

Раві М. Гупта

**Чайтанья-вайшнавська
веданта Джіви Госвами:
*коли знання зустрічає відданість***

Луцьк
Друкмаркет
2017

УДК 130.3/294.11
ББК 87.3(5Інд)
Г949

Переклад з англійської:
Юрій Юрійович Завгородній (вступ та розділ 1)
Олесь Юрійович Кухарук (розділ 2,3,4,5,7)

Загальна редакція:
Миколай Миколайович Карпіцький

Переклад виконано по книзі: Gupta Ravi M. The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Goswāmī: When knowledge meets devotion. – London and New York: Routledge, 2007. – xiv, 225 p.

Книгу перекладено в рамках видавничої програми Міжнародної релігієзнавчої школи «Вайшнавська традиція крізь століття» (заснована у 2012 році).

Г949 Гупта Р. М. Чайтанья-вайшнавська веданта Джіви Госвами: коли знання зустрічає відданість / під ред. М.М. Карпіцького, пер. з англ. О. Ю. Кухарука, Ю.Ю. Завгороднього. – Луцьк: Друкаркет, 2017. – 256 с.

ISBN 978-966-2488-12-8

Дослідження американського професора, доктора філософських наук Раві Могана Гупти присвячене Джіві Госвами, одному з видатних індійських теологів XVI ст. Раві Гупта демонструє те, як Джіва Госвами тлумачить ведантистські положення з перспективи «Бгагавата Пурани» у його коментарі під назвою «Чатухсутрі Тіка» на «Брагма-сутри». Автор дослідження також розгортає перед читачем метафізичний контекст центральної для теології послідовників Шрі Чайтаньї (1486–1534) концепції незбагненності Господньої природи.

Для науковців, викладачів, аспірантів та студентів, а також всіх, хто цікавиться дослідженням історії та філософії вайшнавизму.

УДК 130.3/294.11
ББК 87.3 (5Інд)

ISBN 978-966-2488-12-8

© Гупта Раві М.,
© Кухарук О.Ю., Завгородній Ю.Ю. (переклад)

ЗМІСТ

Передмова	5
Вступ	7
Чайтанья-вайшнавiзм	12
Джiва Госвaмi	14
Бгагавaтa-сандарбгa	20
Редакцiйнi примiтки	21
Частина I	22
Система веданти Джiви Госвaмi	22
1. Бгактi i ведaнтa: чи можливо їх поєднати?	22
Виклики та можливостi для ведантичного дискурсу	22
<i>Бгагавaтa Пуранa</i> як посередник	34
2. Герменевтика чайтанья-вайшнавiзму	41
<i>Бгагаван</i>	41
<i>Шактi</i> Бгагавaнa	49
Незбагненнi <i>шактi</i> Бгагавaнa	56
<i>Вiдмiннiсть та не-вiдмiннiсть</i>	56
<i>До чого застосовується поняття «ачiнтья»?</i>	61
<i>Роблячи неможливе можливим</i>	66
Практична герменевтика	69
3. Першоджерела чайтанья-вайшнавської веданти	77
Аудиторiя Джiви Госвaмi	77
Шрiдгара Свaмi	80
<i>Теологiчнi погляди Шрiдгари</i>	80
<i>Свaмi i Госвaмi</i>	89
Рамануджа	101
Шанкара та Мадгва	106
4. Ведaнтa у Бгагавaтa Пуранi	111
Загальна суть <i>Бгагавати</i>	111
<i>Початковi та заключнi твердження</i>	116
<i>Повторення та новизна</i>	119
<i>Результат</i>	120
<i>Хвалебне твердження</i>	121
<i>Умовиводи</i>	122
Satyaṁ Paraṁ Dhīmaḥi: Ведaнтa у першому вiршi Бгагавати	126
Висновки	134
Частина II <i>Чатухсутрi Тiка</i> Джiви Госвaмi	141
5. Iсторiя манускрипту	141
Рукописна традицiя	141
Друкованi видання	154
Основнi варiанти	154
Редакцiйнi правила в критичному виданнi	156

Умовні позначення в перекладі	158
6. Критичне видання <i>Чатухсупрі Тіку</i>	159
7. Переклад та примітки	189
Встановлення смислу Бгагавати	189
Початкове та заключне твердження	189
Пояснення до <i>Брагма-супри 1.1.1: Satyaṁ Paraṁ Dhīmahi</i>	190
Значення « <i>Brahma-jijñāsā</i> »: <i>Paraṁ Dhīmahi</i>	190
Значення « <i>athātaḥ</i> »: <i>satyaṁ</i>	194
Сутнісне визначення: <i>Dhātmā Svena</i>	197
Спростування доктрин адвайти: <i>Tejo-vāri-mṛdām</i>	198
Пояснення до <i>Брагма-супри 1.1.2: Janmādy Asya Yataḥ</i>	202
Акцидентальне визначення	202
Природа Бгагавана	204
Бгагаван – це Нараяна	206
Пояснення до <i>Брагма-супри 1.1.3–4: Anvayād Itarataś Cārtheṣu</i>	208
Пояснення до « <i>Śāstra-yoniṭvāt</i> »	208
Пояснення до « <i>Tat Tu Samanvayāt</i> »	209
Пояснення до Брагма-супри 1.1.5: <i>Abhijñāḥ Svarāt</i>	212
Альтернативне пояснення до <i>Брагма-супри 1.1.3: Tene Brahma</i>	213
Альтернативне пояснення до <i>Брагма-супри 1.1.4: Muhyanti Yat Sūrayaḥ</i>	215
Альтернативне пояснення до <i>Брагма-супри 1.1.5: Abhijñāḥ Svarāt</i>	216
Значення усієї <i>Брагма-супри</i>	217
Значення <i>Гаятрі</i>	217
Значення усієї Бгагавата Пурани	220
Заключне твердження	221
Повторення та новизна – другий та третій показники	225
Результат – четвертий показник	226
Хвалебне твердження – п'ятий показник	226
Аргументація – шостий показник	227
Додаток	230
Огляд <i>Бгагавата-Сандарбги</i>	230
<i>Таттва-сандарбга</i>	231
<i>Бгагават-сандарбга</i>	233
<i>Параматма-сандарбга</i>	235
<i>Крішна-сандарбга</i>	236
<i>Бгакті-сандарбга та Пріті-сандарбга</i>	237
Бібліографія	240
Алфавітний покажчик	249

ПЕРЕДМОВА

Переклад¹ українською мовою книжки професора Раві М. Гупти «*Чайтанья-вайшнавська веданта Джіви Госвами: коли знання зустрічає відданість*», виданої престижним й одним із найстаріших британських видавництв «*Раутледж*», – перший в історії вітчизняної гуманітаристики (у найширшому розумінні) досвід звернення до індійської теїстичної думки на прикладі якісного сучасного дослідження. Хочеться сподіватись, що він стане у нагоді усім тим, хто прагне розширити власні світоглядні горизонти і поглибити наявні знання. Відтак стереотипне уявлення про те, що існують тільки три теїстичних вчення (іудаїзм, християнство й іслам) поступиться новому і більш повному, а у допитливого читача з'явиться гарна нагода аби поринути у давню традицію глибокого та вишуканого індійського теїзму. Звісно, не виключаються і порівняльні варіанти. Для цього спрямування думки також є всі підстави. У такому випадку можна буде вести мову вже не тільки про пошуки близьких і знайомих слів та фактів, відповідних паралелей і відмінностей між близькосхідним(и) і південноазійським вченнями, а й спробувати підняти питання про витоки теїзму як явища на теренах всього євразійського культурного простору.

Якщо книжка знайде свого читача, не залишить його байдужим і спонукатиме до активного, неупередженого та серйозного інтелектуального пошуку, можна сподіватись, що зусилля тих, хто долучився до її видання, не були марними.

Для того, аби книжка талановитого американського дослідника індійського походження змогла побачити світ у такі непрості для сучасної України часи, чимало своїх зусиль доклали Олесь Кухарук, Миколай Карпіцький та Євген Смицький. Надзвичайно приємно і важливо, що в українському суспільстві знаходяться волонтери, які не тільки захищають Батьківщину на війні у Донбасі, а й сприяють розвитку української наукової думки й освіченості. У той час, коли такі державні інституції, як Національна академія наук України і Міністерство освіти і нау-

¹ До україномовного видання не увійшли передмова Гевіна Флада та подяка автора. 6 розділ надруковано в авторській редакції (*Прим. переклад.*).

ки України, через різні причини відсторонені від багатьох важливих процесів в державі, громадянське суспільство в особі своїх пасіонарних представників встановлює ті стандарти, які визначатимуть майбутнє.

Безперечно, мені приємно долучитись до реалізації цього важливого задуму не тільки з огляду на вищесказане, а ще й тому, що уперше почути Раві М. Гупту пощастило у 2003 році на XII Всесвітній санскритологічній конференції у Гельсінкі. Він привернув мою увагу своєю вишуканою манерою триматися перед аудиторією, а також тим, що свою доповідь на академічній конференції розпочав із рецитації мантри на санскриті. Вже тоді тема доповіді Раві М. Гупти була присвячена дослідженню питань взаємодії бгакті і веданти на прикладі чайтанья-вайшнавизму.

स्वगतं पण्डित |

*Юрій Завгородній,
м. Київ – Бровари,
14 лютого 2017 р.*

*Моїм батькам, котрі
познайомили мене з Крішною.*

ВСТУП

«Осягнімо ж Верховну істину, джерело цього світу». Так розпочинаються два величні твори індійської релігійної традиції – *Браhma-сутра* (Brahma-sūtra) і *Бхагавада Пурана* (Bhāgavata Purāṇa). *Браhma-сутра* – це зібрання стислих прозових афоризмів (*сутр*, sūtra), що систематично доводять філософські положення упанішад (upanīṣad). Ці афоризми стали предметом жвавого коментування та обговорення в рамках традиції, відомої як веданта (vedanta). *Бхагавада Пурана* – поетичне диво, присвячене Господу Шрі Крішні (Śrī Kṛṣṇa), темно-синього відтінку шкіри. Вона стала джерелом натхнення для багатьох масових та елітарних творів літератури, мистецтва й архітектури.

Близько 500 років тому у Вріндавані (Vṛndāvana), обителі Крішні, вайшнавська (Vaiṣṇava) традиція Чайтаньї (Caitanya) поєднала дух *Браhma-сутри* з духом *Бхагавада Пурани*. Виникнувши в період інтенсивного розвитку в Північній Індії практички відданого служіння, але ґрунтуючись при цьому на філософській традиції веданти, чайтанья-вайшнавська традиція об'єднала й трансформувала сутність цих двох священних текстів.

Внесок чайтанья-вайшнавізму в індійську філософію практично невідомий. Натомість ця традиція славиться глибиною своєї відданості Крішні – грайливому Богові, який в дитинстві крав масло у Вріндавані, а на полі битви Курукшетра (Kurukṣetra) повідав *Бхагавад-гіту* (Bhagavad-gītā). Чайтанья-вайшнави також відомі оспівуванням імен Крішні й самовідданими танцями. Вони перетворили практику й естетику відданого служіння на витончену науку, чого не було в жодній з попередніх традицій.

Проте цю вражаючу будівлю відданого служіння звели на міцному фундаменті філософської аргументації. Іноді, коли будинок споруджено, про його основу забувають і більше не звертають на неї уваги. Однак міцною завершена будівля може вва-

жатися тільки завдяки власному фундаменту. Чайтанья-вайшнавизм розширив межі почуттів відданості Кришні, що вимагало міцної та водночас витонченої філософської основи. У цій книзі ми розкриємо засади чайтанья-вайшнавизму й детально їх проаналізуємо. Ми розглянемо не лише складні інтелектуальні виклики, на які наштовхнулися ті, хто закладав філософські засади цієї традиції, але проаналізуємо й задіяний ними герменевтичний інструментарій, історичні джерела, структуру аргументації та досягнуті результати.

Перед кожною вайшнавською школою стоїть завдання закласти надійний фундамент для практики відданого служіння. Матеріал для такого фундаменту зазвичай береться з філософії веданти. Майже кожна з теїстичних шкіл, починаючи з часів Шанкари (Śaṅkara), відомого мислителя VIII ст., який поділяв не-дуалістичні позиції, працювала з традицією веданти й залишила власний коментар на *Браhma-сутру*. Найважливішими вважаються перші чотири афоризми² *Браhma-сутри*, оскільки вони дають ключові визначення й у них сформульовано методологію для розуміння всього тексту. Ці чотири *сутри* вирізняються сугестивністю та широтою змісту. Вони містять усього десять слів, у яких визначається природа й способи пізнання Верховної Реальності, джерело творіння, якості того, хто прагне її пізнати, а також методи інтерпретації священних текстів.

Ось ці чотири перші *сутри*: *athāto brahma-jijñāsā*, «Тепер, отже, [розпочнемо]» пізнання Брагмана; *janmādy asya yataḥ*, «[Брагман – це Те,] з чого походить творення, [підтримка й згасання] цього [всесвіту]»; *śāstra-yonitvāt*, священні тексти – це джерело [знань про Брагмана]; *tat tu samanvayāt*, «Той [Брагман буде усвідомлений] завдяки повному розумінню (священних текстів)».

Коментарі до цих *сутр* були напрочуд детальними й вимагали значних інтелектуальних зусиль, адже в них коментатор мав стисло викласти завершену філософську позицію тієї школи веданти, представником якої він був³. Тому коментарі до перших афоризмів *Браhma-сутри* часто виступають як окремі само-

² Тобто сутри (Прим. перек.).

³ Веданта – назва однієї з ортодоксальних релігійно-філософських шкіл Індії, що об'єднує різні підшколи (напр., адвайта-веданта, вішишта-веданта, двайта-веданта). Для милозвуччя вживаємо слово «школа» (Прим. перек.).

достатні тексти. Наведений вище переклад потрібно розглядати просто як загальний орієнтир, оскільки точна інтерпретація залежить від тієї школи, з позицій якої написано коментар. Дійсно, у коментаторів багато розбіжностей: по-різному тлумачаться як значення окремих слів у *сутрі*, так і значення окремої *сутри* в загальній системі аргументації всієї *Брагма-сутри*. Історія ведантичного коментування відрізняється жвавими дискусіями, суворою логікою та оригінальними інтерпретаціями. Водночас є кілька спільних для всіх ведантистів ключових питань. Їх можна сформулювати так:

- Яка природа Верховної Реальності (Брагмана)?
- Якими є стосунки між світом та Брагманом?
- Якою є наша природа, тобто природа живих істот?
- Як ми можемо досягти остаточного звільнення (*mokṣa*)?

Наприклад, філософ не-дуаліст Шанкара стверджував, що Брагман – це реальність без атрибутів, яка в цьому світі трансформується у видимість, однак ця трансформація є ілюзорною. Живі істоти невідмінні від Брагмана, і тому звільнення полягає в усвідомленні цієї тотожності. Натомість вайшнавські вчителі, починаючи з Рамануджі (*Rāmānuja*) і Мадгви (*Madhva*), заперечують таку точку зору, оскільки вона унеможливує любовні стосунки між Господом і Його відданими. Для них Брагман є особистістю з необмеженою кількістю привабливих якостей, а всі живі істоти – Його природженими слугами. Світ з'являється завдяки грі (*ṭilā*) Господа, будучи цілком реальною трансформацією Його енергії (*śakti*). Звільнитись – означає відродити любовні взаємини з Верховним Господом і долучитися до Його вічних ігор.

Незважаючи на те, що в індуїстських теїстичних традиціях веданта відігравала роль фундаменту, у XV-XVI ст. завдяки зростанню впливу релігійних рухів відданості в Північній Індії, її значущість була поставлена під сумнів. Деякі з нових рухів ставали впливовими саме через те, що свідомо відмежовували себе від характерної для ранніх вайшнавських шкіл орієнтації на веданту. Уважалось, що надавати особливого значення веданті – риса, притаманна філософським системам, орієнтованим на знання, а не на цілковите занурення у віддане служіння (*bhakti*).

Окремі релігійні групи розцінювали будь-які інтелектуальні рефлексії як відхід від шляху чистої відданості.

Прибічники ж бенгальської традиції Чайтаньї спробували вирішити набагато складніше завдання зі створення теологічної системи, яка б врівноважувала існуючі протистояння. Ця традиція вирізняється своєю здатністю як долучатись до ведичного дискурсу, так і практикувати екстатичну форму відданого служіння. Автором запропонованого балансу був учений і водночас відданий – Джіва Госвами (Jīva Gosvāmī), який належав до наступного покоління вайшнавів після Шрі Чайтаньї (1486-1534), засновника однойменної традиції (Зображення 1). Завдяки своїм коментарям до чотирьох сутр (*Чатухсутрі Тіка*, *Catuḥsūtrī Tīkā*) Джіва поєднав власну традицію з освяченою віками школою веданти, подолавши цим як внутрішні, так і зовнішні протиріччя. Результати такого неординарного поєднання були на той час непередбачуваними. Джіва окреслив для веданти нові обрії:

- **Від пурани до веданти.** *Бгагавата Пурана* перебуває в самому серці чайтанья-вашнавізму. Чайтанья вважав *Бгагавата Пурану* досконалим і природним коментарем до *Браhma-сутри*, написаним самим автором – Бадараяною В'ясою (Bādarāyaṇa Vyāsa). Це означало, що будь-які інші коментарі зайві. Джіва Госвами, перед котрим стояло завдання ввести чайтанья-вайшнавизм у сферу дискурсу веданти, опинився в непростому становищі. Однак згодом його пошуки увінчалися успіхом. *Бгагавата* напрочуд насичена ведантичною тематикою і, оскільки ця пурана користувалась високою повагою серед послідовників Чайтаньї, вона стала для цієї спільноти містком до царини веданти. *Чатухсутрі Тіка* Джіви Госвами – перший коментар до *Браhma-сутри*, що спирається на *Бгагавата Пурану*. Особливої уваги заслуговує те, як Джіва користується коментарями Шридгари Свами (Śrīdhara Svāmī), автора *Бгавартха-дініки* (*Bhāvārtha-dīpikā*), авторитетного коментаря до *Браhma-сутри*.

- **Синкретичність джерел.** Своєю творчістю Джіва Госвами не тільки розвиває межі жанру, а й долає традиційні кордони, які стояли між вчителями веданти. Так, він використовує термінологію, ідеї та тематику Шанкари, Рамануджі й Мадгви – засновників трьох найбільших підшкіл веданти. Джіва Госвами

не намагається винайти велосипед і, якщо бачить, що той чи інший аргумент уже належним чином сформульовано попередниками, напряду відсилає до нього читача. Таким



Зображення 1. Чайтанья та його близький супутник Нітьянанда (Nityānanda). Дерев'яне різьблення, храм Радга-Дамодари (Rādhā-Damodara) в Джайпурі, штат Раджастхан

Джерело: фотографія Ш'ямала Крішні.

чином, Джіва налагоджує діалог між мислителями широкого спектру навіть із тих питань, довкола яких традиційно точились непримиренні суперечки.

- **Від веданти до преми.** Для послідовників Чайтаньї мета всієї філософії й практики полягає в культивуванні невмотивованої, спонтанної любові до Крішні (*преми*, *prema*). Натомість такі традиційні для індуїзму цілі, як *дгарма* (*dharma*), багатство, задоволення й навіть звільнення, відкидаються заради п'ятої й остаточної мети – чистої любові. Тому будь-які зусилля, що зрештою не ведуть до реалізації цієї мети, вважаються марними. Традиційна у вивченні веданти мета змінюється. Тепер основне призначення відданого полягає не в досягненні звільнення від циклу перероджень, а в закладенні через опанування веданти прийняттого з погляду священних писань фундаменту для досвіду чистої любові.

- **Злиття традицій.** Джіва Госвами перебував на перетині авторитетної й перевіреної часом спадщини санскритської ведантичної екзегези та свіжого, але потужного потоку відданості Крішні, відбитого в написаних зазвичай розмовними мовами творах. У своїх трактатах Джіва, говорячи сучасною мовою, долає «дисциплінарні межі», налагоджуючи полілог між чотирма потужними потоками класичного індуїзму: 1) різними системами веданти; 2) екстатичними рухами *бгакті*; 3) традицією коментування пуран та 4) естетичною теорією санскритської поезики. Джіва Госвами майстерно об'єднав усі ці потоки, зробивши при цьому чітку систему теології чайтанья-вайшнавїзму.

Чайтанья-вайшнавїзм

Хоча всі вайшнави згодні з тим, що Верховним Господом є Вішну (*Viṣṇu*) в будь-якій із багатьох Своїх форм, чайтанья-вайшнави спрямовують свою відданість насамперед Шрі Крішні. Для них Господня неперевершеність полягає не лише в Його величі, багатстві або владі, хоча й ці атрибути вже достатні для того, щоб любити Господа. Верховний Бог – це, перш за все, Бог насолоди – темно-синій пастушок, який зачаровує друзів і роди-

ну Своєю красою, солодкими словами та звуками флейти. Цей хлопчик Крішна є основою для безособистісного Брагмана, описаного в упанішадах, вищим Я (Самістю) *Йога-сутра* (*Yoga-sūtra*), Творцем Всесвіту й джерелом незліченних проявів божественного. Однак найголовніше для Нього – насолоджуватися любовними стосунками зі Своїми відданими. Кожна людина має унікальні й особисті стосунки з Крішною – як слуга, друг, один із батьків чи коханий. Узірцями служіння в цих стосунках є мешканці Вріндавана, чия любов до Крішни не зумовлена Його величністю, а проявляється як спонтанна прив’язаність. Найвищою з усіх відданих є Шрі Радга (Śrī Rādhā), кохана Крішни й невіддільна від Нього особиста енергія (*Зображення 2*).

Крішна володіє нескінченними енергіями (*śakti*), за допомогою яких він створює все, що існує, і всім насолоджується. Крішна і Його енергії водночас незбагненно тотожні й відмінні одне від одного. Щоб охарактеризувати ці стосунки, користуються спеціальним терміном *ачінтья-бгедда-абгедда* (*acintya-bhedābheda*). Енергії Крішни пронизані Ним, співіснують із Ним, від Нього залежать і Ним контролюються. Вони, будучи нерозривно пов’язаними з Господом, є джерелом усього різноманіття й величі як у феноменальному, так і в духовному світах, тобто немає ні часу, ні місця, де б Крішна існував без своєї обителі, відданих та Своїх атрибутів. Крім того, Господні енергії проявляють себе через динамічні й насичені події; вони приносять у духовний світ активну діяльність, міжособистісні стосунки та новизну.

Віддані прагнуть відновити свої особисті стосунки з Крішною й відродити природне для живої істоти служіння Господу. Це стає можливим завдяки ретельному слідуванню щоденній практиці відданого служіння згідно з установленими в священних писаннях правилами. П’ять видів практики вважаються наймогутнішими для розвитку любовної відданості (*bhakti*): 1) спілкування з відданими; 2) повторення імен Крішни; 3) вивчення *Бгагавата Пурани*; 4) проживання у Вріндавані та 5) поклоніння Божествам у храмі⁴. Відданий, який, з вірою виконуючи всі ці види практики, поступово пробуджує свою спля-

⁴ Див.: *Чайтанья-чарітамріта* 2. 22. 129 та *Бгакті-расамріта-сіндгу* 1. 2. 225–244.

чу любов до Крішни і повертається до Божественного царства розваг Крішни.



Зображення 2. Божества Радги і Дамодари (Крішни), яким поклонявся Джіва Госвами. Зараз вони проживають у Джайपुरі.

Джерело: фотографія Малая Госвами.

Джіва Госвами

Традиція (sampradāya) чайтанья-вайшнавів, завдяки своєму бенгальському походженню також відома як гаудія-вайшнавизм, була заснована на початку XVI ст. Шрі Крішна Чайтаньєю. Протягом короткого періоду, 48 років, Шрі Чайтанья поширив хвилі відданості Крішні в усій Індії, насамперед, у

Бенгалії, Оріссі та Вріндавані. Хоча після себе він не залишив письмових творів, натхнений ним рух породив вражаючу кількість поетичної, філософської та ритуальної літератури, присвяченої Крішні. Значну частину трактатів раннього гаудіявайшнавизму було написано шістьома Госвами Вріндавана, які від самого Чайтаньї отримали настанови систематизувати й пояснити Його вчення⁵. Вони писали виключно на санскриті, не зважаючи на те, що на той час все більшої популярності набували розмовні мови.

Найбільш плідним автором із шести Госвами Вріндавана був наймолодший – Джіва Госвами (*Зображення 3*). Для громади вайшнавів, які вважають себе послідовниками Чайтаньї, Джіва Госвами й по сьогодні уособлює найвищий ідеал спрямованої на служіння Крішні відданої вченості. Учителі й дослідники чайтанья-вайшнавизму висловлюють неодмінно високу оцінку його досягнень. А. Ч. Бгактіведанта Свами Прабгупада називає Джіву Госвами «найвеличнішим знавцем *Шрімад-Бгагаватам*» (Бгагавата, 2.9.32); С.К. Де – «упродовж життя судом в останній інстанції в доктринальних питаннях» (1980: 150); М. Кеннеді – «найвизначнішим теологом з вріндаванського кола» (1993: 137); С. Елкман – «незвичайно різнобічним і плідним письменником» (1986: 23) і Дж. Чакраварті – «одним із найвидатніших філософів серед уродженців Індії» (1975: 59).

Перш за все, Джіва Госвами уславив себе завдяки різнобічному й енергійному літературному таланту. За підрахунками Крішнадаси Кавіраджа (Kṛṣṇadāsa Kavirāja), він залишив по собі близько 400 000 віршів⁶. Перелік Крішнадаси

⁵ Шість Госвами – це: Рупа (Rūpa), Санатана (Sanātana), Рагунатха Даса (Raghunātha Dāsa), Рагунатха Бгатта (Raghunātha Bhaṭṭa), Гопала Бгатта (Gopala Bhaṭṭa) і Джіва. Рупа і Санатана вважаються старшими серед Госвами. Вони першими оселились у Вріндавані. Решта ж в різний час приєдналася до них.

⁶ bhāgavata-sandarbhā-nāma kaila grantha-sāra
bhāgavata-siddhāntera tāhān pāīye pāra
gopāla-campū nāma grantha sāra kaila
vraja-prema-līlā-rasa-sāra dekhāila
ṣaṭ sandarbhe kṛṣṇa-prematattva prakāśila
cāri-lakṣa grantha teṅho vistāra karila

«Він написав *Бгагавата-сандарбгу*, суть священних писань. У ній ми знаходимо вичерпне розуміння Бгагавати. Він (також) написав *Гопала-чампу*, суть усієї ведійської літератури, у якій передав сутність *раси*, проявлену в любовних *лілах* Враджа. У *Шад-*

Адгікарі (Kṛṣṇadāsa Adhikāṛī), одного з учнів Джіви Госвами, налічує більше, ніж двадцять п'ять праць, які можна поділити на 4 групи: 1) трактати з теології й філософії; 2) коментарі до інших творів; 3) посібники з граматики й поезиї 4) літературні твори (Brzezinski, 1990: 29). Найвідомішими трактатами в кожній із груп є відповідно: *Бґавата-сандарбга* (Bhāgavata-



Зображення 3. Джіва Госвами

сандарбгі він розкрив істину любові до Крішни. Таким чином, він залишив після себе велику літературну спадщину, що містить 400 000 строф» (*Чайтанья-чарітамріта* 3. 4. 229–231).

sandarbha), *Дургама-сангамані* (Durgama-saṅgamaṇī) – коментар на *Бгакті-расамрїта-сінду* (Bhakti-rasāmṛta-sindhu) Рупи Госвами, а також *Харі-намамрїта-в'якарана* (Hari-pātmāmṛta-vyākaraṇa) і *Гопалачампу* (Gopālasampū). Залежно від жанру своїх творів Джіва звертається до упанішад, пуран, коментаторської й спеціалізованої літератури. Водночас безпосередні джерела Джіви Госвами – це старші Госвами Вріндавана, насамперед його дядьки – Рупа й Санатана (*Зображення 4*), до яких він звертається з низьким поклоном на початку більшості зі своїх трактатів.

Значення Джіви Госвами для раннього етапу розповсюдження руху Чайтаньї полягає не лише в його літературних творах та теологічному генії. Після свого переїзду до Вріндавана Джіва дбав про те, щоб оберегти як теологічні, так і майнові надбання щойно народженого руху. Його ім'я внесене до багатьох юридичних документів, що підтверджують відведення землі для храмів Госвами. Особливо вартій уваги указ імператора моголів Акбара, датований 1568 р., у якому на прохання царя раджпутів Тодармали Акбар офіційно затверджує опікунів храмів Мадана-могани й Говіндадеви. Своє звернення Тодармал зробив від імені Джіви Госвами (Brzezinski 1990: 21). Цілком імовірно, що на той час Рупи Госвами вже не було серед живих, і юридичну відповідальність за храми він передав Джіві.

На Джіву Госвами також була покладена відповідальність підтримувати теологічну єдність та життєздатність руху Чайтаньї. У праці *Вайшнавїзм у Бенгалії* Рамаканта Чакрабарті зауважує, що після відходу Чайтаньї розбіжності в поглядах серед бенгальських вайшнавів виникли через відсутність «всеохопної теологічної й ритуальної структури» (1985: 207). Джіва доклав значних зусиль, аби створити подібну структуру, не тільки пишучи такі теологічні трактати, як *Бгатавата-сандарбга*, а й навчаючи наступне покоління чайтанья-вайшнавів (насамперед Шрінівасу (Śrīnīvaśa), Нароттаму (Narottama) і Ш'ямананду (Śyāmanānda)). З їх допомогою Джіва розповсюджував літературу Госвами в Бенгалії й Орїссі та втілював різноманітні стратегії, щоб об'єднати представників різних течій руху Чайтаньї. З цього приводу Бжезінський зазначає:



Зображення 4. Шість Госвами Вріндавана. По центру – Рупа й Санатана Госвами.

«Джива Госвами ... очевидно, мав значний вплив як на нових, так і на вже визнаних лідерів вайшнавського руху в Бенгалії в часи після відходу Чайтаньї, про що свідчать численні візити не лише трьох вищезгаданих вайшнавів та їх учнів, а й інших поважних осіб. Найпомітнішою серед них, поза сумнівом, була дружина Нитьянанди Джагнава Деві (Jāhnavā Devī). Вона щонайменше двічі побувала у Вріндавані з численною групою учнів і, не зважаючи на те, що Джива ставився до неї з великою пошаною, Джагнаві Деві отримувала від нього настанови» (1990: 24).

Усвідомлюючи свою відповідальність до самого кінця життя, Джива залишив по собі заповіт, у якому вказав, як за його відсутності управляти храмами, бібліотекою та іншим майном Госвами. Підписаний багатьма визначними на той час чайтанья-вайшнавами, рукопис цього заповіту⁷ є найдавнішим з уцілілих документів такого характеру в Індії⁸.

⁸ Див.: Tarapada Mukherjee та J.C. Wright, *An Early Testamentary Document in Sanskrit* (1979).

Окрім Крішнадаса Кавіраджа, автора *Чайтанья-чарітамрیتی*, ніхто з біографів Чайтаньї не згадує про Джіву, адже безпосередньої участі в житті Чайтаньї⁹ він не брав. Тим не менше, дізнатися про Джіву Госвами можна завдяки працям більш пізніх бенгальських авторів, а також із тієї інформації, що дійшла до нас про його дядьків: Рупу й Санатану, котрі були близькими соратниками Чайтаньї¹⁰. Батько Джіви, Валлабга Маллік, був наймолодшим із трьох братів. Усі вони перебували на службі в бенгальському уряді¹¹. Валлабга Маллік уперше зустрів Чайтанью разом із двома братами в Рамакелі (Бенгалія), отримавши ім'я Анупама. Він був у місті Праяг у 1516 році, коли Чайтанья давав Рупі настанови щодо теології *бгакті*. Після повернення до Бенгалії, Анупама несподівано покинув цей світ. Тому, імовірно, останній з можливих років народження Джіви – 1517 рік.

Ще хлопчиком Джіва вирішив піти шляхом своїх дядьків і відречено жити у Вріндавані. У віці 24 років (за деякими джерелами – 12 років) він покинув батьківський дім і подався до Навадвіпи (Navadvīpa), де зустрів Нітьянанду і отримав його благословення, а також відвідав місця, пов'язані з дитинством Чайтаньї. Потім Джіва переїхав до Каші (Kāśī), де вивчав санскритську граматику й філософію. Точно невідомо, як довго Джіва Госвами навчався, і що саме він вивчав. У *Бгакті-ратнакарі* (Bhakti-ratnākara) Нарагарі Чакраварті (Narahari Sakravartī) згадується лише про те, що його вчителем був Мадгусадана Вачаспаті (Madhusūdana Vācaspati)¹². У будь-якому випадку в

⁹ Крішнадаса Кавіраджа ставиться до Джіви Госвами як до одного зі своїх учителів (śikṣā-guru). Він розповідає історію про зустріч Нітьянанди, близького супутника Чайтаньї, і Джіви, а також приділяє велику увагу *Бгагавата-сандарбі* як трактату виняткової вченості. Див.: *Чайтанья-чарітамрिता* 3. 4. 228-235. Оскільки філософським наповненням *Чайтанья-чарітамрیتی* Крішнадаса багато у чому завдячує вріндаванським Госвами, у його трактаті можна знайти чимало матеріалу для подальшого аналізу багатьох тем, що розглядаються у цій книзі.

¹⁰ Ян Бжезінський ґрунтовно вивчив життя Джіви Госвами у своїй докторській дисертації, присвяченій трактату *Ґопалачамна* (1990: 14-57), використовуючи при цьому оригінальні бенгальські й санскритські джерела та враховуючи різницю в поглядах між ученими цієї традиції. Більшість із представленої тут інформації узятя з першого розділу його дисертації. Щоб ознайомитися з додатковими деталями й бібліографією, ми рекомендуємо читачу звернутися безпосередньо до тексту дисертації.

¹¹ Свій родовід Джіва наводить наприкінці *Лагху-вайшнава-тошані* (Laghu-vaiṣṇava-toṣaṇī).

¹² Існують розбіжності щодо особистості Мадгусудани Вачаспаті. Так, С. К. Де стверджує, що це був ніхто інший, як славетний учитель адвайта-веданти Мадгусудана

1541 році Джіва вже жив у Вріндавані, адже тоді було завершено трактат *Бгакті-расамрїта-сіндгу*, який він допомагав редагувати Рупі Госвами. Джіву як довіреного учня й колегу полюбили й інші Госвами. Щонайменше троє з них: Санатана, Рупа й Рагунатха Даса, – заповіли йому своє майно. Джіва Госвами покинув цей світ у Вріндавані після 1608 року, адже саме цим роком датується його заповіт.

Бгагавата-сандарбга

Трактат Джіви Госвами *Чатухсупті Тіка* (Catuḥsūtrī Tīkā) розміщений наприкінці його іншого твору – *Параматма-сандарбги* (Paramātmā-sandarbhā) (розділ 105), який, у свою чергу, є частиною набагато більшого трактату – *Бгагавата-сандарбги* (Bhāgavata-sandarbhā) або *Шат-сандарбги* (Ṣaṭ-sandarbhā). Слово «сандарбга» буквально означає «плетиво» або «упорядкування». *Бгагавата-сандарбга* є тематичним упорядкуванням *Бгагавати-пурани*, у якому систематично й усебічно викладені вчення та практика чайтанья-вайшнавів. Сам текст складається з 6 томів, що називаються *Таттва-* (Tattva-), *Бгагават-* (Bhagavat-), *Параматма-* (Paramātmā), *Крішна-* (Kṛṣṇa-), *Бгакті-* (Bhakti-) та *Пріті-сандарбга* (Pṛīti-sandarbhā)¹³. Перші 3 томи відрізняються особливо багатим філософським наповненням. Питання про те, як учення чайтанья-вайшнавів пов'язане з ведантою, розглядаються в 3-му томі. Стислий огляд усіх 6 сандарбг наведено в додатку.

Очевидно, *Бгагавата-сандарбга* була однією з ранніх робіт Джіви Госвами, адже він посилається на неї в інших своїх трактатах, зокрема в *Радга-крішнарчана-дїпїкї* (Rādhā-kṛṣṇārchanā-dīpikā), *Крама-сандарбзі* (Krama-sandarbhā), у своєму коментарі на *Браhma-самхїту* під назвою *Діг-даршїні* (Dīg-darśinī) та в коментарі на *Бгакті-расамрїта-сіндгу* під назвою

Сарасватї (Madhusūdana Sarasvatī) (1986: 111). Проте міркування Нарешчандри Джняни виглядають переконливішими. Він уважає, що Сарасватї був занадто юним на той час для того, аби бути вчителем Джіви (1970: 151).

¹³ Важливо чітко відрізнити назву «Бгагавата-сандарбга» від «Бгагават-сандарбги». Якщо перша назва стосується всього тексту, який складається з шести трактатів (томів), то остання – це назва тільки другого тому.

Дургата-сангамані (Durgata-saṅgamaṇī), а також у *Гопалачампу*. Бжезінський вважає, що *Бгатавата-сандарбгу* було укладено між 1555 та 1561 рр. (1990: 20). 1555 рік – це дата написання *Мадгава-маготсави* (Mādhava-mahotsava), першої праці Джіви Госвами, а 1561 – рік, коли Девакінандана дас (Devakīnandana Dāsa) написав *Вайшнава-вандану* (Vaiṣṇava-vandanā), де прославляє Джіву Госвами як великого вченого й відданого. Оскільки Джіва на той час був уже визнаним автором, свою головну філософську працю, *Бгатавата-сандарбгу*, він, швидше за все, уже написав.

Редакційні примітки

Кілька зауважень щодо прийнятих у книзі редакційних правил. Цитуючи *Бгатавата-сандарбгу*, я використовую нумерацію, наведену в виданні Ш'ямдаса (Śyāmdās), що відповідає нумерації у виданні Пурідаса (Purīdās), за винятком *Таттва-сандарбги*, для якої я використовую нумерацію Елкмана. Цитуючи *Чайтанья-чарітамріту*, дотримуюсь нумерації, наведеної у виданні А. Ч. Бгактіведанти Свами Прабгупади¹⁴. Щодо інших першоджерел, то я наводжу вихідні дані того видання, яке використовую, крім випадків, коли система нумерації вже достатньо стандартизована, аби уникнути плутанини.

У *Чатухсутрі Тіці* немає внутрішньої нумерації чи якоїсь іншої розбивки тексту, оскільки він становить окремих розділ (*apiccheda*) *Параматма-сандарбги*. Тому, коли я цитую власний переклад *Тіки* (див. Розділ II), нумерацію не наводжу. Знайти фрагмент нескладно, адже коментар на кожен *сутру* не надто довгий.

Усі переклади з першоджерел на бенгалі, гінді й санскриті зроблені мною особисто крім випадків, коли автор перекладу вказаний у примітці чи наприкінці цитати.

¹⁴ Усі праці Бгактіведанти Свами, включно з повним текстом *Чайтанья-чарітамріти* і *Бгатавата Пурани*, доступні у вигляді єдиної бази даних «Повне зібрання настанов», якою можна користуватись за допомогою програми Фоліо (Folio program). Особисто для мене, ця програма була надзвичайно корисною як для пошуку необхідних фрагментів, так і для виконання запитів з тієї чи іншої теми.

Частина I

Система веданти Джіви Госвами

1. Бгакті і веданта: чи можливо їх поєднати?

Виклики та можливості для ведантичного дискурсу

У *Чайтанья-чарітамрті* Крішнадаса Кавірадж розповідає, як подорожуючи Шрі Чайтанья усе навкруги «затоплював» екстатичною любов'ю до Крішни. Куди б він не приходив, місцеві жителі починали оспівувати ім'я Крішни і самовіддано танцювати, ігноруючи норми соціальної поведінки. В людях ця переміна відбувалась від одного споглядання Чайтаньї, котрого почуття *бгакті* переповнювали настільки, що ніхто уже не міг залишитись байдужим¹⁵. Але загадковим чином місто Каші (сучасна назва – Бенарес) не піддалось заразливому ефекту, що передавався від особистості Чайтаньї. Під час свого першого візиту до Каші Чайтанья сам звернув увагу на те, що досягнути успіху в цьому місті йому не вдалось: «Я прийшов у місто Каші продавати Свої почуття екстазу, але не знаходжу покупців. Якщо Я нічого не продам, доведеться все нести назад додому. Але Я приніс до цього міста важку поклажу. Як Я буду все це нести назад? Тому, якщо Я отримаю хоча б частину початкової вартості, Я продам свій крам тут, у Каші»¹⁶.

Чайтанью не сприйняли в Каші тому, що в цьому місті проживало багато майяваді (*māyāvādī*), тобто послідовників вчення не-дуалізму (адвайти) Шанкари. Оскільки до Крішни вони ставились образливо, оспівувати Його ім'я майяваді були

¹⁵ Див. *Чайтанья-чарітамрті* 2.7.96–120 і 2.9.7–12. Наприклад:

darśane 'vaiṣṇava' haila, bale 'kṛṣṇa' 'hari'
premāveśe nāce loka ūrdhva bāhu kari (2.7.116)
ei-mata paramparāya deśa 'vaiṣṇava' haila
kṛṣṇa-nāmāmṛta-vanyāya deśa bhāsāila (2.7.118)

¹⁶ bhāvakāli vecite āmi āilāna kāṣṭi-pure
grāhaka nāhi, nā vikāya, lañā yāba ghare
bhārī bojhā lañā āilāna, kemane lañā yāba
alpa-svalpa-mūlya pāile, ethāi veciba (2.17.144–145)

нездатні¹⁷. Наступного дня після очевидної поразки Чайтанья залишив Каші і вирушив у бік Вріндавана. Однак, після повернення Чайтаньї до Каші, місцеві послідовники почали вмовляти Його зустрітися з аскетами (*санньясі*, *sannyāsī*) адвайта-веданти. Відданим було боляче чути критику *санньясі* на адресу Чайтаньї, яку вони не могли більше терпіти. Чайтанья погодився і взяв участь у ведантичних дебатах з адвайтистами, під час яких він дав пояснення до *Браhma-сутри* з погляду вайшнавської теології. Завдяки особистій привабливості Чайтаньї, Його смиренності і філософській проникливості, *санньясі* на чолі з Пракашанандою Сарасваті (*Prakāśānanda Sarasvatī*) погодились з Його тлумаченнями і прийняли вайшнавизм.

Головна критика Пракашананди на адресу Чайтаньї полягала у тому, що Той не вивчав веданту так, як це робили *санньясі*, а проводив час, танцюючи і співаючи з іншими відданими Крішні¹⁸. «Чайтанья – це неосвічений *санньясі*, який не знає своїх обов'язків», – говорив Пракашананда. «Він став сентименталістом (*bhāvuka*) і знається із такими ж сентименталістами»¹⁹. Почувши ж про навернення до вайшнавизму Васудеви Сарвабгауми (*Vāsudeva Sārvabhauma*), Пракашананда вирішив, що славетний учений просто зійшов з глузду. Як інакше пояснити причину поведінки такої поважної людини.

Ця історія не тільки наголошує на важливості, яку у брагманічних колах приписували ведантичній освіченості, а й вказує на те, що всередині самої філософської школи Чайтаньї усвідомлювалась потреба в такій освіченості заради позитивного публічного іміджу²⁰. Крішнадаसा Кавірадж дає зрозуміти, що від

¹⁷ prabhu kahe, — māyāvādī kṛṣṇe aparādhī
ataeva tāra mukhe nā āise kṛṣṇa-nāma (2.17.129–130)

¹⁸ caitanya-nāma tānra, bhāvuka-gaṇa lañā
deṣe deṣe grāme grāme bule nācāñā (2.17.117)

¹⁹ mūrkhā sannyāsī nija-dharma nāhi jāne
bhāvuka ha-iyā phere bhāvukera sane (1.7.42)

²⁰ Крішнадаса двічі розповідає цю історію в *Чайтанья-чарітамрیتی*: вперше у 7 розділі Аді-лілі (*Ādi-līlā*), а вдруге – у 20 і 25 розділах Мадг'я-лілі (*Madhya-līlā*) (це розділи, що знаходяться між розділами про візит Чайтаньї до Враджа (*Vraja*) та розділами про Його зустріч із Рупою та Санатаною). Якщо у першій історії увага зосереджується на дискусії між Чайтаньєю і *санньясі*, то у другій – на критиці *майявадів* і переживаннях відданих. Інакше кажучи, перша історія прив'язана до теологічного контексту *Чайтанья-чарітамрیتی* (вона фігурує поряд з описом Панча-таттви (*Pañca-tattva*) в Аді-лілі), тоді

послідовників Чайтаньї Пракашананда не міг добитись не те що переконливих тлумачень веданти, а хоча б доказів того, що вони її взагалі вивчали. Коли Чайтанью запитали, чому Він не опановує веданту в оточенні інших *санньясі*, то почули у відповідь надзвичайно особисту розповідь про ефект і чесноти, які приходять від оспівування імен Крішни. Вислухавши Чайтанью, санньясі відчували зміну в серці²¹. Але зміна в серці не тягне за собою зміну на рівні розуму, і Пракашананда повертається до свого попереднього дорікання: «Гаразд, практикуй *бгакті* для Крішни! Ми не маємо нічого проти. Але чому Ти не вивчаш веданту? Що у цьому поганого?»²² Переконати *санньясі* Чайтаньї вдалось лише після того, як він безпосередньо послався на *Брагма-сутру*, згадавши коментар Шанкари і запропонувавши своє власне тлумачення²³.

Крім цього у розмовах із *санньясі* адвайта-веданти, Чайтанья щоразу підводить їх в кінцевому результаті до прославлення любові до Крішни (*према*, *рета*) та ефекту від неї. Таким чином, в підході вайшнавів Гаудії до веданти можна виділити два головні аспекти: по-перше, вони визнавали, що вивчення веданти необхідне, щоб здобути у священних текстах загальноприйняте підґрунтя для почуттів *бгакті*; а по-друге, наполягали на тому, що, незалежно від глибини занурення у веданту, її вивчення має привести до кінцевої мети – *преми*. Інакше, воно втрачає будь-який сенс.

Перший аспект не такий очевидний, як може видатись спочатку. Хоча саме у власному коментарі до *Брагма-сутри* кожна теїстична школа з часів Шанкари формулювала свою філософську доктрину, кілька молодих вайшнавських сампрадай взагалі відкинули потребу в філософських роздумах, а решта – старались тією чи іншою мірою їх уникати. Показовим прикла-

як друга історія поміщена в хронологічний контекст (наприкінці розповіді про подорож Чайтаньї субконтинентом).

Хоча історії з наверненням *санньясі* з Каші немає у *Чайтанья-бгаваті* (*Caityanya-bhāgavata*) Вріндавана Даси Тхакура (*Vṛndāvana Dāsa Thākura*), там однак згадується про критику Пракашананди і його адвайтистські погляди. Див.: 2.3.37–41 і 2.20.32–46.

²¹ Реакцію Чайтаньї див.: *Чайтанья-чарітамріта* 1.7.71–102.

²² *kṛṣṇe bhakti kara — ihāya sabāra santoṣa vedānta nā śuna kene, tāra kibā doṣa* (1.7.101).

²³ *Чайтанья-чарітамріта* 1.106–146.

дом є Радгаваллабга (Rādhāvallabha) сампрадая Шрі Гіти Гарівамші (Śrī Hita Harivaṁśa), що розвивалась паралельно з Чайтанья сампрадаєю як у часі (XVI ст.), так і в просторі (Вріндаван). Послідовники Гіти Гарівамші відмежують себе від інших вайшнавських сампрадай, наголошуючи на тому, що вони не поділяють «жодної загальної чи окремої філософської точки зору» (dārśanika mayavāda) і що «ніяк не залежать від будь-яких давніх текстів про *бгакті*» [таких як *Бгатавата Пурана*] (Лалітачарана Госвами 57)²⁴. Хоча *према* є суттю усіх Вед, Гіта Гарівамша «проголосив, що вона перебуває поза межами шкіл веданти, і для її утвердження не потрібна допомога з боку будь-якої [філософської] школи. Окрім того, домінування шкіл веданти, починаючи з Рамануджі, у питаннях *бгакті* втратило свою актуальність» (там само: 54–55).

Поезія (*vāṇī*) Гіти Гарівамши вважається найдосконалішим методом для осягнення істинного знання (*pramāṇa*). Оскільки поезія ґрунтується на безпосередньому, чистому досвіді, вона сама себе обґрунтовує, і, як слова Вед, не потребує додаткового обґрунтування в інших книгах (там само: 57)²⁵.

У своїй класичній роботі *Шрі Гіта Гарівамша Госвами: сіддханта аур сахітья* (Śrī Hita Harivaṁśa Gosvāmī: Siddhānta Aur Sāhitya) Лалітачарана Госвами (Lalitācaraṇa Gosvāmī) розповідає, як поет-відданий Гарірама В'яса став послідовником Гіти Гарівамши. Почувши один єдиний вірш Шрі Гіти, В'яса вирушив до Вріндавана, щоб зустрітися з Гарівамшею. Він захотів обговорити священні тексти з цим святим, щоб розвіяти свої сумніви. Для цього В'яса привіз із собою багато книжок. За допомогою вірша Гіта Гарівамша розв'язав вузли у В'ясиному серці²⁶. У цьому вірші говорилося про те, що розуму не додаси однонаправленості, заплутуючи його багатьма священними текстами, а без однонаправленості – не буде щастя. Лише *према* до Ш'ямасундари (Śyāmasundara) (Крішни) може допомогти вибратись із пазурів часу, а її можна досягнути тільки завдяки

²⁴ Усі цитати з робіт Госвами наведені в перекладі з гінді.

²⁵ Див також: Snell, *The Eighty-four Hymns of Hita Harivaṁśa*, (1991: 2–3).

²⁶ Тут відбувається гра слів «*grantha*» («книжка», буквально «те, що між собою пов'язане») і «*granthī*» («вузол»). «Iske liye ve apne sāth anek granth bhī laye the kintu śrīhit harivaṁś ne ek pad ke dvārā unkī hṛday-granthiyorin ko khol diyā».

милості Його відданих. Почувши вірш, В'яса викинув свої книжки в річку Ямуну (Yamunā) і решту життя поклонявся відданим. Спираючись на цю історію, Госвами припускає, що «за допомогою обговорення можна всього лише утвердити певну філософську точку зору. Прему ж можна осягнути тільки за допомогою наповнених *премою* свідомості, діяльності і поезії» (там само: 56).

Цікаво відзначити паралелі і відмінності між цією історією і наверненням Сарвабгауми Бгаттачар'ї (Sārvabhauma Bhāṭṭacārya) у *Чайтанья-чандродая-натаці* (Caitanya-candrodaya-nāṭaka) Кавікарнапури (Kavikarṇapūra)²⁷. Сарвабгаума, який мешкав у Джаганнатха Пурі (Jagannātha Purī), славився своїми знаннями веданти і логіки (Dimock 1966: 16). Як і в історії з Пракашанандою, послідовники Чайтаньї попросили Магарабгу змінити розум ученого і повернути Сарвабгауму у вайшнавизм²⁸, оскільки самі були неспроможні цього зробити. Сарвабгаума скептично ставився до божественної природи Чайтаньї і відкидав аргументи відданих. Його більше турбувало те, що Чайтанья належав до нижчого, ніж він, ордену *санньясі* Бгараті (Bhāratī). Сарвабгаума взявся добровільно навчити Чайтанью веданти і реініціювати Його у вищий орден²⁹. Одного ранку Чайтанья, прийшовши до Сарвабгауми в кімнату, розбудив його і дав трохи запропонованої Джаганнатху їжі. Від цієї освяченої їжі з рук Чайтаньї серце Сарвабгауми одразу ж перемінилось, і в його тілі почались симптоматичні для *преми* зміни (sāttvika-vikāra)³⁰.

Але на цьому розповідь Карнапури не закінчується. Коли послідовники Чайтаньї вийшли з кімнати, Сарвабгаума заявив, що він повністю переконався у тому, що Чайтанья – це Сам Верховний Вішну. Чайтанья спочатку зникнув від почутого, але потім повернувся у бік присутніх і сказав: «Ага! Зараз я перевірю його серце!» Після чого запитав Сарвабгауму: «Пане, цитати з яких священних текстів Ви можете привести на підтве-

²⁷ Кавікарнапура був сином Шівананди Сени (Śivānanda Sena) й одним з найближчих бенгальських соратників Чайтаньї. У багатьох історіях Крішнадаसा слідує за Карнапурою і часто цитує написану ним на санскриті драму *Чайтанья-чандродая* (Caitanya-candrodaya).

²⁸ *Чайтанья-чандродая* 6 Акт, абзаци 49–50.

²⁹ Там само. 6.37–38.

³⁰ Там само. 6.59–60.

рдження сказаного?»³¹ У відповідь Сарвабгаума розпочав розлогий монолог, енергійно наводячи аргументи на користь головних аспектів теології Чайтаньї. За стилем і змістом його виступ є типовим для веданти і включає як етимологію поняття «Брагман» (Brahman)³², так і кілька характерних цитат з упанішад³³. Свою промову Сарвабгаума завершив таким твердженням: «Отже, суть Вед полягає у тому, що Крішна володіє блаженною формою»³⁴.

Як і в історії з Пракашанандою, ми бачимо той самий подвійний підхід до вивчення веданти: з одного боку чайтаньявайшнави визнають, що веданта є підґрунтям для *бгакті*, а з іншого – переконані у тому, що будь-яке вивчення веданти повинно привести в кінцевому результаті до *преми*. На відміну від традиції Радгаваллабги, осягнення *преми* не приводить до категоричного заперечення академічної освіти³⁵, радше відбувається переоцінка її ролі в світлі віднайдені відданим віри. Висновки веданти підпорядковуються досвіду *бгакті*.

Сампрадая Радгаваллабги – це приклад традиції *бгакті*, яка до кінця йде одним лише шляхом любові (*rāga-mārga*). У той час як традиція Чайтаньї у запереченні практики вивчення

³¹ (sva-gatam) aho idānīm asyāśayaḥ parīkṣanīyaḥ. (prakāśam) haṁho mahāśaya nirucyatām kasmāt śāstrārthaḥ (там само 6.66).

³² yasmin bhātvād atha bhṛmhanatvān-
mukhyārthavatte saviśeṣatāyām
ye nirviśeṣatvam udīrayanti
tenaiva tat sādhayituṁ samarthāḥ (там само: 6.67).

³³ У *Чайтанья-чарітамрті* Крішнадаса Кавірадж поглиблює захист вайшнавської філософії і висуває аргументи, як і в історії з Пракашанандою, у вигляді діалогу між Чайтаньею і Сарвабгаумою. Наприкінці дискусії Сарвабгаума переконується у божественній природі Чайтаньї і починає оспівувати ім'я Крішни, демонструючи екстатичні симптоми *преми*. Зі слів Крішнадаси ця дискусія відбулася за день до того, як Чайтанья приносить Сарвабгаумі *прасад*, скуштувавши який, той знову переживає екстатичні симптоми. Ці дві розповіді тим не менше узгоджуються між собою, оскільки у *Чайтанья-чандродаї* (як і у *Чайтанья-чарітамрті*) Чайтанья на початку погоджується на пропозицію Сарвабгауми обговорити з ним веданту. Завершення монолога Сарвабгауми, імовірно, і є результатом цього обговорення. В іншій важливій роботі Карнапури *Чайтанья-чарітамрті-магакав'я* (Caitanya-caritāmṛta-mahākāvya), опис цього випадку повністю узгоджується з описом Крішнадаси.

³⁴ ato mūrtānanda eva kṛṣṇa iti śāstrārthaḥ (*Чайтанья-чандродая* 6.72).

³⁵ Рупа Госвами говорить у *Бгакті-расамрті-сінду* (1.2.101):

śruti-smṛti-purāṇādi-pañcarātra-vidhiṁ vinā
aikāntikī harer bhaktir utpātāyuiva kalpate

Одне лише *бгакті*, що практикується без *шруті*, *сміті*, *пуран* і *панчаратри*, породжує тільки неспокій в суспільстві.

священних текстів так далеко не заходить, хоча повністю і не позбавлена тенденцій якомога далі дистанціювати себе від таких практик. Загальна антипатія до глибокого занурення у пошук знань є спільною рисою для різних традицій *бгакті* цього періоду і сампрадая Чайтаньї – не виняток. Таке неприйняття є фундаментальним і, по суті, закладене у самому визначенні *бгакті*. У *Бгакті-расамріта-сіндеу* Рупа Госвами так визначає найвищий рівень відданого служіння (*uttamā bhakti*): «Найвищий прояв відданості – це постійне віддане служіння Крішні, яке виконується у належний спосіб. Воно вільне від будь-яких інших бажань і не затьмарене знанням [*jñāna*] чи кармічною діяльністю [*karma*]»³⁶. Це визначення є «корінним віршем», з якого виводяться інші аспекти *бгакті*.

Для того, аби оцінити значення цього твердження, його варто порівняти з іншими визначеннями *бгакті*, які, поза сумнівом, були відомі Рупі Госвами. У *Шрібгауї* (*Śrībhāṣya*) Рамануджа дає таке визначення *бгакті* з погляду знання (*ведана*, *vedana*) і поклоніння (*упасана*, *upāsana*):

«Так було роз'яснено, що *ведана* (знання), про яку мовиться в усіх упанішадах, є таким же засобом для досягнення остаточного звільнення, як *упасана* (поклоніння) <...> *Ведана* (знання), яка є формою *упасани* (поклоніння), має характер непохитної пам'яті <...> Така непохитна пам'ять, у свою чергу, позначається словом *бгакті* (відданість)» (Rangacharya 1988: 15–17).

Хоча для Рамануджі у термінах *ведана*, *дг'яна* (*dhyāna* – роздуми, медитація), *упасана* (поклоніння), *дгрувасмріті* (*dhruvāsmṛti* – непохитна пам'ять) і *бгакті* один і той же референт³⁷, тим не менше, принаймні з погляду граматики, *бгакті* стоїть останньою у переліку³⁸. Ще виразніше цей момент представлений у Веданта Дешікі (*Vedānta Deśika*), коли той визначає

³⁶ anyābhilāṣitā-śūnyaṁ jñāna-karmādy-anāvṛtam
ānukūlyena kṛṣṇānu-śīlanam bhaktir uttamā (1.1.11)

³⁷Аналіз *бгакті* як *упасани* у шрі-вайшнавізмі (*Śrīvaiṣṇavism*) після Рамануджі див.: Clooney S.J., Francis X. For Bhakti is Synonymous with Upāsana: Rāmānuja's Understanding of Upāsana Particularly As Exemplified in the Commentaries on Tiruvāymoḷi. *Journal of Vaiṣṇava Studies* 6.1 (1998): 117-39.

³⁸Проблема полягає в тому, що упанішади не кажуть прямо про *бгакті*. Тому, щоб утвердити *бгакті* як прямий засіб для досягнення *мокуті*, його потрібно розглядати крізь призму понять «знання» та «поклоніння» (*Charī* 281).

бгакті через конкретизацію таких загальних понять, як *джняна* (знання) і *дг'яна* (медитація). На практиці *бгакті* – це етап кульмінації в процесі, який починається з *ведани* і поступово проходить стадії медитації, непохитного пам'ятання та споглядання Господа (Srinivasachari 1978: 284–285)³⁹.

Традиція Мадгви загострює цю діалектику і напряму зосереджує увагу на стосунках між знанням і відданим служінням. З-поміж інших альтернативних понять із упанішад перевага тут надається *джняні*. Мадгва трактує *джняну* і *бгакті* як різні, але тісно пов'язані сутності, без вагань підкреслюючи їхню взаємну необхідність. *Джняна* є як складовою⁴⁰, так і передумовою *бгакті* – «вічної, трансцендентної любові, якій передує *джняна*» (Sharma 1962: 296)⁴¹.

Наголос на *джняні*, як важливій складовій *бгакті*, спонукає Б. К. Г. Шарму протиставити *бгакті* Мадгви більш «чуттєвій і пристрасній» *бгакті*, яку ми віднаходимо в:

«окремих формах північно-індійського вайшнавизму Джаєдеви (Jayadeva), Чайтаньї і Валлабги (Vallabha) <...>, в яких любов до Бога ґрунтується на різноманітних ніжних почуттях аж до найсолодшого почуття подружньої любові, і де ми натрапляємо на багато патологічних симптомів любовного бажання, які були систематично розглянуті й описані в трактатах бенгальських вайшнавів. Однак у Мадгви концепція *бгакті* уникає таких емоційних ексцесів та ототожнювань і залишається на піднесеному інтелектуальному та духовному рівні непохитної філософської відданості Верховному Господові Всесвіту» (там само: 290).

Якщо з погляду Мадгви *бгакті* Чайтаньї схильне до «емоційних ексцесів», то з боку Чайтаньї – саме нестача емоційного наповнення є приводом для критики школи Мадгви. Цілком можливо, що саме через орієнтацію Мадгви на *джняну* в практиці *бгакті*, Чайтанья був не надто схильний до зустрічей з послідовниками Мадгви в Удупі (Uḍupī). Він сказав їм:

³⁹ vedanam dhyāna-viśrāntam dhyānam śrāntam dhruvā-smṛtau; sa ca dṛṣṭit- vamabhyeti dṛṣṭiḥ bhaktitvam icchati.

⁴⁰ jñānasya bhakti-bhāgavatvat bhaktir jñānam itīryate (*Anuyakhya*). Ця і подальші цитати з Мадгви узяті із: Sharma B. N. K. The Philosophy of Madhvācārya (1962: 294–296).

⁴¹ jñāna-pūrvah paraḥ sneho nityo bhaktir itīryate (*Магабгарата-татпар'я-нірняя*, Mahābhārata-tātparya-nirṇaya).

«Існує два типи людей, котрі позбавлені *бгакті*: ті, хто захоплюється кармічною діяльністю (*karmī*), і ті, хто прагнуть знання (*jñānī*). У вашій сампрадаї Я спостерігаю ознаки обох цих типів. Єдине достоїнство вашої сампрадаї – це те, що ви визнаєте реальність Господньої форми і переконані у тому, що Він – Верховний Господь»⁴².

Нас не цікавить тут те, наскільки обґрунтованою є така критика. Головне питання полягає у ставленні чайтанья-вайшнавів до *джняни* та у зв'язку між *джняною* та *бгакті* у традиції Чайтаньї. Ця проблема частково термінологічна, адже на таке слово як «*джняна*» накладаються асоціації і значення, які згодом застосовуються, де б це слово не зустрічалось. Зміст цього поняття часто визначають, вказуючи на те, чим воно не є. У чайтанья-вайшнавській літературі, наприклад, чисте *бгакті* протиставляється прагненню знання і теоретичним розмірковуванням. Оскільки часто саме терміном «*джняна*» користуються, щоб позначити таку діяльність, природно, що це слово набуло негативної репутації.

Що ж таке *джняна*? І чому занурення у неї є проблематичним для культивування відданого служіння? Звернімось знову до *Бгакті-расамріта-сіндгу*, трактату, з якого ми взяли визначення *бгакті*. У наступному розділі Рупа Госвами пише: «Знання і зречення є певною мірою корисними на початку для того, щоб вступити на шлях відданого служіння, але як практика відданого служіння, вони не є прийнятними»⁴³. Чому? «Святі люди вважають, що знання і зречення, зазвичай, приводять до затвердіння серця, у той час як віддане служіння за своєю природою є м'яким». У своєму коментарі Джіва пояснює, що в цьому випадку під знанням мається на увазі знання про Брагмана. Таке знання є трьох видів: знання про самого себе, знання про Все-

⁴² prabhu kahe, — karmī, jñānī, — dui bhakti-hīna
tomāra sampradāye dekhi sei dui cihna
sabe, eka guṇa dekhi tomāra sampradāye
satya-vigraha kari' īśvare karaha nīscaye (*Чайтанья-чарітамріта* 2.9.276–277)

⁴³ jñāna-vairāgyayor bhakti-praveśāyopayogitā
īśat prathamam eveti nāṅgatvam ucitaṁ tayoh
yad ubhe citta-kāṭhinyahetū prāyah satām mate
sukumāra-svabhāveyaṁ bhaktis tad dhetur īritā
(*Бгакті-расамріта-сіндгу* 1.2.248–249).

вишнього і знання про єдність індивідуальної душі зі Всевишнім. В останньому з перелічених видів цього знання простежується прямий зв'язок із не-дуальним знанням, якому вчить адвайта-веданта, і яке потрібно відкинути тим, хто обрав віддане служіння, бо воно руйнує можливість любовних стосунків між Господом і Його відданими. Інші два види знання є корисними для практики *бгакті* на початку, але навіть їх необхідно культивувати помірковано, бо від надмірного зосередження над спростуванням альтернативних точок зору затвердіє серце, а затверділе серце не дає скуштувати *расу* (*rasa*) – солодкий, інтенсивний досвід відданого служіння Крішні.

Ще однією проблемою, пов'язаною з прагненням опанувати *джняну*, є те, що кінцевою метою у цьому процесі зазвичай є звільнення, або ж *мокша*. Прагнення вивільнитись зі світу страждань є, по суті, егоїстичним бажанням, а будь-який різновид егоїзму шкідливий на шляху відданого служіння. Нагадаємо, що згідно з визначенням у чистому *бгакті* немає місця для «інших бажань, окрім бажання служити Крішні». У вайшнавській літературі ми часто чуємо голоси відданих, які звертаються до Господа: «Я не проти знову і знову народжуватися у цьому тлінному світі, поки у мене є можливість жити життям відданого Тобі служіння»⁴⁴. У знаменитому діалозі з Раманандою Раєм (Rāmānanda Rāya) у Південній Індії, Чайтанья запитав: «Куди прямують ті, хто бажає звільнення?» Відповідь Рамананди була рішучою:

«Ворони, які нічого не знають про *расу*, смочуть (гіркий) плід *німба* – *джняну*. Але зозулі, які знайомі з *расою*, їдять паростки *манго* – *прему*. Нещасні *джняні* куштують суху *джняну*. Ті ж, кому пощастило, п'ють нектар *преми* до Крішні»⁴⁵.

Таким чином, ми нарахували три причини, які роблять культивування *джняни* проблематичним для практики відданого служіння: за своїм змістом вона стає на бік не-дуалізму, при її

⁴⁴ Див., наприклад, четвертий вірш *Шікшатаки* Шрі Чайтаньї (*Чайтанья-чарітамрїта* 3.20.29) або *Мукунда-мала-стотру* (Mukunda-mālā-stotra) Кулашекхари Альвара (Kulaśekhara Alvar), вірш 4 і 5.

⁴⁵ arasa-jña kāka cūṣe jñāna-nimba-phale
rasa-jña kokila khāya premāmra-mukule
abhāgiyā jñānī āsvādaye śuṣka jñāna
kṛṣṇa-premāmṛta pāna kare bhāgyavān (*Чайтанья-чарітамрїта* 2.8.258–259).

застосуванні затвердіває серце, а її мета – звільнення. Якщо ми проаналізуємо історії про навернення Пракашананди і Сарвабгауми, то ясно побачимо усі ці три моменти: вони обидва були адвайтистами, обидва не змогли оцінити радісне *бгакті* Чайтаньї через своє занурення в опанування веданти, і обидва неправильно розуміли істинну мету своєї ерудиції. Будь-який з цих недоліків може перешкодити зростанню чистого *бгакті*.

Водночас нічого ще не було сказано про «позитивну» *джняну* – тобто знання, позбавлене будь-яких із вищезгаданих ознак, і яке не породжує шкідливі для *бгакті* наслідки. Таке знання дійсно рекомендовано культивувати, а для початківців на шляху відданого служіння воно навіть вважається необхідним. Знання відкриває тим, хто став на шлях *бгакті*, їх вічну природу слуг Крішни, робить їх практику відданого служіння стабільною і, врешті, спрямовує до кінцевої мети – *преми*. Саме такою *джняною* Чайтаньа скористався, щоб переконати Пракашананду і Сарвабгауму, і саме її Сарвабгаума представив, виступаючи перед відданими. За словами Рупи Госвами, сильна віра, яка ґрунтується на виваженій аргументації та досконалому знанні священних текстів, є головною ознакою відданого першого класу. Відданий другого класу – це той, хто володіє твердою вірою, але кому бракує обізнаності зі священними текстами, і хто не в змозі привести вагомих аргументів⁴⁶.

Дійсно, якщо повернутись до визначення чистого *бгакті*, яке наводиться у *Бгакті-расамріта-сіндгу*, ми побачимо, що, насправді, знанню є місце у відданому служінні. Стосунки між *бгакті* і *джняною* характеризуються терміном «анавріта» (*anāvṛta*). Знанням не можна затемнювати або покривати віддане служіння, тобто знання не повинно стояти над відданим служінням або ж передувати йому. Водночас це зовсім не заважає знанню бути фундаментом чи підготовчою стадією для *бгакті*. Джіва Госвами чітко зазначає цей момент у своєму коментарі, докладно пояснюючи, який саме тип знання відкидається: «Під *джняною* тут мається на увазі дослідження недиференційованого Брагмана, а не об'єкта поклоніння, знання про який, безумов-

⁴⁶ *Бгакті-расамріта-сіндгу* 1.2.17–18.

но, потрібне»⁴⁷. Знову перешкодою відданому служінню виступає знання адвайтистів. Інші два види *джяни*, описані вище, є необхідними для плекання *бгакті*. Ті, хто практикують віддане служіння, повинні володіти знанням про себе та Господа, а також про *різницю* між собою та Всевишнім. Таке знання створює сприятливе підґрунтя для любовних стосунків.

Цей момент розкривається в одній історії з *Чайтанья-чарітамрیتی*. В Пурі Сварупа Дамодара (Svarūpa Dāmodara) входив до тісного кола наближених до Чайтаньї відданих. Йому було довірено перевіряти усі книги перед тим, як їх зачитували Магапрабгу. Одного разу до Пурі прибув брагман (*brāhmaṇa*) із виставою, яку він написав про життя Чайтаньї. Місцевим відданим вистава сподобалась, і Чайтанья також захотів її почути, однак Сварупа Дамодара брагману відмовив:

«У висловлюваннях будь-якого звичайного поета є *расабгаса* (*rasābhāsa*)⁴⁸. Яка радість у тому, щоб вислуховувати твердження, що суперечать висновкам [*бгакті*] <...> Той, хто не знає граматики [*vyākaraṇa*], той, хто не знає літературних прийомів для оздоблення тексту [*alankāra*], той, хто не знає принципів драматургії [*nāṭakālaṅkāra*]⁴⁹, той, хто не знає, як описати ігри Крішни, той – приречений. Ще складніше [описати] діяння Чайтаньї»⁵⁰.

⁴⁷ jñānam atra nirbheda-brahmānusandhānaṁ na tu bhajanīyatvānusandhānam api tasyāvaśyāpekṣanīyatvāt (*Дурґама-санґамані* (Durgama-saṅgamaṁ) 1.1.11).

⁴⁸ «Расабгаса» (*rasābhāsa*) – видимість раси, коли та фактично відсутня. Рупа Госвами докладно обговорює це поняття у *Бгакті-расамрїта-сіндху* 9.4.

⁴⁹ Навіть побіжний огляд ранньої літератури чайтанья-вайшнавізму показує, що вивчення цих предметів не тільки заохочувалось, а і ставилось майже як вимога перед відданими. Такі тексти, як *Саманья-бірудавалі-лакшана* (Sāmānya-birudāvalī-lakṣa) і *Натака-чандоріка* (Nāṭaka-candrikā) Рупи Госвами; *Аланкара-каустубга* (Alaṅkāra-kaustubha) Кавікарнапури; *Чанму-лакшана* (Cāmrū-lakṣaṇa) Джіві Госвами; *Кав'я-каустубга* (Kāvya-kaustubha) і *Сагітья-каумуді* (Sāhitya-kaumudī) Баладеві Відьябгушани (Baladeva Vidyābhūṣaṇa) – це приклади праць, чис головне завдання полягало у тому, аби описувати теорію літератури. Якщо ми додамо до цього списку праці, написані строго за правилами літературної теорії, ми побачимо, що досвід *раси* має потенціал включати в себе більше ученості, ніж може здатись на перший погляд.

⁵⁰ 'yadvā-tadvā' kavira vākye haya 'rasābhāsa'
siddhānta-viruddha śunite nā haya ullāsa (*Чайтанья-чарітамрїта* 3.5.102).
'vyākaraṇa' nāhi jāne, nā jāne 'alankāra'
'nāṭakālaṅkāra' jñāna nāhika yāhāra
kṛṣṇa-līlā varṇite nā jāne sei chāra
viśeṣe durgama ei caitanya-vihāra (*Чайтанья-чарітамрїта* 5.104–105).

Але віддані наполягали далі і Сварупа нарешті погодився послухати. Поет не встиг навіть до кінця прочитати вступний вірш, як Сварупа Дамодара уже дорікнув йому. Поет зобразив Чайтанью як душу, що належала тілу Джаганнатхи (Божество в храмі у місті Пурі), тим самим допустивши дві грубі помилки: він прирівняв Джаганнатху до інертного матеріального тіла і припустив, що Чайтанья приймає матеріальне тіло як звичайна жива істота. Обидві точки зору є неприйнятними для чайтаньявайшнавів, котрі сприймають і Чайтанью, і Джаганнатху як повністю незалежного Верховного Господа, не оскверненого матерією. Цитуючи уривки різних священних писань, Сварупа Дамодара пояснив глядачам різницю між живими істотами і Верховним Господом та відсутність різниці між Ним і Його тілом. Поету стало соромно за своєю помилку і Сварупа порадив йому вивчати *Бгагавата Пурану* у колі вайшнавів, щоб зрозуміти істинні висновки із вчення про *бгакті*: «Тоді Ваша освіченість досягне успіху». Послання історії зрозуміле. *Джняна* корисна, але тільки тоді, коли вона служить основою для практики *бгакті* і веде до бажаної мети – невмотивованої любові до Крішни.

Бгагавата Пурана як посередник

Ми побачили, що довкола ведантичного дискурсу в традиції Чайтаньї існує певне напруження, яке особливо простежується у працях сучасників Джіви Госвами та представників попереднього покоління. Головний виклик полягав у тому, щоб виправдати вивчення корпусу ведантичних текстів на тлі «солодшої» альтернативи – розповідей і коментарів про сповнені расою розваги Крішни. Одним із варіантів виходу із ситуації було перетворення самого процесу навчання на засіб, тобто наповнення сухої ученості «соком» раси.

Як перший представник своєї традиції, котрий увійшов до сфери ведантичного дискурсу, Джіва, поза сумнівом, усвідомлював усі пов'язані з цим кроком труднощі і глибоко переймався пошуком шляхів, як ці труднощі подолати. Санскритська граматика Джіви *Гарі-намамріта-в'якарана* (Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇa) яскраво свідчить, наскільки важливо для її автора

було поєднати ученість із *расою*. Як видно з назви трактату, його мета – донести нектар імен Крішні учневі за допомогою вивчення граматики. Джіва замінює звичну технічну термінологію (*saṁjñā*) і ключові літери (*anubandha*) з граматики Паніні (*Pāṇini*) іменами Крішні. У результаті *сутри* стають рядками імен Крішні, які до того ж часто мають подвійний теологічний смисл⁵¹. У віршах, з яких починається його підручник, Джіва пише:

«Ті, хто шукає життя в пустелі граматики, завжди натрапляють на неприємності та перешкоди. Нехай вони п'ють цей нектар імен Крішні (*harināmāmṛta*) і занурюються у нього сотні разів. Вклоняючись із *бгакті* перед солодким Шрі Харі, жителі Вріндавана можуть пити цю граматику і *расу* нектару імен Крішні»⁵².

У цьому фрагменті Джіва чітко обґрунтовує для чого писати підручники граматики. Завдяки іменам Крішні надто сухий предмет стає солодким, і книга Джіви уможливорює дегустації *раси* через граматику. На початку розділу, присвяченого правилам мелодійного поєднання звуків (*sandgi*, *sandhi*), Джіва звертається з молитовним проханням: «Сповнений щастям я починаю цю свою працю, присвячену *sandgi*. Нехай вона приведе до *sandgi* (поєднання) мого розуму з лотосними стопами Крішні»⁵³. Цей вірш не просто гра зі словом «*sandgi*». Джіва Госвами водночас і обґрунтовує, і дає поштовх для написання (та вивчення) правил мелодійного поєднання.

Обґрунтування такого характеру мало б стати і передумовою для вивчення веданти. У Джіви Госвами не було готового

⁵¹ «Приклад *сутри*, що містить два значення (граматичне і духовне): *saṁsārasya haraś cīti* означає: "Закінчення слова відкидається перед суфіксами з [ч]" або "Наше матеріальне існування (*saṁsāra*) наближається до завершення (*hara*), коли ми плакаємо духовне знання (*cīti*)" (Kretschmer 19). Згідно з Вріндаваною Дасом Тхакурором (*Vṛndāvana Dāsa Ṭhākura*) і Крішнадасою Кавіраджем, Чайтанья саме таким чином вивчав граматику, коли жив у Навадвіпі як домогосподар. (Див. *Чайтанья-бгаватата* 2.1.321–325 і *Чайтанья-чарітамрिता* 1.13.28–29).

⁵² *vyākaraṇe maruṇī-vṛti jīvana-lubdhāḥ sadāgha-saṁvighnāḥ hari-nāmāmṛtam etat pibantu satadhāvagāhantām* (вірш 3)
srī-harim madhuraṁ natvā hari-nāmāmṛtam rasam
vyākaraṇam ca tad bhaktiā pibantu vraja-vāsinaḥ (вірш 4)

⁵³ *yad idam sandhi-nirmāṇam varṇānam ārabhe mudā tena me kṛṣṇa-pādābje manaḥ-sandhir vidhīyatām*
(перший вірш *Сандгі-пракарани* (*sandhi-prakarana*))

набору аргументів, адже в його традиції систематично веданту ще ніхто не тлумачив. З погляду естетики відданого служіння веданта могла видатись надто сухим предметом, як ми мали змогу переконатись на прикладі історій із Радгаваллабгою і Чайтаньєю. Тому головне завдання Джіви полягало у тому, аби залучити веданту до служіння *расі* так, щоб від веданти учня можна було привести до *раси*.

Але, щоб прокласти веданті дорогу до чайтаньявайшнавизму, потрібно було щось більше, ніж проста «расифікація». Із часів Шанкари, щоб увійти до сфери дискурсу веданти, найефективнішим та безпосереднім засобом вважалось написати коментар на *Браhma-сутру*. В *сампрадаях* коментар до *Браhma-сутри* функціонував як чіткий виклад власної філософської доктрини не тільки для послідовників, а і для представників інших шкіл. Коментар був полемічним інструментом, який забезпечував школі місце на теологічній мапі упанішад. Для послідовників Чайтаньї цей стандартний засіб для входу до сфери веданти був недоступним, адже природним коментарем до *Браhma-сутри* Чайтанья вважав *Бгагавата Пурану*, яку сам автор, Бадараяна В'яса (Bādarāyaṇa Vyāsa), написав у зрілому періоді творчості⁵⁴. У бесіді з Пракашанандою Сарасваті Чайтанья наводить докази для цього твердження:

[З *Гаруда-пурани*.:] «Ця *Бгагавата Пурана* є смыслом *Браhma-сутри*, і вона ж визначає смысл *Магабгарати*, також вона є коментарем до мантри *Гаятрі* (Gāyatrī)⁵⁵ і наповнена смисловими значеннями з Вед. Серед пуран *Бгагавата* нагадує *Самаведу*⁵⁶, про що було безпосередньо сказано Бгагаваном <...>⁵⁷.

⁵⁴ ataeva bhāgavata — sūtrera 'artha'-rūpa
niḥa-kṛta sūtrera niḥa-'bhāṣya'-svarūpa (*Чайтанья-чарітамріті* 2.25.142)

⁵⁵ *Гаятрі* або *Гаятрі-мантра* – відома ведійська мантра із *Ріг-веди* (3.62.10.). (*Прим. перек.*).

⁵⁶ *Самаведа* – одна з чотирьох Вед. (*Прим. перек.*).

⁵⁷ artho 'yaṁ brahma-sūtrāṇāṁ bhāratārtha-viniṣṭayaḥ
gāyatrī-bhāṣya-rūpo 'sau vedārtha-paribr̥hitaḥ
purāṇānāṁ sāma-rūpaḥsākṣād-bhagavatoditaḥ

(цей вірш приписується *Гаруда пурані*, про що згадується у *Бгагавата-тантра-я-нірнай* (Bhāgavata-tātraparā-niṣṭaya) 1.1.1. Мадгви. Він цитується у *Чайтанья-чарітамріті* 2.25.143).

[З *Бгагавати*] «Суть суті усіх Вед та історичних оповідей сконцентрована у *Бгагаваті*⁵⁸. <...> Тому осмислюй *Бгагавату*. Завдяки цьому ти досягнеш справжньої суті *супт* і *шруті*»⁵⁹.

Будь-який інший, пізніше написаний людьми коментар до *Браhma-суптри*, відповідно, є зайвим, а якщо не зайвим, то в кращому разі, він може тільки проливати світло на смисл *Бгагавати*. Тому *сампрадая* Чайтаньї свій перший повний коментар до *Браhma-суптри* отримала лише за часів Баладеви Відьябгушани на початку XVIII ст.

Те, що здавалось обмеженням, виявилось прихованим благом. Залежність від *Бгагавати*, яка обмежувала можливості для коментування, стала фундаментом для взаємодії з ведантою. *Бгагавата* розглядається як першоджерело *раси* і найважливіший священний текст, адже її головна мета полягає у тому, щоб розповісти про діяння (*līla*) Крішні, котрий є уособленням всієї *раси* (*akhīla-rasāmṛta-mūrti*). Тому будь-які філософські роздуми, що базуються на Пурані і поглиблюють розуміння її тексту, є цілком виправданими. Таким чином, *Бгагавата* служить мостом між світом *раси* і *джняни*, поєднуючи емоційний й інтелектуальний аспекти, спаюючи разом *бгакті* з ведантою та переплітаючи історії про віддане служіння з філософськими роздумами. Багаті на *расу* історії *Бгагавати* про діяння Крішні встановлюють рамки, в межах яких виправданим буде схоластичне обговорення. Засновуючи свій ведантичний дискурс на *Бгагаваті*, Джіва Госвами не тільки актуалізував коментаторський потенціал Пурани, а й забезпечив для ведантичної думки прийнятне місце у своїй традиції.

Небезпідставним буде твердження про те, що роль теологічного посередника для *Бгагавати* є фундаментальною, вплетеною у саму тканину тексту. Наприклад, Фрідгельм Гарді простежує в Пурані відображення безлічі релігійних і соціальних конфліктів, що були поширені у Південній Індії: напруження між північно-санскритською і південно-гамільською традиціями, між ортодоксальним брагманізмом (*brāhmaṇism*) і вайшнаві-

⁵⁸ sarva-vedetihāsānām sārām sārām samuddhṛtam

(*Бгагавата* 1.3.41, цитується у *Чайтанья-чарітампіті* 2.25.145)

⁵⁹ ataeva bhāgavata karaha vicāra

ihā haite pābe sūtra-śrutira artha-sāra (Чайтанья-чарітампіта 2.25.153).

змом панчатри (Pāñcarātric Vaiṣṇavism), між моністичною і дуалістичною теологіями, а також між єдністю і відмінністю, як засадничими принципами взаємин між Богом та людиною. Однак для нас найцікавішою є діалектика між стриманим інтелектуалізмом філософії веданти й емоційним, екстатичним *бгакті*, яке є типовим для *Бгагавати*⁶⁰.

«Це найдраматичніший момент у *Бгагавата Пурані*: з одного боку, емоційне *бгакті* відображає типово тамільську спадщину у південному вайшнавізмі, а з іншого боку, саме *бгакті* найскладніше примирити з ідеологією веданти, особливо з адвайта-ведантою⁶¹. <...> Важко уявити, ким міг бути автор, який підтримував у собі неймовірну напруженість між інтенсивною емоційністю і моністичним та теїстичним ілюзіонізмом. Тим не менш, ця громіздка, як нам може здатись, споруда містить у собі стимули та джерела для натхнення, які залишались дієвими у подальші тисячі років» (Hardy 1983: 497, 541).

Дивовижна здатність *Бгагавати* утримувати і примирювати між собою філософію веданти та емоційність *бгакті*, є помітною вже в її перших віршах. *Бгагавата* починається з медитації на Верховну Істину (satyaṁ param), що описується мовою веданти. Насичений та складний для розуміння вірш нагадує рядок метрично організованих *супт*. У вірші використовується довгий розмір шардула-вікрідітам (śārdūla-vikṛīditam), що вказує на поетичний характер Пурани⁶²:

⁶⁰ Наприклад, див.: 11.14.24:

vag gadgāda dravate yasya cittam
rudaty abhīkṣṇam hasati kvacic ca
vilajja udgāyati nṛtyate ca
mad-bhakti-yukto bhuvanām punāti

«Відданий, чия мова іноді збивається, чие серце тане, хто постійно плаче, а іноді сміється, хто відчуває сором і голосно кричить, а потім танцює, – відданий, що у такий спосіб виражає Мені своє віддане служіння, очищує весь Всесвіт» (переклад на англійську Bhaktivedanta Book Trust)

⁶¹ У той час як Гарді вважає, що *Бгагавата* – це реакція на крайній ілюзіонізм адвайта-веданти, Шерідан не погоджується: «Шанкара та його філософія не були відомі [*Бгагавата Пурані*] і на неї не вплинули <...> За своїм типом не-дуалізм *Бгагавати* відноситься до бгеда-абгеда (bhedābheda) або вішішта-адвайти (viśiṣṭādvaita), відмінності у тотожності або ж атрибутивного не-дуалізму» (1994: 54).

⁶² janmādy asya yato 'nvayād itarataś cārtheṣv abhijñāḥ svarāṭ
tene brahma hṛdā ya ādi-kavaye muhyanti yat sūrayaḥ
tejo-vāri-mṛdām yathā vinimayo yatra tri-sargo 'mṛṣā

«Медитуймо ж на Верховну Істину, від якої походить створення і т.д. цього (всесвіту), про що можна дійти висновку з огляду на позитивну та негативну супутність (saccompanyance) у речах; хто є всезнаючим та самосейним; хто проявив Веди у серці першого мудреця; хто спантеличує богів; у кому нехйбним є тричленне розгортання світу⁶³, як кругообіг вогню, води і землі; хто завдяки власній могутності ніколи не впадає в ілюзію».

Перші слова цього вірша узяті з *Брагма-сутри*: «janmādy asya yataḥ», а останнє слово «dhīmahī» відсилає до *Гаятри*. Установивши такі зв'язки з іншими писаннями, у наступному вірші *Бгагавата* утврдує свою значущість та неперевершеність:

«Позбавлений обману, найвищий обов'язок добродійних людей, вільних від задрості, знаходиться у *Шрїмад-Бгагаватам*, яку було укладено великим мудрецем. Предмет, що його можна тут пізнати, є непідробним і дарує благоденство, руйнуючи три види страждань. Навіщо потрібні інші писання? Ті з благочестивих людей, хто захоче почути цю *Бгагавату*, одразу ж, без зволікань заповняють Господа у своєму серці»⁶⁴.

Згідно зі Шрїдгарою Свамї, цей вірш показує, що *Бгагавата* роз'яснює справжнє значення усіх священних писань, включно з тими їх розділами, що присвячені дії (karma), знанню (jñāna) і поклонінню (upāsana або devatā), і тому їх перевершує⁶⁵. У вірші також йдеться про кваліфікацію, необхідну для того, аби слухати *Бгагавату*: людина має бути криті (kṛtī), тобто тим, хто нагромадив заслуги⁶⁶.

dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakaṁ satyaṁ paraṁ dhīmahī

(Переклад на англійську Sheridan 1994: 51–52)

⁶³ Фраза «tri-sargomīṣā» є двозначною, адже її можна прочитати і як «tri-sargaḥ amīṣā», і як «tri-sargaḥ mīṣā», при цьому значення в обох випадках будуть протилежними. І Шрїдгара, і Джїва обирають перший варіант прочитання («справжнім є трояке розгортання світу»).

⁶⁴ dharmah projjhita-kaitavo 'tra paramo nirmatsarāṇām satāṁ vedyam vāstavam atra vastu śivadam tāpa-trayonmūlanam śrīmad-bhāgavate mahā-muni-kṛte kim vā parair īśvaraḥ sadyo hṛdy avarudhyate 'tra kṛtibhiḥ śūśrūṣubhis tat-kṣaṇāt

⁶⁵ idānīm śrotṛ-pravartanāya śrī-bhāgavatasya kāṇḍa-traya-viśayebhyaḥ sarva-śāstrebyaḥ śraīṣṭhyaṁ darśayati. . . . tasmād atra kāṇḍa-trayārthasyāpi yathāvat pratipādanād idam eva sarva-śāstrebyaḥ śreṣṭham, ato nityam etad eva śrotavyam iti bhāvaḥ.

(*Бгагавата-дїніка*, коментар на *Бгагавата Пурану* 1.1.2)

⁶⁶ idam eva tarhi kim iti sarve na śrṇvanti tatrāha—kṛtibhir iti. śravaṇecchā tu punyair vinā notpadyata ity arthaḥ.

Зміцнивши свої позиції у традиції веданти і зарекомендувавши себе при цьому, як найкращий її ретранслятор, *Бгагавата* відразу ж змінює тему і переходить до смакування раси:

«Стиглий плід ведійського дерева бажань містить нектар із вуст Шуки. О знавці раси (*rasika*) і ті, що смакуєте її (*bhāvuka*), у цьому світі! Пийте знову і знову це джерело раси – *Бгагавату!*»⁶⁷

Фраза «*nigama-kalpa-taror phalam*», тобто «плід ведійського дерева бажань», встановлює зв'язок між цим віршем і двома попередніми. *Бгагавата* містить в собі не тільки значення Вед і веданти, вона є ще й очікуваною винагородою для цієї традиції. Як кульмінацією росту дерева є його плоди, так і Веди та веданта досягають досконалості з куштуванням *раси*, що міститься у *Бгагаваті*.

Такий же перехід від веданти до *раси* можна простежити і у ставленні до веданти, яке було у Чайтаньї, а також у наведених нами біографічних історіях про навернення. Звертаючись у вірші до знавців *раси* (*rasika*) і тих, хто її смакує (*бгавука*, *bhāvuka*), «*Бгагавата*» ототожнює цих людей із тими, хто воістину куштує плід ведійського знання, і тим самим проголошує, що саме вони є найкращими серед послідовників веданти. Пракашананда критикував Чайтанью за те, що Той знався з «бгавуками» (сентименталістами). Проте у контексті *Бгагавати* така критика не виглядає образливою.

Таким чином, *Бгагавата Пурана* стає підґрунтям ведантичного дискурсу у чайтанья-вайшнавізмі, легітимізуючи як веданту в очах цієї традиції, так і саму традицію в очах ведантистів з інших шкіл. Як міст із двостороннім рухом, *Бгагавата* сприяє спілкуванню чайтанья-вайшнавів зі світом веданти і привносить специфіку веданти у чайтанья-вайшнавизм. У наступному розділі ми покажемо, як Джіва Госвами будує цей міст у *Бгагавата-сандарбі*, спираючись на теологічні ідеї з *Бгагавата Пурани*.

⁶⁷ *nigama-kalpa-taror galitaṁ phalaṁ
śuka-mukhād amṛta-drava-saṁyutam
pibata bhāgavataṁ rasam ālayam
muhur aho rasikā bhuvī bhāvukāḥ*

2. Герменевтика чайтанья-вайшнавiзму

Бгагаван

В тому, що Джiва Госвами помещає *Бгагавата Пурану* в центр свого коментаря на Веданту немає нічого дивного, якщо зважити на виняткову роль, яку *Бгагавата Пурана* відiграє в чайтанья-вайшнавiзмі. В цій книзі нас цікавитиме останній, 105-ий розділ *Параматма-сандарбги* під назвою *Чатухсупрі Тiка* (Catuḥsūtrī Tīkā). Пишучи цей розділ, Джiва Госвами ставить собі за мету не так прокоментувати *Брагма-сутру*, як прояснити значення самої *Бгагавата Пурани*. У цьому полягає ціль усієї *Бгагавата-сандарбги* і у 105-му розділі її автор ні на крок від цієї цілі не відходить. Джiва чітко зазначає з самого початку розділу:

«В троїстому проявленні (що складається з Брагмана, Параматми та Бгагавана) верховенство належить першому проявленню, Шрі Бгагавану. Велична Пурана своїм іменем, Шрі Бгагавата, завдячує тому, що дає нам вчення про нього [Бгагавана]. (У священних писаннях) сказано, що "ця Пурана, що її називають Бгагавата, рівна Веді". Основне значення Бгагавати буде під різними кутами розглянуто відповідно до шести показників [tātparyā-līṅga]».

Головне завдання, яке перед собою ставить автор полягає в тому, щоб продемонструвати, що Бгагаван, властивості котрого описані в другій сандарбзі (*Бгагават-сандарбі*), є кінцевою метою та головною темою *Бгагавата Пурани*. Тому, у певному сенсі, 105-ий розділ можна розглядати просто як спробу ще раз підсилити аргумент, який уже фігурував у попередніх трьох сандарбгах, аргумент про те, що *Бгагавата* є найдосконалішим засобом для здобуття істинного знання (pramāṇa), а Бгагаван є її головною темою.

Такий висновок може на перший погляд видатись очевидним, а аргументація – тавтологічною. Врешті решт, слово «Бгагавата» безпосередньо походить від слова «Бгагаван» і буквально означає «той (текст), що має відношення до Бгагавана». Коли Джiва Госвами стверджує, що «ця велична Пурана носить ім'я

Шрі Бгагавата через те, що дає нам вчення про нього (Бгагавана)», він не просто розтлумачує нам основи санскритської граматики. Те, що головною темою настанов *Пурани* є Бгагаван не може викликати серйозних заперечень.

Однак, смисл тези Джіви одразу ж стане явним, якщо врахувати те, що в літературі вайшнавів Гаудії термін «Бгагаван» вживається у специфічному значенні. В санскриті слово «Бгагаван» (славетний) часто є просто ввічливим зверненням до Бога або святого. Проте кожному, хто ознайомився з першими трьома сандарбгами Джіви Госвами, відомо, що Джіва вкладає в це слово досить конкретний і далеко не тривіальний смисл. Визначення Бгагавану Джіва Госвами дає в кінці *Бгагават-сандарбги*. Місце в тексті та всеосяжність цього визначення вказують на те, що воно є тим твердженням, яке підсумовує всю сандарбгу:

«Той, хто є самою формою існування, сповнений свідомості та блаженства; хто має незбагненні, різноманітні та безмежні енергії, які походять від Його природи; хто є океаном безмежних, взаємосуперечливих якостей, у котрому все є істинним (і властивість, і Той, кому вона належить, відсутність відмінностей і їх різноманітність, безформенність і форма, всюдисущість і сконцентрованість [madhyamatva]); чия прекрасна форма відмінна від тонких та грубих істот, самосяйний і Той, хто повністю складається з власної природи; у кого є безмежна кількість форм, що проявляються через Його головну форму, Бгагавана; Той, чию ліву сторону прикрашає Лакшмі (Lakṣmī), проявлення Його особистої енергії, що (ідеально) підходить Його особистій формі; хто проживає у власній обителі разом зі своїми супутниками, яким дана форма, що є особливим проявленням Його власної краси; хто дивує атмарам (ātmārāma) (тих, хто черпає насолоду у самих собі) своїми дивовижними властивостями та іграми і т.д., в яких проявляється його особиста енергія; чий блиск проявлений у формі реальності Брагмана; хто є єдиним притулком та зосередженням життя для своєї межової енергії, живих істот (jīva); володар енергії, всього лише відображенням якої є

гуни [guṇa] матеріальної природи, проявлені в безмежному феноменальному світі, – Той є Бгагаваном»⁶⁸.

Це визначення охоплює всі основні теми, яких торкається *Бгагават-сандарбга*: теми форм, властивостей, обителі та супутників Господа, його трьох енергій (*шакті*, śakti) і незбагненної, трансцендентної природи. У такому значенні слово «Бгагаван» вміщає у собі всю онтологію чайтанья-вайшнавів. Тому, доводячи, що Бгагаван є головною темою *Бгагавата Пурани*, можна заодно показати, що *Бгагавата* є чайтанья-вайшнавським текстом, і утвердити на основі *Бгагавата Пурани* чайтанья-вайшнавську теологію.

Ключем для розуміння чайтанья-вайшнавського поняття Бгагавана є вірш із другого розділу першої книги *Бгагавати*:

vadanti tat tattva-vidas tattvaṁ yaj jñānam advayam
brahmeti paramātmēti bhagavan iti śabdyate

«Ті, хто знає Реальність, стверджують, що Реальність є недуальною свідомістю, яку називають Брагманом, Параматмою та Бгагаваном» (1.2.11).

Цей текст настільки часто цитують та коментують в літературі Гаудії⁶⁹, що деякі з авторів лише в ньому і бачать відправну точку для теорії чайтанья-вайшнавів про троїстого Господа. Хоч сама теорія, а особливо поняття Бгагавана, ґрунтуються на значно ширшому розумінні *Бгагавата Пурани*⁷⁰, є декілька при-

⁶⁸ tad evaṁ sac-cid-ānandaika-rūpaḥ svarūpa-bhūtacintya-vicitrānanta-śakti-yukto dharmatva eva dharmitvaṁ nirbhedatva eva nana-bhedavattvam arūpitva eva rūpit-vaṁ vyūpakatva eva madhyamatvaṁ satyam evety ādi-paraspara-viruddhānanta-guṇa-nidhiḥ sthūla-sūkṣma-vilakṣaṇa-sva-prakāśākhaṇḍa-sva-svarūpa-bhūta-śrī-vigrahas tathā-bhūta-bhagavad-ākhyamukhyaika-vigraha-vyañjita-tādṛśānanta -vigrahas tādṛśa-svānurūpa-śaktyāvīrbhāva-lakṣaṇa-lakṣmī-rañjita-vām-aṁśāḥ sva-prabhā-viśeṣakara-paricchada-parikara-nija-dhāmasu virājamānā-kāraḥ svarūpa-śakti-vilāsa-lakṣaṇa-adbhuta-guṇa-līlādi-camatkārītātmarāmādi-gaṇo nija-sāmānya-prakāśākāra-brahma-tattvo nijāśayaika-jīvana-jīvākhyataṣṭha-śaktir ananta-prapañca-vyañjita-svābhāsa-śakti-guṇo bhagavān iti.

(*Бгагават-сандарбга* 100)

⁶⁹ Цей вірш шість разів обговорюється в *Чайтанья-чарітамрті* та понад сто разів у творах Бгактіведанти Свами Прабгупади, сучасного проповідника чайтанья-вайшнавів.

⁷⁰ В *Бгагавата-сандарбзі*, щоб утвердити поняття троїстого Господа та верховенство Бгагавана, Джіва Госвами збирає в одному місці та коментує цілу низку віршів із *Бгагавата Пурани*. Таку ж спробу він робить і в 105-му розділі *Параматма-сандарбзі*, аналізуючи шість показників значення (tāparāya-līṅga) за допомогою віршів із різних частин *Бгагавати*.

чин, через які цей вірш все ж посідає визначальне місце в теології чайтанья-вайшнавів.

По-перше, щоб утвердити поняття Бгагавана в чайтанья-вайшнавському розумінні цього слова, необхідно спочатку ввести розрізнення між Бгагаваном та іншими звичними концепціями Бога, як от концепція внутрішнього контролюючого (*антар'ямі*, antaryāmi) та концепція наддуші (*параматма*, paramātmā). Зіставляючи три різні назви Бога (Брагман, Параматма та Бгагаван) в одному рядку, вірш із Бгагавати відкриває екзегетичний простір, щоб провести таке розрізнення. Якщо б не було причин, які можна було б обдумати перш за все порізно, невже в *Пурани* ці три імені підряд би згадувались і стверджувалось би, що вони є «не-дуальною Реальністю»?

Джівна визнає той факт, що ці три поняття часто взаємозаміно використовуються в писаннях, і що *Бгагавата* згадує про них у цьому вірші, щоб підкреслити їхню першочергову значущість⁷¹. Підбір понять при цьому не є випадковим. У тексті не-дуальна Реальність не ототожнюється, наприклад, із живою істотою (*джівною*, jīva). Не є випадковим і порядок, в якому розташовані ці поняття. *Бгагавата Пурана* вказує на ієрархію, що існує між Брагманом, Параматмою та Бгагаваном залежно від ступеня одкровення. Повним проявленням не-дуальної Реальності є Бгагаван. Саме Його і можна повністю з нею ототожнити. В Бгагавані явно присутні всі притаманні Верховній істині енергії (*шакті*) – краса, сила, мудрість, велич, обитель та супутники⁷². За Бгагаваном, залежно від того, наскільки прихованою є Господня слава, слідує Брагман та Параматма. Коли енергії Бгагавана проявлені частково, в основному, щоб спрямовувати матеріальну природу (*пракрті*) та живих істот (*джівів*), його знають як Параматму – внутрішнього управителя, натхненника та опору космосу⁷³. Коли атрибуту Бгагавана залишаються повністю не-

⁷¹ yady apy ete brahmādi-śabdāḥ prāyo mithortheṣu vartante tathāpi tatra tatra saṅketa-prādhānya-vivakṣayedam uktaṁ. (*Бгагават-сандарбга* 3)

⁷² Джівна Госвами визначає поняття Бгагавана в термінах вірша «*ваданті*»: tathā caivaṁ vaiśiṣṭye prārte rūṇāvīrbhāvatvenākhaṇḍa-tattva-rūpo 'sau bhagavān. (*Бгагават-сандарбга*, 3)

⁷³ Параматмі дається наступне визначення:

yena hetu-kartrā ātmāṁśa-bhūta-jīva-praveśana-dvārā saṁjīvitāni santi dehādīni tad-upalakṣaṇāni pradhānādi-sarvāny eva tattvāni yenaiva prūrītatayā caranti sva-sva-kārye pravartanti tat paramātmā-rūpaṁ vidhī. (*Бгагават-сандарбга* 4)

проявленими, його знають як Брагмана – нерозрізненого, позбавленого властивостей та імперсонального Абсолюта⁷⁴.

Важливо зазначити, що ієрархія тут вибудовується саме згори донизу, а не знизу догори. Тобто, хоч Брагман за цією схемою нагадує позбавленого властивостей (nirguṇa) Брагмана з філософії Адвайта-веданти, це поняття, попри те, не є сутнісною, найфундаментальнішою формою Реальності, на яку «накладаються» різноманітні атрибути, щоб у результаті постав Бгагаван. Натомість, для чайтанья-вайшнавів точкою відліку в понятті Верховної Реальності є Бгагаван у всій своїй повноті. Брагман є Бгагаваном, чия слава та краса знаходяться в непроявленому стані. За словами О.Б.Л. Капура: «Брагман є творчою потенцією, але такою, що є вічно актуалізованою у своєму найдосконалішому стані як Бгагаван» (1995: 92). Саме тому Джіва Госвами доходить висновку, що окремо вивчати Брагмана немає потреби. «Пояснюючи природу Бгагавана, ми тим самим пояснюємо і природу Брагмана. Тому, можна вважати, що *Брагма-сандарбгу* включено (до *Бгагавата-сандарбгу*)»⁷⁵.

Отже, запроваджуючи множинність Божественного, вірш «*ваданті*» дозволяє чайтанья-вайшнавським теологам розвинути поняття Бгагавана. Цей вірш є важливим і з огляду на зовсім протилежну причину. Ввівши троїсту схему, він надає чайтанья-вайшнавським коментаторам захист від звинувачень у розділенні феномену Абсолюту, оскільки у вірші ясно зазначається, що всі три поняття є насправді не-дуальною Реальністю. У своїх тлумаченнях чайтанья-вайшнави користуються як першою, так і другою половиною вірша. Це дозволяє їм пов'язати з Бгагаваном навіть моністично спрямовані фрагменти з упанішад. Отождження не-дуальної Реальності з Крішною дає можливість стверджувати, що Крішна є референтом для усіх трьох імен: Брагмана, Параматми та Бгагавана. У своїх настановах Санатані Госвами в Каші, Чайтанья так пояснює смисл вірша «*ваданті*»:

⁷⁴ Джіва дає наступне визначення Брагмана: brahma tu sphutam aprakavita-vaiuṣṭyākāratvena tasya (bhagavataḥ) evāsamyag āvirbhāva ity āyātam (*Бгагават-сандарбга* 3). «Те, що позбавлене властивостей і сяє завдяки тому, що є чистою свідомістю – знайте його як Брагмана».

⁷⁵ vyañjite bhagavat-tattve brahma ca vyajyate svayam
ato 'tra brahma-sandarbhō 'py avāntaratayā mataḥ (*Бгагават-сандарбга* 7)

«Слово "Брагман" стосується Сваям Бгагаван (Svayaṁ Bhagavān)⁷⁶ – Того, хто є єдиною недвоїстою свідомістю, і без якого не існує нічого. "Знавці Реальності кажуть, що Реальність представляє собою не-дуальну свідомість, яку називають 'Брагманом', 'Параматмою' та 'Бгагаваном'". Ця не-дуальна Реальність – Крішна, сам Бгагаван. Він існує у всіх трьох часових вимірах (минулому, теперішньому та майбутньому). Про це свідчать писання <...>

Слово "атма" (ātma) вказує на Крішну. Велич [bhṛhattva] є його природою. Він є всепроникаючий свідок усього і верховна форма... Хоч слова "Брагман" і "атма" вказують на Крішну, згідно з загальноприйнятим вживанням вони вказують відповідно на Нерозрізненного (nirviśeṣa) та Внутрішнього контролюючого (антар'ямі)⁷⁷.

Перед нами – основи герменевтичної стратегії: фрагменти писань, котрі суперечливо говорять про Бога, співвідносяться з різними Його аспектами, які, однак, є членами єдиної Реальності (advaya-tattva). Цією Реальністю є Бгагаван Крішна, і саме тому він є остаточним значенням суперечливих фрагментів із різних писань. Джіва Госвами користується цією стратегією на початку своєї *Чатухсупрі Тіки*, щоб пояснити значення першої *супри*, «athāto brahma-jijñāsā»:

⁷⁶ Термін «сваям Бгагаван» («сам Бгагаван», або «безпосередньо Бгагаван») використується лише для позначення Крішни. Його взято з відомого твердження із *Бгагавати*: «ete cāmśa-kalāḥ puṁsaḥ kṛṣṇas tu bhagavān svayaṁ».

«Всі ці (аватарі) є частками або ж частками часток Господа, але Крішна є самим Бгагаваном» (1.3.28). Ці рядки наводяться після переліку двадцяти двох значущих втілень (аватар) і за місцем, яке їм відводять у чайтанья-вайшнавській теології, їх можна порівняти з віршем «ваданті». Вони є основою для складної класифікації форм та проявів Крішни, яка наводиться в *Лазху-Бгагаватамріті* Рупи Госвами, *Чайтанья-чарітамріті* та *Крішна-сандарбі*.

⁷⁷ sei brahma-śabde kahe svayaṁ bhagavān
advitīya-jñāna yānhā vinā nāhi āna (*Чайтанья-чарітамріта* 2.24.73)
vadanti tat tattvavidas tattvaṁ yaj jñānam advayam
brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate (2.24.74)
sei advaya-tattva kṛṣṇa svayaṁ bhagavān
tīnā-kale satya tīho śāstra-pramaṇa (2.24.75)
ātma-śabde kahe kṛṣṇa bhṛhattva-svarūpa
sarva-vyāpaka sarva-sākṣī parama-svarūpa (2.24.77)
brahma-ātmā-śabde yadi kṛṣṇere kahaya
rūdhivṛtṭye nirviśeṣa antaryāmī kaya (2.24.82)

«"Brahma-jijñāsā" пояснюється через "paraṁ dhīmahī" (остання фраза з першого вірша *Бгагавата Пурани*). "Paraṁ" вказує на Брагмана. Завдяки своїй величчі Брагман присутній у всьому і в той же час знаходиться поза всім. Тому він за своєю природою перевершує [paraṁ] все, як сонце перевершує свої промені рамануді т.д. Відповідно, щоб вказати на первинну форму (Бгагавана), слово "brahman" пояснюється через слово "paraṁ". Отже, тут мається на увазі саме Бгагаван».

За допомогою слова «paraṁ» з першого вірша *Бгагавати* референт у фразі «brahma-jijñāsā» переходить з Брагмана на Бгагавана. Оскільки Брагман є однією з форм Бгагавана, щоб пізнати Брагмана потрібно пізнати Бгагавана, який є предметом обговорення у *Бгагаваті*.

Цей інтерпретативний метод може працювати і у зворотному напрямку, коли референт в описі Бгагавана переводиться вниз – на Брагмана. Наприклад, на початку *Бгагавата-сандарбги*, Джіва Госвами наводить відоме визначення Бгагавана з *Вішну Пурани*. Це визначення є проблематичним, адже деякі з ознак, які приписуються у цьому вірші Бгагаванові, не свідчать на користь ідеї про Бога-особу:

«Те, що є непрявленим, нестаріючим, незбагненним, ненародженим, незнищенним, неописуваним, без форми та без рук, ніг чи інших кінцівок; що є всесильним, присутнім всюди, вічним, джерелом усіх живих істот, безпричинним, всепроникаючим та непроникним; що є джерелом усього і є тим, що бачать мудреці, тобто Брагманом, найвищим притулком. Він є об'єктом медитації для тих, хто прагне звільнення. Він описаний словами зі *шруті*. Він є верховним місцем призначення – Вішну»⁷⁸.

⁷⁸ yat tad avyaktam ajaram acintyam ajam akṣayam
anirdeṣyam arūpaṁ ca pāṇi-pādādy-asamyutam
vibhuṁ sarva-gataṁ nityaṁ bhūta-yonim akāraṇam
vyāpū-avyāptaṁ yataḥ sarvaṁ tad vai paśyanti sūrayaḥ
tad brahma paramaṁ dhāma tad dhyeyaṁ mokṣa-kāṅkṣiṇām
śruti-vākyoditaṁ sūkṣmaṁ tad viṣṇoḥ paramaṁ padam

Цей фрагмент нагадує фрази з *Ріг-веди* (1.22.20): «tad vai paśyanti sūrayaḥ» та «tad viṣṇoḥ paramaṁ padam». Я вживаю слово «Вішну» у родовому відмінку (*viṣṇoḥ*, *viṣṇoḥ*) на позначення «того, що належить йому (paramaṁ padam)», що дозволяє функціонувати цьому фрагментові в тому значенні, яке йому приписує Джіва, а саме, як опис Вішну Бгагавана, а не просто його обителі.

Ключем для інтерпретації в даному випадку є слово «Брагман», яке використовується як епітет до поняття Бгагавана (Вішну). Коли говорять, що Бгагаван не має форми та кінцівок, мають на увазі Брагмана, котрий є *кевала-вішеш'я* (kevala-viśeṣya) або ж чистою субстанцією, якій ще не присвоєно жодних атрибутів⁷⁹. Отже, виходить, що Бгагавана можна описати негативно, пам'ятаючи при цьому (про що і нагадає сам вірш словом «Брагман»), що таке розуміння є неповним пізнанням не-дуальної Реальності⁸⁰.

Перехід референта є розповсюдженим у ведантичній традиції прийомом, яким користуються, щоб узгодити між собою тексти писань, при цьому експлікуючи закладені у них значення. Дуже часто такої мети легко досягнути завдяки стратегії «розділяй та об'єднай», коли розрізнення вводяться, щоб служити референтами для описів Брагмана, які між собою відрізняються, а отримані в результаті відмінності об'єднуються за допомогою всеосяжного теологічного принципу. Зокрема Рамануджа користується аналогією душі і тіла, щоб пояснити тексти упанішад. Брагман та світ, що складається з живих істот та матерії, становлять «органічний та динамічний комплекс буття» і пов'язані між собою як втілена душа і тіло (Lott 1980: 49). Тіло, хоч і відрізняється від душі та повністю нею контролюється, може тим не менше служити референтом для позначень, котрі, фактично, стосуються душі. Це досить правомірний інтерпретативний крок, якщо вважати, що тіло наповнене душею та в неї «включене». Обидва становлять нероздільне та взаємозалежне ціле. Коли упанішади говорять про індивідуальні душі або про світ як про Брагмана, це аналогічно випадку, коли ми маємо на

⁷⁹ m̐ pāṇi-pādādy-asam̐yutam itīdam̐ brahmākhyā-kevala-viśeṣyāvīrbhāva-niṣṭham
(*Бгагават-сандарбга* 3)

⁸⁰ Джіва Госвами також по-іншому тлумачить фразу «без форми та без рук і ніг»: такі твердження нагадують нам, що у Господа немає *матеріальної* (prākṛta) форми чи кінцівок. Це розповсюджена серед вайшнавів інтерпретація негативних тверджень, яку Чайтанья наводить для Сарвабгауми Бгаттачар'ї:

arāṇi-pāda-śruti varje 'prākṛta' pāṇi-carāṇa
punaḥ kahe śīghra cale karū sarva grahaṇa
ataeva śruti kahe, brahma saviśeṣa

«Шруті-мантра, що починається зі слів "arāṇi-pāda" заперечує матеріальні руки й ноги, але проголошує, що Господь ходить дуже швидко та все охоплює. Таким чином, *шруті* стверджують, що Брагман володіє атрибутами» (*Чайтанья-Чарітамрिता* 2.6.150–152).

увазі наше тіло, говорячи про «себе». Коли ми кажемо «я прикрасив себе дорогоцінностями», ми маємо на увазі те, що «дорогоцінностями я прикрасив своє тіло». Так само потрібно розуміти і займенник «ти» (tvam) в знаменитому афоризмі упанішад «те ти є» (tat tvam asi). Щоб осмислити, як обмежена душа може бути Брагманом, ми повинні «перекинути» референт слова «tvam» на Брагмана, котрий водночас і містить в собі світ душ, і перебуває над ним. Ван Бвітенен влучно підсумовує: «Як тіло включене в душу, так і сама душа включена у внутрішню Душу. В результаті, всі слова, які описують тіло в кінцевому рахунку стосуються душі, а всі слова, які стосуються душі, в кінцевому рахунку стосуються Бога» (*Ведартха Сампрага*, 64–65)⁸¹.

Шакті Брагавана

В чайтанья-вайшнавізмі доктрина енергій або ж сил (*śakti*, *śakti*) Брагавана функціонує подібним чином. Якщо в системі Рамануджі оперативною моделлю є стосунки між самістю та тілом, то тут ми маємо справу з аналогією вогню та його всепроникаючого світла: «Як і вогонь перебуває в одному місці, а світло від нього розповсюджується навколо, так і енергія [*śakti*] Верховного Брагмана розповсюджується Всесвітом»⁸². *Шакті* Брагавана є його найважливішим атрибутом. Решта атрибутів вже включені в це поняття, оскільки все, що стосується Господа (його форма, обитель, діяльність, досконалість, супутники

⁸¹ Техніка перехідного референта ґрунтується на граматичному правилі, яке називається корелятивною предикацією (*sāmānādhikarāṇa*). Цим прийомом Рамануджа ефективно користується у своїй теології. Корелятивна предикація відбувається в тих випадках, коли слова, що мають різні конотації, позначають одну і ту ж сутність, як у фразі «великий синій красивий лотос». Кожен із предикатів має різне значення, і в то й же час, усі вони вказують на один і той же лотос. Цей досить простий граматичний прийом має суттєві онтологічні наслідки. Кожен предикат володіє різними конотаціями, адже у кожного з них різні підстави, щоб відбутись. Тобто і в самому об'єкті є, насправді, різні аспекти, які слугують причинами для появи різних предикатів. Користуючись цим прийомом Рамануджа вибудовує свої аргументи проти адвайтистської доктрини недиференційованого Брагмана на користь Господа, котрого можна кваліфікувати за різними атрибутами, такими як вічність, знання та блаженство.

⁸² Це цитата з *Вишну Пурани* (1.22.54):

eka-deśa-sthitasya āgner jyotsnā vistāriṇī yathā
parasya brahmaṇaḥ śaktis tathedam akhilaṁ jagat.

та його творіння) є проявленням безмежної Господньої енергії. Іншими словами, кожен з його атрибутів можна охарактеризувати в термінах його *шакті*. Наприклад, такий атрибут Господа як знання є його *джняна-шакті* (jñāna-śakti), атрибут підтримування творіння є його *палана-шакті* (pālana-śakti), і т.д.

Аналогія з вогнем та світлом часто наводиться в трактатах Джіви Госвами та в інших текстах чайтанья-вайшнавів⁸³. Аналіз випадків, коли цитується вище наведений вірш із *Вішну Пурани*, вказує на декілька причин, чому коментатори звертаються саме до нього. В першу чергу, цю аналогію використовують в аргументації про внутрішню природу (svābhāvika) *шакті* Бгагавана. Як незмінно співіснують вогонь та світло, і світло при цьому випромінюється без будь-яких додаткових зусиль з боку вогню, так і *шакті* Господа є невід’ємною від самого Господа і вивільняється з Нього як результат його власної природи. У своїх працях Джіва Госвами постійно наголошує на природності Господнього *шакті*. Щоб уберегти єдність та простоту Верховної істини, він в даному питанні навіть прискіпливіший, ніж у випадку з троїстою природою Божественного. Головним авторитетом серед корпусу священних писань, на які Джіва посилається як на доказ – це *Шветашватара-упанішада* (Śvetāśvatara Upaniṣad), в котрій сказано: «Відомо, що [Його] *шакті* є верховною, багатогранною та частиною Його ж природи»⁸⁴. Як Рамануджа вибудовував свою аргументацію, стверджуючи, що тіло включене в самість, так і Джіва нагадує нам, що будь-яке поняття Бгагавана повинно включати в себе його *шакті*.

Безпосередньо пов’язавши Бгагавана та його *шакті*, ведантист одразу ж зіштовхується з проблемою природи матеріального світу та життєвих забганок. Одразу зрозуміло, що цей матеріальний світ з його мінливістю та стражданнями не можна віднести до незмінного та блаженного Брагмана. Як може чиста

⁸³ Цей вірш цитується в *Чайтанья-чарітамріті* (2.20.110), *Бгагават-сандарбі* (16) та тричі в *Параматма-сандарбі* (70, 71 та 106). Аналогію з вогнем та його енергією також можна знайти в *Бгагавата Пурані* (3.28.40-41), де з вогнем порівнюють Бгагавана, а живих істот – з іскрами. Джіва Госвами дає коментар на обидва вірші в 68-ій аничеді *Параматма-сандарбі*.

⁸⁴ na tasya kāryaṁ karaṇaṁ ca vidyate na tātsamaś cābhyadhikāś ca dṛṣyate parāśya śaktiṁ vividhaiva śrūyate svābhāviki jñāna-bala-kriyā ca (6.8).

та трансцендентна сутність породити щось протилежне своїй природі або підтримувати з цим в'язок? Ведантичні мислителі відкидають прийняте у філософії санх'ї уявлення про те, що ефект повинен бути тієї ж природи, що і причина. Тому у цьому випадку корисною стає наша аналогія – у світла немає багатьох атрибутів вогню. Воно володіє іншою природою і, наприклад, не може обігрівати або горіти⁸⁵. При цьому все ж відкритим залишається питання щодо положення феноменального світу стосовно Брагмана, оскільки надто близька відстань між ними підтримуватиме досконалість останнього. Тому після попереднього злиття Бгагавана з його *шакті* їх знову необхідно розділити.

В цьому місці чайтанья-вайшнавські автори запроваджують доктрину багатогранної *шакті*. Досі ми говорили про *шакті* Бгагавана як про єдину силу, яка відповідає за все, що стосується Господа. Єдність *шакті* необхідно підтримувати і надалі, однак, потрібно запровадити і розрізнення енергій залежно від того, на якій відстані від сутнісної природи Бгагавана (*svāūra*) знаходиться та чи інша енергія. Користуючись знову ж таки *Вішну Пураною* як джерелом для своїх аргументів, теологи Гаудії розділили *шакті* на три види: внутрішню (*antaraṅgā*), зовнішню (*bahiraṅgā*), та межову або прибережну (*taṭasthā*)⁸⁶. Внутрішня енергія, яку також називають *сварупа-шакті* (*svarūpa-śakti*), є тією силою, через яку Бгагаван діє у своїх особистих справах. Трансцендентна природа цієї енергії така ж як і в Бгагавана. Тому вона відповідальна за проявлення всього, що напряму з ним

⁸⁵ Джіва Госвами детально досліджує природу причинності в *Параматма-сандарбі*, наводячи аргументи на підтримку прийнятих у ведантичній традиції поглядів у цьому питанні. Див., наприклад, 70-ту ануцеду, де він користується аналогією з вогнем: *kāryaṁ kāraṇa-dharmasya sarvāṁśenaivānugataṁ bhavāṭi niyamo na vidyata ity arthaḥ. dahanādy-udbhave prabhādau dāhakatvādi-dharmādarśanād iti bhāvaḥ*. Далі Джіва цитує вірш із *Вішну Пурани*.

⁸⁶ У *Вішну Пурані* даються дещо інші назви для *шакті*:

*viṣṇu-śaktiḥ parā proktā kṣetra-jñākhyā tathāparā
avidyā-karma-saṁjñānyā tṛtīyā śaktir iṣyate*

«Особисті енергії Вішну називаються словом "пара" (*parā* – верховна), другу енергію – словом "кшетра-гня" (*kṣetra-jña* – знавець поля), а третю – "avidyā-karma" (невігластво та діяльність)» (6.7.61). *Сандгі* у словосполученні «*tathāparā*» можна прочитати як «*tathā araḅā*» або «*tathā parā*». В другому варіанті значення буде наступним: «енергія, яку називають *кшетра-гня* є також *пара* (верховною)». Таке значення узгоджується з *Гітою* (7.5), де Крішна називає *джів* своїми *пара пракриті* (*parā prakṛti*), а також із теологією гаудіа-вайшнавів, згідно з якою по своїй суті *джіви* є частиною внутрішньої енергії.

пов'язане, як от його форма та обитель. Внутрішня енергія має три аспекти (*сандгіні* (sandhinī), *самвіт* (saṁvit) та *гладіні* (hlādinī)), які перекликаються з троїстою природою Господа: вічністю, знанням та блаженством (saś-cid-ānanda)⁸⁷.

Натомість, зовнішня енергія проявляється як тимчасовий феноменальний світ матерії. Через те, що природа цієї *шакті*, відомої також як *майя* (māyā), нижчого порядку, Бгагаван її запускає, але від діяльності цієї енергії тримається осторонь. Бгагаван є діючою та субстанційною причиною всесвіту, однак, не напряду, а через свою зовнішню енергію. Джіва Госвами виокремлює дві частини в цій *шакті*: якісну або діючу енергію (guṇa- або nimitta-māyā) та субстанційну енергію (upādāna-māyā)⁸⁸. Ці енергії виконують від імені Бгагавана функцію творення і тому є безпосередньою причиною матеріального рабства та ілюзії живих істот. Крім цього, Джіва Госвами погоджується з адвайтистським аналізом ілюзорної здатності *майї*, згідно з яким у цієї здатності є два аспекти: *аваранатміка* (āvaraṇātmikā) – аспект, що покриває природне знання живих істот, та *вікшепатміка* (vikṣepātmikā) – аспект, що притягує їх до інших видів знання⁸⁹. Самі ж живі істоти є межевою енергією Бгагавана, оскільки вони можуть входити як до внутрішньої, так і до зовнішньої *шакті*, хоч по своїй суті є частиною верховної енергії.

На цьому етапі від аналогії вогню і світла користі уже немає, оскільки вона не дає достатньо простору, щоб запровадити розрізнення у ступенях відмінностей між об'єктом та його спроможностями. Тому Джіва Госвами переходить до аналогії сонця та блиску⁹⁰. Ця аналогія дає можливість ввести чотири

⁸⁷ Таке ж тричлене розділення також можна знайти у *Вішну Пурані* (1.12.68). Вірш 6.8 зі *Шветашватари-упанішади*, який ми цитували вище, також наводиться як аргумент на користь такого поділу. В ньому притаманна Господові *шакті* описується як *джняна-бала-крія* (jñāna-bala-krīyā) «та, що складається зі знання, сили та діяльності». Знання відповідає аспекту *самвіт*, сила – *сандгіні*, а діяльність – *гладіні*.

⁸⁸ В кожній з цих складових також є свої відповідальні за ту чи іншу функцію *майї* підвиди. Щоб ознайомитись із детальним аналізом та доказами з *Бгагавата Пурани*, див. *Параматма-сандарбга*, ануґеди 53-55.

⁸⁹ athāvidyākyasya bhāgasya dve vṛttī āvaraṇātmikā vikṣepātmikā ca. tatra pūrvā jīva eva tiṣvhanī tadīyaṁ svābhāvikaṁ jñānam āvṛṇvānā. uttarā ca taṁ tad-anyathā-jñānena sañjayanī varता itī. (*Параматма-сандарбга* 54)

⁹⁰ Див. *Бгагавата-сандарбга*, розділ 16:

типи дистанції між об'єктом (сонцем) та його здатністю (блиском), які можуть проявлятися як: (1) бог сонця або ж сонячна куля; (2) вогненне випромінювання всередині сонячної кулі; (3) сонячне проміння; (4) і віддзеркалення сонця (на воді або відполірованій поверхні). Бог сонця подібний на Господа в його первинній формі (*сварупі*) Бгагавана Крішні, котрий є безпосереднім джерелом всіх *шакті*. Могутнє випромінювання, найбільш тісно пов'язане з ним, є внутрішньою енергією, за допомогою якої проявляються всі багатства Господньої обителі, Вайкунтхи. Живі ж істоти подібні до сонячних променів – у них така ж яскрава природа, як і у сонячної кулі, але виблискують вони не так інтенсивно і знаходяться десь поміж сонцем та світом відображень⁹¹. Відображення сонця з усім різноманіттям кольорів та форм є зовнішньою енергією, світом матерії. Відображення породжується сонцем та завдячує сонцю своїм існуванням. Однак притаманні відображенню мінливість та непевність сонця не стосуються.

Ми знову зіткнулись із градацією ототожнень, цього разу уже в рамках поняття Брагмана. Якщо схема Брагман – Парама-тма – Бгагаван дозволяла примирити між собою фрагменти зі священних писань, які описують природу Бога, то градація *ша-*

ekam eva tat parama-tattvaṃ svābhāvīkācīntya-śaktyā sarvadaiva svarūpa-tad-rūpa-vaibhava-jīva-pradhāna-rūpeṇa caturdhāvatiṣvate. seryāntarmaṇḍalastha-teja iva maṇḍala-tad-bahirgata-raśmi-tat-praticchavi-rūpeṇa... śaktiś ca sā tridhā antarāṅgā bahiraṅgā taṭasthā ca. tatrāntaraṅgāya svarūpa-śaktyākhyayā pūrṇenaiva svarūpeṇa vaikunṭhādi-svarūpa-vaibhava-rūpeṇa ca tad avatiṣṭhate. taṭasthayā raśmi-sthānīyā-cid-ekātma-śuddha-jīva-rūpeṇa bahiraṅgāyā māyākhyayā pratic-chavigata-varṇa-śāvalya-sthānīya-tadīya-bahiraṅga-vaibhava-jaḍātma-pradhāna-rūpeṇa ceti caturdhātvam.

⁹¹ Джива порівнює *джів* із сонячним промінням також і в *Таттва-сандарбі*:

yathā janma-prabhṛti kaścid grha-guhāvaruddhaḥ sūryaṃ vividiṣuḥ kathaṃcid gavākṣa-patītaṃ sūryāṃśu-kaṇaṃ darśayitvā kenacid upadiśyate eṣa sa iti etat tad-amśatvaṃ ca tad-acīntya-śakti-viśeṣa-siddhatvenaiva paramātma-sandarbhe sthāpayaṣyāmaḥ.

«Припустімо, що людина, котру з дитинства тримали закритою в темній кімнаті, захотіла дізнатись, що таке сонце. Їй показують на тоненький промінь, що якийсь прорізався через дірку в ставнях, і кажуть: "Ось це – сонце". В *Парматма-сандарбі* ми покажемо, що так само і *джіва* є частиною Брагмана, оскільки своїм існуванням вона завдячує окремому аспектові незбагненої *шакті* Брагмана» (52).

В цій алегорії можна побачити педагогічний метод, яким користуються упанішади, щоб розкрити природу Брагмана. Вказуючи на *джіве*, вони говорять: «Це – Брагман». Фрази типу «tat tvam asi» не потрібно сприймати як такі, що утверджують абсолютну тотожність, а радше як твердження, що вказують на схожість природи. Мета таких фраз – дати народженим у темноті певне уявлення про природу Брагмана, користуючись ними самими ж як орієнтиром.

кті дозволяє нам знайти спільний смисл в текстах, які описують стосунки між Богом та світом. Техніка «переходу референта» знову творить дива. Візьмемо для прикладу відоме твердження з упанішад «sarvaṁ khalv idaṁ brahma» («усе, насправді, є Брагман»). Щоб його витлумачити, потрібно дати відповідь на питання, яким чином тимчасовий і мінливий світ може бути таким же, як досконалий Брагман? Якщо ми розглядаємо світ як зовнішню енергію Брагмана (котрого, завдяки попередній градації, можна сприймати як Бгагавана), ми маємо право ототожнити цю енергію з її володарем так само, як, вказавши на відображення сонця, сказати: «ось – сонце». Обґрунтуванням для такого твердження буде те, що *шакті* Господа є частиною Його природи (svābhāvīkī), котра повністю від Господа залежить. Таким чином, виходить, що упанішади не стверджують, що притаманні світові страждання та переміни є Брагманом. Радше, світ, хоч і знаходиться поза Брагманом, наділений попри це його властивостями настільки, наскільки він є енергією Брагмана:

«Тут сказано, що оскільки все народилось із Брагмана, все володіє властивістю бути Брагманом. Але, не зазнаючи змін у (цьому) процесі, Брагман є (самим) існуванням [sat]. Тому та частина [Бгагавана], яка є верховним притулком, і є чистим Брагманом, вчення про котрого тут викладене (*Бгагават-сандарбга* 97)»⁹².

Референт слова «Брагман» у фрагменті «sarvaṁ khalv idaṁ brahma» було «перенесено» зі світу назад до Брагмана, щоб між Господом та світом можна було підтримувати зручну дистанцію⁹³.

Вище ми бачили, що референт може бути перенесеним і в іншому напрямку (не вгору – а вниз, тобто з Брагмана на світ). Перехід референта в поясненнях про те, як світ утворився із

⁹² taj-jātatvād iti hetoh sarvasyaiva brahmatvaṁ nirdīśya tatrāviṣkṛtaḥ sad idam iti pratīti-paramāśrayo yo 'mśaḥ sa eva śuddhaṁ brahmety uddīśyate.

⁹³ В *Бгагават-сандарбі* Джіва Госвами таким же чином пояснює фрагмент із *Чгандог'я-упанішад*:

kiṁ ca brahma-padena sarvaṁ khalv idaṁ brahmeti prasiddhiṁ vyajya sattvādi-guṇa-māyāyās tad-anyaṭve 'pi nirguṇasyeti prākṛta-guṇair asprṣṭatvam aṅkīkṛtya teṣāṁ bahiraṅgatvaṁ svīkṛtam.

«Слово "Брагман" у відомому виразі "все, насправді, є Брагман" ясно вказує на те, що хоч *майя*, котра складається із таких властивостей як *саттва* (sattva), і є невідмінною від Брагмана, всі, попри те, погоджуються, що Брагман, будучи *ніргуна* (nirguṇa), матеріальними властивостями незамараний, і ці властивості стосовно нього є зовнішніми» (*Бгагават-сандарбга* 16).

Брагмана, є одним із найважливіших та найскладніших питань у ведантичній традиції. *Брагма-сутра* починається з афоризму «[Брагман є тим], від чого відбулось народження і т.д. цього [світу]» і в ній можна знайти багато тверджень на підтримку погляду, згідно з яким світ є трансформацією (*pariṇāma*) Брагмана. Питання, як незмінний Брагман може трансформувати себе в постійно мінливий світ, для ведантистів є проблематичним. Зазвичай, вони намагаються скоротити відстань між Брагманом та процесом трансформації. Шанкара поміщає трансформацію в сферу всього лише видимості (*vivarta*), а Рамануджа обмежує цю трансформацію тілом Господа. Чайтанья-вайшнави ж вирішують цю проблему, посилаючись на трансформацію Господніх енергій (*śakti-pariṇāma-vāda*), а саме на трансформацію зовнішньої енергії (*bahiraṅgā śakti*).

Візьмемо для прикладу опис процесу творення із шостого розділу *Чгандоґ'я-упанішади* (*Chāndogya Upaniṣad*), котрий починається зі слів: «Спочатку існувало лише вічне [*sat*] саме по собі». З цього твердження слідує, що все, що існує, повинно походити із Брагмана і що не може бути іншого, паралельно існуючого джерела творення. «І потім йому подумалось: "Стану я багатьма. Розмножу себе"». Спочатку Джіва Госвами із цього твердження висновує реальність світу. Якщо світ є трансформацією *шакті* Брагмана, і *шакті* є частиною його природи, тоді творіння не може бути несправжнім. «Верховний Господь, котрий володіє реальною, природною для себе та незбагненою *шакті*, ніколи не створить всього лише ілюзорний світ, як власник філософського каменю (*чінтамані*, *cintāmaṇi*) або ж сам цей камінь ніколи не створить фальшиве золото»⁹⁴. Приклад із *чінтамані* є показовим. Вважається, що цей самоцвіт володіє здатністю створювати багато золота та інші самоцвіти за бажанням свого власника. Однак, сам по собі філософський камінь не змінюється і його сила не слабне. Якщо матеріальний об'єкт, такий як *чінтамані*, може володіти незбагненою силою, то чому такою силою не може володіти трансцендентний

⁹⁴ *bahu syāṁ praṅyeya iti. tat-saṅkalpa eva vā vācyaḥ. satya-svābhāvīkācintya-śaktiḥ paramēśvaraś tuccha-māyīkam api na kuryāt cintāmaṇīnām adhipatiḥ svayaṁ cintāmaṇi eva vā kūṭa-kanakādivat. (Параматма-сандарбга 71)*

Господь?⁹⁵ Щоб підтвердити свій аргумент, Джіва повертається і до аналогії вогню та світла: енергія світла є такою ж реальною, як і вогонь, однак вогонь, розповсюджуючи світло, не слабне і не змінюється⁹⁶.

Незбагненні *шакті* Бгагавана

Відмінність та не-відмінність

Упродовж нашої подорожі світом *шакті* чайтанья-вайшнавів ми спостерігали за двома протилежними силами, які постійно між собою взаємодіють, то об'єднуючи, то роз'єднуючи поняття Господа та його енергії. Так, спочатку ми утвердили тотожність між природою Бгагавана та його *шакті*, а потім встановили дистанцію між цими поняттями, щоб зберегти трансцендентність Господа. Переконавшись у тому, що творіння невіддільне у своєму існуванні від Бога, ми, тим не менше, прийшли до висновку, що своїми недоліками воно не компрометує його досконалості. Підкреслюючи роль Бгагавана як першопричини світу, ми в той же час побачили, що мінливість та біди світу ніяк Бгагавана не стосуються. Крім того, на основі писань ми встановили, що з одного боку світ – це Бог, а з іншого – світ походить із Бога.

Таке постійне протистояння між єдністю та відмінністю, що супроводжує пошук кінцевої Реальності, чайтанья-вайшнави сприймали як рису, характерну для природи самої цієї Реальності. Стосунки між Бгагаваном та його енергіями вони описують як *бгеда-абгеда* (*bhedābheda*), як одночасну відмінність та невідмінність. Полярні погляди, які ми зустрічали раніше, необ-

⁹⁵Чайтанья задає це питання Пракашананді Сарасваті в *Чайтанья-чарітамріті* (1.7.127):
prākṛta-vastut yadi acintya-śakti haya
īśvareṅa acintya-śakti ithe ki vismaya

«Якщо таку незбагненну енергію мають матеріальні предмети, то чому ми не повинні вірити в незбагненну енергію Верховного Бога-особи?»
Див. вірші 121–127, в яких Чайтанья пояснює доктрину трансформації енергій (*śakti-paraṅāma-vāda*).

⁹⁶ Див. кінець коментаря Джіви до першого афоризму *Брахма-сутри*, де він знову цитує вірш про вогонь із *Вишну Пурани*.

хідно приймати такими, якими вони є. Аргументи, які висуває кожна зі сторін, є однаково резонними та необхідними. Обидві точки зору знаходять своє підтвердження у священних писаннях. Отже, одночасно потрібно приймати погляди обох сторін. Звичайно, що для людського розуму такий підхід видається незбагненим. Стосунки *бгеда-абгеда* тому і описують як *ачінтья* (*acintya*), незбагненні⁹⁷.

Своїм походженням філософія *ачінтьї* завдячує одному важливому припущенню щодо природи писань, згідно з яким необхідно надавати однакову вагу і буквально сприймати як ті місця в писаннях, де говориться про відмінність Брагмана, так і ті, де говориться про його не-відмінність. Навіть протиріччя, що виникають в розмірковуваннях про природу Брагмана (як от твердження про те, що Брагман єдиний і в той же час різноманітний, що він стоїть поза світом і в той же час залучений до його функціонування, що він не змінюється, і в то й же час здатен творити) ґрунтуються на писаннях, оскільки якраз писання говорять нам про те, що Брагман повинен володіти всіма цими суперечливими властивостями.

Якщо б ми вирішили якось по-іншому згладити протистояння між твердженнями писань, до розуміння незбагненності (*ачінтья*) ми б не прийшли. Наприклад, Шанкара, обираючи інший шлях, використовує досить складний герменевтичний метод і відводить особливе місце декільком фрагментам із писань, в яких описується природа Брагмана. Він називає ці фрагменти «великими твердженнями» (*магавак'я, mahā-vākya*), котрі у нього виступають орієнтирами для тлумачення решти писань. Великі твердження незмінно вказують на не-дуальність та відсутність атрибутів, дозволяючи Шанкарі віднести фрагменти, в яких йдеться про різноманітність та властивості Божественного, до сфери прагматичної реальності (*vyāvahārika-sattā*). На його думку, досконалий та нескінченний Брагман знаходиться насті-

⁹⁷ Термін «*ачінтья-бгеда-абгеда*» не часто зустрічається в читання-вайшнавській літературі раннього періоду як офіційна назва філософської доктрини цієї школи. При цьому обидва елементи (*ачінтья* та *бгеда-абгеда*) повсюдно обговорюються та часто фігурують поруч. Тим не менше, в *Сарва-самвадіні* Джіва Госвами, перелічуючи імена різних духовних вчителів та шкіл веданти, чітко зазначає, що «*sva-mate tu acintya-bhedābhedaḥ*», «мої ж погляди – це *ачінтья-бгеда-абгеда*».

льки далеко від сфери кінцевої та детермінованої реальності, що доступитись до нього не можна навіть за допомогою слів зі священних писань. Слова можуть лише непрямо вказати на Брагмана. «Навіть велике твердження "він є самістю, якою є вони" не напряду стосується верховної самості» (Lott 980:31). Пізніші адвайтистські автори, як-от Сурешвара (Sureśvara), спеціально проводять розрізнення між головним або ж прямим значенням (mukhya-vṛtti) та похідним або ж потаємним значенням (lakṣaṇā-vṛtti) речення. За такою класифікацією твердження типу «якою вони є» необхідно розуміти в їх похідному значенні⁹⁸.

Такий підхід до тлумачення писань, звичайно ж не є прийнятним для вайшнавських ведантистів. Твердження, котрі описують багатоманітність атрибутів Брагмана, дають підґрунтя для заснованих на відданості стосунків між Господом та відданими, і тому для вайшнавів вони є такими ж важливими, як і твердження про не-дуальність Господа. Чайтанья звинувачував Пракашананду Сарасваті в тому, що той не звертає уваги на самоочевидні значення священних текстів, а натомість вдається до непрямих інтерпретацій. «Ти відмовився від простого значення закладеного в *Брагма-сутрі*, – говорить він, – і запропонував вигадану інтерпретацію на основі непрямого значення»⁹⁹. Склад «om», стверджує Чайтанья, є великим твердженням і суттю упанішад, в той час як «tat tvam asi» містить лише обмежене та неповне розуміння священних писань¹⁰⁰. Заради цілісного розуміння божественної природи необхідно приймати як твердження про відмінність Господа, так і твердження про його не-

⁹⁸ Див. детальний аналіз адвайтистської інтерпретації «tat tvam asi» у Мурті (1959: 91–93)

⁹⁹ ei mata prati-sūtre sahaṅjārtha chāḍḍiyā gauṇārtha vyākhyā kare kalpanā kariyā (*Чайтанья-Чарітамрिता* 1.7.133)

¹⁰⁰ praṇava' se mahā-vākya vedera nidāna
īśvara-svarūpa praṇava sarva-viśva-dhāma
sarvāśraya īśvarera praṇava uddeśa
'tat tvam asi' vākya haya vedera ekadeśa
praṇava mahāvākya tāhā kari' āchhādāna
mahāvākya kari 'tat tvam asi'ra sthāpana.

«Пранава (praṇava) є мага-вак'єю та суттю Веди. Вона є формою Господа та обителлю всього всесвіту. Пранава є значенням, на яке вказує Господь, котрий є притулком для всього. "Тат твам асі" – це лише один аспект Веди. Пранава є магавак'єю. Приховуючи цей факт, в розряд мага-вак'ї ви відносите "тат твам асі"».

(*Чайтанья-Чарітамрिता*, 1.7.128–130)

дуальність, не тривіалізуючи їх і зберігаючи між ними смислову напругу. Геральд Карні зазначає:

«...трансформація сил Господа є немислимою, однак вона не є відносною істиною, яка по-різному сприймається залежно від того, скінченною (finite) чи абсолютною (transfinite) є перспектива споглядання. Діяльність божественних сил є немислимою через те, що її із однієї і тієї ж перспективи необхідно сприймати, як водночас і відмінну, і тотожну, як проявлену і непроявлену» (1979:107).

Тут варто уточнити, в чому різниця між поняттям *ачінтьї* чайтанья-вайшнавів та адвайтистським поняттям *анірвачанії* (*anirvacanīya* – невимовне). Відмінності між цими двома концепціями неважко зауважити, але ці відмінності потрібно чітко сформулювати, щоб уникнути спрощень, коли одне поняття уподібнюють іншому. Причини виникнення цих двох ідей зовсім різні. *Анірвачанія* – це відповідь на фундаментальне питання щодо онтологічного статусу світу: феноменальний світ є реальним (sat) чи нереальним (asat)? Реальним він бути не може, адже за допомогою знання ми приходимо до усвідомлення оманливості його природи – світ не є тим, чим видається. А те, що, насправді є реальним, не можна було б в такий спосіб спростувати. З іншого боку, світ не може бути і нереальним, адже від самого початку ми пізнаємо його як щось реальне, а те що реальним не є, ніколи не може бути об'єктом пізнання. Світ не може бути водночас і реальним, і нереальним через наведені нами причини, які унеможливають кожен з цих альтернатив. Тому, світ потрібно сприймати і не як реальний, і не як нереальний. Такий стан, звичайно, що неможливо якось виразити, він є невимовним, *анірвачанія*. Улюблена метафора адвайтистських філософів, метафора змії та мотузки, дає можливість краще зрозуміти, в чому смисл цього поняття:

«Коли мотузку ми сприймаємо за змію, неможливо сказати, реальною чи нереальною є змія. Поки ми не усвідомимо, що це ілюзія, змія існуватиме. Змія розчиниться, коли ми усвідомимо, що це мотузка, а не реальна змія. Таким чином, онтологічний статус змії в даному випадку не можна охарактеризувати як реальний, оскільки змія зникає, коли стає видимою справжня мотузка. Але і говорити про те, що змія була абсолютно неспра-

вжньою також не можна, адже той, хто її побачив, зреагував на неї так, як зреагував би, коли б це була справжня змія. Нереальний ж об'єкт, як, наприклад, круглий квадрат або кінський ріг, не може бути предметом нашого досвіду» (Rukmani 1991: 12).

Утвердившись, поняття *анірвачанії* набуло окремого онтологічного статусу в адвайта-веданті, як категорія, що відрізняється як від поняття реального, так і від поняття нереального, як від Брагмана, так і від чистої хибності. Всі об'єкти досвіду в цьому світі належать до категорії *анірвачанії*.

Такий поворот від епістемологічної непевності до онтологічної категорії не відбувається у випадку *ачінтьї*, з тієї простої причини, що питання, на яке це поняття дає відповідь, не є питанням онтології. Як Бгагаван, так і його *шакті* є цілком реальними з онтологічного погляду. Не йдеться також і про стосунки між ними. Бгагаван та його *шакті* тотожні між собою і в той же час відрізняються. Труднощі виникають, коли ці два факти потрібно визнати водночас. Неспроможність здійснити цю мисленеву операцію і приводить до поняття *ачінтьї*, незбагненого. Ця незбагненність виникає з необхідності, оскільки згадана суперечливість є в принципі недоступною для розуму. Тому, коли Карні у своєму аналізі порівнює *анірвачанію* та *ачінтью* з точки зору того, як вони визначають природу Реальності, він, насправді, упускає можливість відстежити контраст між цими поняттями:

«Значення, в якому вживається слово "*ачінтья*" є прямо протилежним до значення не-дуалістичного поняття "*анірвачанії*" <....> відповідно до якого світ постає хибним та нереальним. Користуючись поняттям "*ачінтья*", бенгальські вайшнави прагнуть утвердити істинність та реальність світу» (1979: 114–115).

Насправді ж, поняттям «*ачінтья*» не користуються, як протилежним до поняття «*анірвачанія*», оскільки воно слугує вирішенням для зовсім іншої проблеми. Не приводить це поняття і до протилежного висновку, оскільки світ, як і Господні *шакті*, сприймається як реальний із самого початку.

Анірвачанію можна вважати чимось протилежним до *ачінтьї*, якщо дивитись із погляду методу, яким користуються, аби дійти до цього поняття. Зіткнувшись із проблемою онтологічного статусу світу, адвайта-ведантисти вирішують уникнути прямої суперечності, згідно з якою світ є і реальними, і нереальним.

З іншого боку, зіткнувшись із проблемою стосунків між Господом та його *шакті*, чайтаня-вайшнави говорять про них, як про водночас відмінні та не-відмінні між собою, замість того, щоб уникати кожної із цих альтернатив. Перший підхід приводить до невимовності, оскільки описати світ не можна ані як реальний, ані як нереальний. Другий підхід приводить до незбагненності, оскільки Бгагавана та його *шакті* можна описати по-різному, і ці описи породжуватимуть багато суперечливих елементів, котрі не триматимуться купи¹⁰¹.

До чого застосовується поняття «ачінтья»?

Досі ми порівнювали поняття *анірвачанії* та *ачінтьї*, враховуючи лише те, що вони говорять про статус світу. При цьому, ми не повинні забувати, що поняття *ачінтьї* застосовується не лише до сфери зовнішньої енергії, а і до стосунків між Господом та всіма його *шакті*. Наприклад, стосунки між Бгагаваном та його внутрішньою енергією є так само незбагненими, хоч внутрішня енергія і володіє тією ж природою, що і сам Господь. Викликано це тим, що функція *шакті* не впливає на природу самих стосунків між цією *шакті* та Господом (змінюється, хіба що, дистанція у цих стосунках). Як видно на прикладі аналогії з вогнем та світлом, незбагненність виникає просто з розуміння того, що в стосунках між Господом та його енергіями істина полягає як у їх відмінності, так і у не-відмінності. Те, як ці стосунки між Господом та його *шакті* проявляються поза феноменальним світом, краще за все видно зі стосунків між Крішною та Шрі Радгою, яка є уособленням внутрішньої енергії Господа. Радга є невідмінною від природи (*svaṅṛā*) Крішни, оскільки вона є його *сварупа шакті* (*svaṅṛā śakti*). Крішна не

¹⁰¹ Щось подібне пише і О.Б.Л. Капур у *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*: «Поняття *анірвачанії* виникає із поваги перед законом суперечності. Коли певний об'єкт може порушити цей закон, ми відмовляємось описувати його і відносимо до категорії *анірвачанія*. Поняття *ачінтьї* виникає з поваги до авторитету писань, ігноруючи закон суперечності. Перше поняття ґрунтується на логіці, друге ж – на *шрутарханапті* (*Śrutārthāpatti*)» (1962: 157).

Однак, варто зазначити, що на певному етапі обидві концепції прагнуть подолати проблему суперечності. *Ачінтья* зіштовхується із цією проблемою, коли та вже виплила на поверхню, а *анірвачанія* старасться уникнути суперечностей заздалегідь.

може існувати без Радги, оскільки Радга є самою силою його існування, як і не може нічого без неї зробити, оскільки, будучи енергією Господнього блаженства, Радга дає Крішні стимул до дії. Однак, задля любовних ігор (līlā), вони вічно перебувають в розлуці. Радга є енергією, а Крішна – володарем енергії, так вони між собою відрізняються. На початку Чайтанья-чарітамріти Крішнадає Кавіраджа красномовно описує гру єдності та відмінності між Радгою та Крішною:

«Радга є трансформацією любові Крішні та Його енергією блаженства. Тому, хоч Радга і Крішна є однією особою, вони із самого початку прийняли різні тіла. Вони знову поєдналися і з'явилися як Чайтанья. Я схилиюсь в поклони перед Чайтаньєю, хто є ніким іншим як самим Крішною, окрашеним почуттями та блиском Радги»¹⁰².

Цей вірш добре ілюструє настрій та інтенції, які чайтанья-вайшнавізм вкладає в поняття «бгедда-абгедда». Незбагненним є те, яким чином вічна єдність може існувати як вічна роздвоєність, а потім об'єднатись знову. Однак, так говорять писання і таким є особистий досвід Чайтаньї. Саме такою є природа Всевишнього. Загадка одночасної відмінності та не-відмінності пронизує кожен аспект Божественного.

Насправді, ця загадка загалом пронизує і природу буття. Сферу застосування поняття *ачінтьї* не варто обмежувати стосунками між Бгаганом та Його *шакті*. В *Бгатавата-сандарбзі* Джіва Госвами зазначає, що стосунки між будь-яким об'єктом та його енергією є незбагненими для розуму. Він, знову ж таки, цитує *Вішну Пурану*: «О найкращий з аскетів, *шакті* всіх істот знаходяться поза сферою мислимого знання. Тому, такі природні *шакті* Брагмана, як енергія творення, також знаходяться поза цією сферою, як і тепло вогню»¹⁰³. Капур так пояснює цей фрагмент:

¹⁰² radha kṛṣṇa-praṇaya-vikṛtir hlādinī śāktir asmād
ekātmānāv api bhuvī purā deha-bhedaṁ gatau tau
caitanyākhyam prakāṣam adhunā tad-dvayam caikyam āptaṁ
rādhā-bhāva-dyuti-suvalitaṁ naumi kṛṣṇa-svarūpam (1.1.5)

Цей вірш є благотворною посвятою (maṅgalācaraṇa) до Чайтанья-чарітамріти. Зі слів автора, в цьому та наступному віршах розкривається ціль приходу Чайтаньї.

¹⁰³ śaktayaḥ sarva-bhāvanām acintya-jñāna-gocarāḥ
yato 'to brahmaṇas tās tu sargādya bhāva-śaktayaḥ
bhavanti tapataṁ śreṣṭha pāvakaśya yathoṣṇutā (1.3.2)

«Ми не можемо помислити вогонь без сили горіння, як ми не можемо помислити силу горіння без вогню. Обидва поняття є тотожними. Вогонь є нічим іншим, як тим, що горить, а сила горіння є нічим іншим, ніж вогнем у дії. В той же час вогонь і сила горіння не є чимось абсолютно однаковим. Якщо б вони були чимось абсолютно однаковим, то не було б жодного сенсу казати "вогонь горить". Натомість, достатньо було б сказати просто "вогонь". Фраза "вогонь горить" була б непотрібним повторенням, оскільки "вогонь" означав би те саме, що і "горить". Крім того, якщо б не було жодної різниці між вогнем та його здатністю обпикати, у вогні неможливо було б нейтралізувати силу горіння за допомогою ліків або мантри, повністю не загасивши при цьому його» (1977: 153).

Отже, Капур одночасно демонструє два види стосунків, що виключають одне одного: тотожність між вогнем та силою горіння та відмінність між ними. Таке протиріччя прямо веде до незбагненності. Подібну аргументацію можна застосувати до стосунків між будь-яким об'єктом та його спроможностями: між водою та її охолоджуючим ефектом, між сонцем та його стерилізуючою спроможністю, або ж між силою атома та самим атомом. В своєму коментарі до цього вірша із *Вишну Пурани* Шрідгара Свами наводить приклад із наділеними магічною силою самоцвітами та мантрами.

В чому ж тоді особливість енергій Бгагавана? Чим він відрізняється від решти об'єктів цього світу? Вивести природу Господніх *шакті* із природи *шакті* матеріальних речей ми не можемо, оскільки Господь повністю трансцендентний і ні на що в феноменальному світі не схожий. У *Браhma-сутрі* ясно говориться про те, що природу Брагмана можна досягнути лише через

Важким для перекладу є словосполучення *acintya-jñāna-gocarāḥ*. Шрідгара Свами розглядає два варіанти тлумачення. «*Шакті* є доступними для розуміння через знання, котре в свою чергу є незбагненим, тобто не піддається логічному поясненню (*tarkāśaham*). Або ж незбагненність означає, що *шакті* неможливо помислити ні як відмінні, ані як невідмінні, і тому розумінню вони піддаються тільки через знання, отримане завдяки *arthaxanattī* (*arthāpatti*)». Щоб уможливити обидва варіанти прочитання, я переклав *cintya-jñāna* як «міслиме знання» (*reasoned knowledge*) і заперечення застосував до всього словосполучення. Також, слідуючи Шрідгарі Свами, словосполучення «*bhāva-śaktayaḥ*» я прочитую як «*svabhāva-śaktayaḥ*». Цей вираз можна також перекласти як «*шакті*, що мають справу зі становленням (тобто творінням)», однак тоді предикат цього словосполучення «*sargādya*» дублюватиме його значення.

свідчення писань (*śabda*), а не через логіку (*tarka*) або умовиводи (*anumāna*), і ми показали, як протиріччя у твердженнях писань приводять до поняття *ачінтьї*. Однак, чи тільки до Бгагавана можна застосувати поняття *ачінтьї*?

Відповідь на це питання стало причиною дискусії між двома поважними вайшнавськими вченими: Радга Говінда Натхом та О.Б.Л. Капуром. Відштовхуючись від вище наведеного вірша із *Вішну Пурани*, Натх вважає що поняття «*ачінтья бгеда-абгеда*» характеризує загалом стосунки між *шакті* та тим, кому це *шакті* належить. Капур, натомість, вважає, що таке узагальнення є похідним для цього поняття, і *ачінтья бгеда-абгеда* в першу чергу стосується *шакті* Бгагавана. Ось його аргументація:

«По-перше, Шрі Джіва Госвами розвинув доктрину «*ачінтья бгеда-абгеда*» в контексті проблеми взаємин між Богом та світом, а не в контексті проблеми взаємин між будь-яким об'єктом та його спроможностями. По-друге, якщо б ця доктрина розроблялась у тому числі для того, щоб охарактеризувати стосунки між *шакті* та будь-яким об'єктом взагалі, то взаємини відмінності та не-відмінності між Богом та світом можна було б вивести із цього загального правила. Однак за такої умови нерозв'язаною залишалася б проблема збереження Божої чистоти з огляду на Господні взаємини зі світом <...> Лише концепція *ачінтья-шакті* Господа може примирити в собі трансцендентність та іманентність» (там само: 158).

Однак, це питання не так легко вирішити. Першочергове завдання Джіви Госвами хоч і стосувалось стосунків між Бгагаваном та Його *шакті*, однак, ніщо не вказує на те, що він не розглядав ці стосунки як окремий випадок більш загального правила незбагненності у стосунках між об'єктом та його спроможностями. Водночас такий більш загальний погляд ніяк не відвертав би увагу від головної тези Джіви стосовно *шакті* Бгагавана. Щодо другого аргументу Капура варто згадати про те, що концепцію *бгеда-абгеда* було висунуто саме для того, щоб зберегти чистоту Бгагавана перед лицем мінливого світу. Незбагнений характер цих стосунків якраз і забезпечує як трансцендентність (відмінність), так й іманентність (не-відмінність) у стосунках між Богом та світом, подібно до того, як і вогонь є водночас відмінним та невідмінним від свого світла.

Краще зрозуміти, у чому полягає особливість *шакті* Бгагавана, допоможе аналіз їх функцій та дії. Енергії Господа є незбагненими тому, що незбагненим є те, як вони функціонують: ці енергії породжують неймовірні творіння, справляються із титанічними завданнями та демонструють безкінечну різноманітність. Виходячи з цих міркувань, використання поняття *ачінтьї* набуває зовсім іншого смислу, ніж ми бачили до сих пір. У чайтанья-вайшнавській літературі слово *ачінтья* набагато частіше використовують, щоб описати те, як функціонують *шакті* Бгагавана, ніж те, якими є стосунки між Господом та Його енергіями. Попередній аналіз Чайтанья-чарітамріти показує, що 90% посилянь на незбагненну енергію (*acintya-śakti* або *acintya-grabhāva*) стосуються спроможності Господа творити чуда та демонструвати суперечливі властивості. Ці властивості та дії не підпадають під закони логіки та не вкладаються в можливості людського сприйняття. Наглядною ілюстрацією такого застосування поняття *ачінтьї* є особистість Чайтаньї, котрий, як ми зазначали раніше, вважається самим Крішною, але у настрої своєї відданої, Радги. Крішнадаса Кавірадж так описує цей парадокс:

«Господь сам входить в екстаз, який відчувають пастушки [*toni*, *gori*] і звертається до Крішни: "О повелителю мого життя!" Він є Крішною, і він є *toni* – це велике протиріччя. Незбагненну природу Господа важко зрозуміти. Не варто це якось логічно пояснювати або сумніватись у цьому. Такими є незбагненні *шакті* Крішни – ось мій вердикт. Ігри Крішни Чайтаньї є незбагненими та дивовижними. Дивним є Його настрої! Дивними є Його властивості! Дивною є Його поведінка! Грішники, котрі, посилаючись на логіку, не сприймають це (як істину), будуть горіти в пеклі Кумбгіпака (*Kumbhīpāka*). Для них не буде спасіння»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ ataeva āpane prabhu gopī-bhāva dhari?
 vrajendra-nandane kahe 'prāṇa-nātha' kari'
 sei kṛṣṇa, sei gopī, parama virodha
 acintya caritra prabhura ati sudurbodha
 ithe tarka kari' keha nā kara saṁśaya
 kṛṣṇera acintya-śakti ei mata haya
 acintya, adbhuta kṛṣṇa-caitanya-vihāra
 citra bhāva, citra guṇa, citra vyavahāra
 tarke ihā nāhi māne yei durācāra
 kumbhīpāke pace, tāra nāhika nistāra (1.17.303–307).

Далі Крішнадаса цитує вірш із *Магабгарати*, яким користуються Рупа Госвами і Джіва, щоб пояснити поняття *ачінтьї*: «Не варто застосовувати логіку до речей, які є незбагненними. Характерною рисою незбагненності є те, що вона знаходиться поза матеріальними елементами»¹⁰⁵. Отже трансцендентна, нематеріальна природа незбагненності робить із неї атрибут, котрий можна застосувати лише до Бгагавана.

Роблячи неможливе можливим

Приклад, як поняття *ачінтьї* застосовують, щоб пояснити неможливі дії Господа, можна знайти в *Чайтанья-чарітамрті* 2.13, де описано екстатичні танці Чайтаньї на фестивалі колісниць у Пурі. Чайтнья розділив своїх відданих на сім груп, в кожній з яких були співаки, музиканти та танцюристи, щоб супроводжувати парад. Потім, подібно до того, як Крішна танцював танець *раса*, Чайтанья розповсюдив себе, щоб одночасно танцювати у всіх семи групах. Віддані у кожній групі думали, що Господь проявляє милість лише до них, але приближені супутники Чайтаньї могли бачити всю ситуацію в цілому. Вони розуміли, що це гра Господньої *ачінтьї шакті*, завдяки якій можливо все.

За визначенням Джіви Госвами, незбагненність – це умова для досягнення того, що досягнути важко або неможливо (*durghaṭa-ghaṭatvam*), а *шакті* Бгагавана є тим, що володіє спроможністю це зробити¹⁰⁶. Він цитує два афоризми із *Брагма-сутри*, щоб обґрунтувати свою позицію «śrutes tu śabdāmūlatvāt» (2.1.27) та «ātmani caivam vicitrāś ca hi» (2.1.28). Обидва афоризми містяться у другому розділі *Брагма-сутри*, в якому розглядаються та спростовуються можливі заперечення до ведантичних поглядів. Всі троє головних коментаторів Веданти (Шанкара, Рамануджа та Мадгва) погоджуються, що обидві ці

¹⁰⁵ acintyaḥ khalu ye bhāvā na tāms tarkena yojayet
prakṛtibhyaḥ paraṁ yac ca tad acintyasya lakṣaṇam

(*Магабгарата* (Бгішма-парва) 6.5.22, цитується в *Бгакті-расамрті-сіндгу* 2.5.93, *Таттва-сандарбі* 11, *Сарва-самвадіні* ст. 53 та *Чайтанья-чарітамрті* 1.17.308).

¹⁰⁶ Див. *Бгагават-сандарбга* 16 та 42. В *Сарва-самвадіні* (ст. 57) Джіва визначає *шакті* Бгагавана як «asambhava-sambhāvayitṛ dustarkā svabhāvīkī» – «те, що є природним, що важко піддається логіці і що робить неможливе можливим».

сутри торкаються питання про те, що Брагман є простим цілим без жодних частин (*anavaaya*) і в той же час – творцем світу.

«Якщо Брагман повністю трансформується у світ, він вичерпає своє буття у [цьому] світі ефектних проявлень і поза сферою ефектних проявлень Брагмана не можна буде відшукати, осмислити та усвідомити. Якщо ж він трансформується тільки частково, це означатиме, що Брагмана можна розділити на частини, і так знівелюється його цілісність» (Sharma 1986: 394).

Ці труднощі є подібними до тих, з якими ми вже мали справу раніше: трансформація світу ставить під загрозу один із сутнісних атрибутів Брагмана. Рішення, які пропонують обидві *сутри*, нагадують ті рішення, про які ми згадували у попередньому аналізі.

І Рамануджа, і Мадгва погоджуються з базовим тлумаченням *сутр*. Перша *сутра* «*śrutes tu śabda-mūlatvāt*» стверджує, що умовиводи або логіка не дають нам доступу до Брагмана, пізнати котрого можна лише через писання. Друга *сутра* «*ātmani caivam vicitrāś ca hi*» нагадує нам, що Брагман володіє незвичайними здібностями, яким під силу все, що завгодно. Обидва афоризми вказують на те, що трансцендентна природа Брагмана в епістемологічному та онтологічному смислах виводить його за межі протиріч та неможливостей. Б.Н.К. Шарма подає інтерпретацію Мадгви до цих *сутр* в термінах, котрі перегукуються з чайтанья-вайшнавською доктриною *шакті*:

«На перший погляд суперечливі атрибути мирно співіснують у Брагмані... Ми читаємо про Агастью, котрий в пустелі випив величезний океан із неосяжними берегами. Чому це повинно нас дивувати, якщо Бог володіє незбагненою для нашого розуміння силою, за допомогою якої він може здійснити те, що за людськими мірками здається нездійсненним? До містичних сил Бога апелюють лише, щоб пояснити те, що простежується або ж з'являється із *праман* (прамаṇа) [засобів отримання істинного знання], однак, при цьому, не піддається поясненню і є несумісним з логікою» (там само: 387).

Саме таким є один зі смислів, в якому використовується поняття *ачінтьї* в чайтанья-вайшнавській літературі, щоб описати незбагненну спроможність Господа здійснювати неможливе. Джіва цитує ці дві *сутри* в *Таттва-*, *Бгагават-* та *Параматма-*

сандарбгах, а також в *Сарва-самвадіні*, зазвичай, в контексті обговорення незбагнених енергій Господа¹⁰⁷.

Отже, ми розглянули два варіанти застосування поняття незбагненності в чайтаня-вайшнавській літературі. У першому випадку ця концепція використовується, щоб охарактеризувати стосунки між Бгагаваном та Його *шакті*, а в другому – щоб охарактеризувати діяння цих *шакті*. Ці варіанти непов'язані між собою, адже їх не можна вивести один з одного. Однак разом вони спрямовані на те, щоб засвідчити велич Всевишнього. В об'ємному визначенні Бгагавана, яке ми наводили на початку розділу, легко поєднуються обидва значення поняття «*ачінтья*»:

«Бгагаван володіє незбагненими, різноманітними та безмежними енергіями, які походять від Його природи, він є океаном безмежних, взаємосуперечливих якостей, в котрому все є істинним: і властивість, і той, кому вона належить, і відсутність відмінностей і різноманітність відмінностей, безформенність і форма, всюдисущість і сконцентрованість».

Природа Всевишнього саме і полягає у тому, щоб наділяти істинністю або ж реальністю все дотичне до нього. Оскільки Він є єдиним кінцевим притулком для всього суцього, а різноманіття форм існування є безмежним, ми, без сумніву, віднайдемо у бутті безмежні, незіставні істини, що приведе до поразки розумових здібностей та прийняття філософії незбагненності.

Отже, ми пройшли повний цикл обговорення божественного в чайтанья-вайшнавизмі. В певному сенсі всю нашу подорож можна звести до дослідження різних аспектів одного єдиного вірша із *Бгагавати*, вірша яким ми розпочали наш розділ: «*vadanti tat tattva-vidas tattvam yaj jñānam advayam brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate*». Ми проаналізували різні назви, котрі в цьому вірші використовуються для позначення Бога, і згідно з теологією чайтанья-вайшнавів простежили їх референти. Поняття «Бгагаван» видалось особливо багатим на конотації, оскільки зосереджує в собі міради енергій. Ми також простежили траєкторію породженого фразою «*tattvam advayam*» про-

¹⁰⁷ Див. *Таттва-сандарбга* 11, *Бгагават-сандарбга* 15, *Параматма-сандарбга* 58 та *Сарва-самвадіні* ст. 57. Остання із перелічених праць є додатком до чотирьох сандарбг, в якому Джива зосереджується на особливо важливих питаннях, глибше висвітлюючи їх.

тистояння єдності та множинності, або, іншими словами, тожності та відмінності, аж допоки не натрапили на стосунки, котрі знаходяться поза людським розумінням. В дусі притаманної чайтанья-вайшнавiзму парадоксальності у самому понятті незбагненності було виявлено більш, ніж один смисл. І лише у величі Бгагавана обидва ці смисли переплелись.

Практична герменевтика

Багато в чому обраний нами напрямок дослідження перекликається з методом викладу, яким сам Джіва Госвами користувався у сандарбгах. У певному сенсі *Таттва-*, *Бгагават-* та *Параматма-сандарбги* можна розглядати як свого роду коментар до вірша *ваданті* із *Бгагавата Пурани*. На самому початку *Бгагават-сандарбги* Джіва Госвами користується віршем *ваданті*, аби встановити зв'язок із попередньою сандарбгою:

«У загальних рисах, вказавши на істину, властивим для якої є недуальне знання, вірш *ваданті* вказує на конкретні властивості, що характеризують буття [цієї істини], які проявляються відповідно до ступеня кваліфікації віруючих. Це зазначено у другій половині вірша: *brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate*»¹⁰⁸.

У двох наступних сандарбгах Джіва свідомо користується термінологією саме цього вірша, щоб позначити чергові етапи у своїй аргументації. *Бгагават-сандарбгу* він закінчує твердженням: «Так були пояснені Брагман та Бгагаван», а *Параматма-сандарбгу* починає зі слів: «Тепер буде пояснено Параматму». Наприкінці ж *Параматма-сандарбги* із неприхованим задоволенням Джіва зазначає: «[Значення] вірша, що починається зі слова *ваданті*, твердо встановлено». Перші три сандарбги стосуються *самбандга джняни* (*sambandha-jñāna*) – знання про Бога, живих істот та про стосунки між ними. Починаючи із *Бгакті-сандарбги*, ми покидаємо сферу вірша *ваданті* і поринаємо в

¹⁰⁸ athaivam advaya-jñāna-lakṣaṇam tat tattvaṁ sāmānyato lakṣayitvā punar upāsaka-yogyatā-vaiśiṣṭyena prakāṣita-nija-sattā-viśeṣam viśeṣato nirūpayati 'avadanti' iti, asyaivottarārdhena brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate. (*Бгагават-сандарбга* 1)

абгідею (abhidheya) або ж у процес, за допомогою якого можна відновити ці стосунки.

Ми вже зазначали, що мета всіх сандарбг загалом і нашого фрагменту зокрема – встановити та пояснити значення *Бгагавата Пурани*. Виняткова увага, яку автор приділяє віршу *ваданті*, може на перший погляд видатись перешкодою на шляху до цієї мети, оскільки в результаті весь доступний матеріал фільтрується відповідно до значення одного єдиного вірша. Однак для Джіви саме такою і є роль *ваданті*, оскільки саме в ньому окреслена тема усієї *Пурани*. Тому вірш служить свого роду компасом, за допомогою якого можна обстежити контури *Бгагавати* і упорядкувати її зміст у когерентну схему. В *Таттва-сандарбзі* Джіва Госвами цитує другий за порядком вірш із *Бгагавати*, щоб нагадати своїм читачам про піднесеність змісту *Пурани*: «Предмет (або реальність), про яку ми тут дізнаємось, є справжньою і дарує добробут, знищуючи три види нещастя». У відповідь на питання, якою є природа цієї Реальності, Джіва цитує вірш *ваданті*¹⁰⁹. Смислом (tāparyā) *Бгагавата Пурани* є недуальна, наділена свідомістю Реальність, відома як Брагман, Параматма та Бгагаван¹¹⁰.

На момент, коли читач доходить до *Чатухсупрі Тіки* в *Параматма сандарбзі*, Джіва уже завершив своє дослідження вірша *ваданті*. Незадовго перед початком нашого фрагменту, він пише: «Так були описані Брагман, Бгагаван та Параматма». В заключній частині *Параматма-сандарбгі* (тобто в розділі 105), Джіва прагне утвердити смисл *Бгагавати*, користуючись зовсім іншим методом, а саме – аналізуючи шість показників значення (tāparyā-liṅga), що є кульмінацією у спробі Джіви утвердити Бгагавана в *Шат-сандарбгах*, як кінцеве значення

¹⁰⁹ atha kim-svarūpaṁ tad vastu-tattvam ity atrāha vadanti tat tattva-vidas tattvaṁ yaj jñānam advayaṁ iti. (*Таттва-сандарбга* 51)

¹¹⁰ Про те, наскільки важливим є цей вірш, свідчить і контекст, в якому він фігурує. У першому розділі *Бгагавати* Шаунака та інші мудреці ставлять перед Сутою Госвами ряд запитань, які послужили поштовхом для декламації всієї *Пурани*. Короткі відповіді, які Сута одразу дав мудрецам, виклавши у них саму лише суть, містяться у наступному розділі. Вірш *ваданті* є відповіддю на запитання, поставлене в одинадцятому вірші першого розділу: «Існує багато писань з різними підрозділами і багато (приписаних) видів діяльності. Тому, о мудрецю, належно обдумавши, будь ласка, заради блага усіх живих істот виділи та передай нам саму суть – ту суть, завдяки якій можна повністю задовольнитись».

Бгагавата Пурани. В нашому дослідженні ми зосередимось саме на цьому фрагменті.

Водночас вірш *ваданті* та шість показників значення – не єдині способи, за допомогою яких Джіва намагається встановити значення *Бгагавата Пурани*, а заодно – і всього корпусу священних текстів. Досягнути цієї мети він намагається у різних місцях сандарбг, обираючи для інтерпретації різні розділи *Бгагавати*. Короткий аналіз двох таких спроб дасть нам змогу встановити ширший контекст для вивчення методу шести показників значення та загалом *Чатухсутрі Тіки*. В обох випадках, які ми аналізуватимемо, Джіва звертається до тих розділів із *Бгагавати*, які повинні вказувати на загальне значення усієї *Пурани*.

У першому випадку Джіва звертається до обставин, за яких Крішна Дваіпаяна В'яса (Kṛṣṇa Dvāipāyana Vyāsa) уклад *Бгагавата Пурану*. Історію своєї появи *Пурана* описує в розділах з 4-го по 7-ий першої книги, де Сута Госвами (Sūta Gosvāmī) розповідає про те, як В'яса зі співчуття до людей цього віку (*Kali-yuga*), розділив первинну Веду на чотири частини і виклав їх чотирьом окремим лініям учнівської послідовності. Він також уклад п'яту Веду, що складається із пуран та Магабгарати, для тих, хто неспроможний вивчати перші чотири. Уклавши Веди заради блага людства, В'яса однак не був до кінця задоволеним та почувався пригнічено. Коли він роздумував над своїм становищем, до його скиту завітав Нарада (Nārada) і почав аналізувати ситуацію В'яси. Нарада прямо сказав авторові вед, що причина його незадоволення криється у тому, що він так і не описав славу, властивості та діяння Бгагавана Крішни, котрий єдиний може позбавити живих істот від страждань. Решта ж тем для обговорення схожі на «місця паломництва для ворон»¹¹¹. Нарада дає В'ясі настанову медитувати у стані трансу (*samādhi*) над діяннями Вішну та описати їх в *Шрїмад Бгагаваті*¹¹².

¹¹¹ «Мудреці ставляться до красномовних слів, які не описують славу Харі, що очищує світ, як до місця паломництва ворон. Лебеді, котрі живуть у сприятливих місцях, там не знаходять для себе насолоди» (*Бгагавата* 1.5.10). Нарада також вживає такі слова як «jugupsitam» (огидний) та «mahān vyatikramaḥ» (велике безумство), щоб описати попередні праці В'яси (1.5.15)

¹¹² samādhinānusmara tad-viceṣṭitam (1.5.11)

У *Таттва-сандарбі* для Джіви Госвами природа трансу В'яси має першочергове значення, оскільки те, що В'яса побачив у цьому стані, визначило зміст усієї *Бгагавати*. Джіва зосереджує увагу на четвертому вірші сьомого розділу: «З чистим розумом та досконалою концентрацією, досягнутою завдяки *йозі* відданості [*бгакті*], В'яса побачив Повну Особу [rūṇṇariguṣa] разом із *майєю*, котра перебувала за ним»¹¹³. У цьому вірші Джіва виділяє усі основні елементи концепції Бгагавана, якої дотримуються чайтанья-вайшнави: повноту Його особистості, дистанцію між ним та зовнішньою енергією та *бгакті* як засіб, завдяки якому Бгагавана можна досягнути. Епітет «Повна Особа» (rūṇṇariguṣa) містить у собі поняття внутрішньої енергії так само, як, коли ми говоримо, що «бачили повний місяць», маємо на увазі, що «бачили місяць разом із місячним сяйвом»¹¹⁴. Третій вид енергії, а саме живі істоти, фігурує в наступному вірші: «В'яса побачив ту силу [*майю*], яка змушує живих істот впадати в ілюзію та страждати, думаючи, що вони складаються із трьох якостей (*гун*), хоча насправді знаходяться поза ними»¹¹⁵. У цьому місці Джіва Госвами користується нагодою, аби розгорнути полеміку з доктринами не-дуальності (advaita) та ілюзорності (māyāvāda), вирішальні аргументи віднаходячи у наступних двох віршах:

«В'яса уклав Сатвата-самхіту (Sātvata-saṁhitā – *Бгагавата Пурану*) для людей, котрі не знають, що *бгакті йога* для задоволення Адгокшаджи (Adhokṣaja – Вішна/Крішна), напряму усуває все небажане. Просто від слухання Бгагаватам, у людини виникає *бгакті до Верховної Особи, Крішни, яке знищує її відчай, ілюзію та страх*»¹¹⁶.

¹¹³ bhakti-yogena manasi samyak praṇihite 'male

apaśyat puruṣam pūrṇam māyām ca tad-apāśrayam (Цитата із *Таттва-сандарбі* 30)

¹¹⁴ tam apaśyat śrī-veda-vyāsa iti svarūpa-śaktimantam evety etat svayam eva labdham pūrṇam candram apaśyad ity ukte kāntimantam apaśyad iti labhyate (*Таттва-сандарбі* 31)

¹¹⁵ yayā sammohito jīva ātmānaṁ tri-guṇātmakam
paro 'pi manutenarthaṁ tat-kṛtaṁ cābhipadyate (1.7.5)

¹¹⁶ anarthopāśamaṁ sākṣād bhakti-yogam adhokṣaje
lokasyājānato vidvānś cakre sātvata-saṁhitām
yasyāṁ vai śrūyamāṇāyāṁ kṛṣṇe parama-pūruṣe
bhaktir utpadyate puṁsaḥ śoka-moha-bhayāpahā (1.7.6–7)

Повна Особа, про яку згадувалось у першому вірші як про об'єкт видіння В'яси у стані трансу, тепер ототожнюється із Крішною. Таким чином, Бгагаван одночасно постає і джерелом, і призначенням *Bhagavatu*. І тому Його необхідно визнати головним предметом її оповіді (*tātparya*).

Іншою групою віршів, із яких Джіва виділяє загальне значення *Bhagavatu*, є знамениті *Чатух-шлокі* (*Catuḥ-śloki*) – чотиривіршова *Bhagavata*, яку Вішну розповів Брагмі на початку творіння. Після того, як Брагма завершив покуту, яку відбував сто небесних років, Вішну явився перед ним в оточенні своїх супутників і обителі та благословив його. Брагма у свою чергу попросив Вішну дати відповідь на чотири запитання. Господь відповів чотирма короткими віршами. Ці вірші коментатори вважають первинною суттю *Bhagavata Пурани*¹¹⁷.

Пояснюючи чотиривіршову *Bhagavatu*, Джіва Госвами ставить собі за мету утвердити Бгагавана (у технічному значенні цього слова, яким користуються чайтанья-вайшнави) як того, хто оповідає ці вірші. Якщо досягнути цієї мети, решта філософських ідей, що містяться у цих віршах, можна буде розкрити в термінах, що стосуватимуться їхнього центрального персонажа. Тому Джіва у своєму коментарі зосереджується на першому слові першого вірша – займеннику першої особи «Я»: «Лише Я існував на початку і ніщо інше, що є поза причиною та наслідками. Я існую й надалі. Те (що існує тепер) є мною, і те, що залишиться (згодом) також є мною»¹¹⁸. Джіва пише:

«Навіть у викладі чотиривіршової (*Bhagavatu*), тільки Бгагаван є остаточним значенням. Він навчав про себе, даючи своє власне знання <...> Тут слово "Я" вказує на того, хто говорить і володіє формою, а не на Брагмана без властивостей, оскільки те,

¹¹⁷ Насправді ж відповідь Вішну складається із семи віршів, і Валабгачар'я (*Vallabhācāra*), наприклад, вважав, що первинна *Bhagavata* – це *сатта-шлокі* (*sapta-śloki*). Однак більшість коментаторів вважають, що перші два та сьомий вірші є допоміжними. Джіва вслід за Шрідгарою Свами приймає чотиришлокову *Bhagavatu*, однак в *Bhagavat-sandarbi* коментує перші шість віршів. Детальний аналіз коментарів до семи віршів, написаних як з перспективи чайтанья-вайшнавів, так і з перспективи Валабгачар'ї можна знайти у книзі Расика Вігарі Джоші «*Catuḥśloki or Saptasloki Bhāgavata: A Critical Study*».

¹¹⁸ *aham evāsam evāgre nānyad yat sad-asat param*
paścād ahaṁ yad etac ca yo 'vaśiṣyeta so 'smy aham (2.9.33)

що не має властивостей, не може бути об'єктом референції (reference) <...> Як сказано у третій книзі *Бгагавати*: "Лише Бгагаван, душа всіх душ та всепроникний, існував на початку". Вайкунтха, супутники Господа та інші Його атрибути також містяться у слові "Я" тому, що вони є Його похідними частинами, як-от, коли ми говоримо: "Он іде цар"»¹¹⁹.

Цей фрагмент є наглядним прикладом інтерпретативного потенціалу поняття «Бгагаван». Як тільки референт займенника «Я» ототожнено з Бгагаваном, Джіва одразу ж може помістити в рамки цього «агам» (aham) усе різноманіття духовної обителі. У підсумку ми неочікувано отримуємо значення, протилежне тому, яке б на перший погляд міг містити настільки однозначний вірш. «Лише Я існував на початку» набуває значення «Я та все інше, пов'язане зі мною, існувало на початку». Обгрунтовується такий стрибок у значенні так: з опису, даного в *Бгагаваті*, ми знаємо про те, що Вішну явився перед Брагмою у своїй сяючій чотирирукій формі, у супроводі своєї дружини Шрі та в оточенні своїх люблячих відданих¹²⁰. Він лише по-дружньому повівся з Брагмою, потиснувши йому руку та побажавши удачі¹²¹. У відповідь на запитання Брагми Вішну, вказуючи на себе, говорить «Лише Я існував на початку...». Оскільки Господь не проводить жодних розрізень між собою теперішнім та собою «на початку», ми можемо припустити, що він стверджує: «Я, таким, як ти бачиш мене перед собою, існував на початку». Зазвичай, коли користуються займенником першої особи, не посилаються на себе в дисасоціативному, абстрактному або ж соліпсистському сенсі. «Я жив у Венеції» зазвичай означає «Я у стані подібному до того, в якому ви мене зараз бачите, тобто з моїм одягом, взуттям, банківським рахунком, помешканням, автомобілем та

¹¹⁹ ataś catuḥ-ślokī-prasaṅge 'pi śrī-bhagavān evārthaḥ atrāham-śabdena tad-vaktā mūrta evocayate na tu nirviśeṣaṁ brahma tad-aviśayatvāt.... bhagavān eka āśedam agra ātmātmanāṁ vibhūḥ ityādi tṛṭyāt. ato vaikuṅṭha-tat-pārsadādīnāṁ api tad-upāṅgatvād aham-padenaiva grahaṇaṁ rājāsau prayūṭīvat. (*Бгагават-сандарбга* 95)

¹²⁰ (Брагма побачив, що на Господеві) був шолом, сережки та жовта одіж. У нього було чотири руки, а на грудях – знак Шрі (Śrī). Його обличчя прикрашали червонуваті очі та присмна усмішка. Він прихильно ставився до своїх слуг і один його вигляд п'янив. Верховний Ішвара (īśvara) сидів на троні в оточенні чотирьох, шістнадцяти та п'яти шакті, наділений власними, а також тимчасовими багатствами (bhaga). Так він насолоджувався у своїй обителі. (*Бгагавата* 2.9.16–17)

¹²¹ Див. 2.9.19–21

сусідами, жив у Венеції». Це тим більше стосується Бгагавана, котрий не набуває і не втрачає нічого з плином часу і чиї особистісні прояви є вічними та природними для нього. Джіва Госвами ж наводить свій приклад, коли вказуючи на велику царську процесію, ми кажемо: «он іде цар». І хоч іменник у цьому реченні стоїть в однині, насправді ми маємо на увазі, що цар іде разом зі своєю свитою, оскільки сам по собі жоден цар ніколи не подорожує. Господь також ніколи не є на самоті, або ж, інакше кажучи, Його сингулярна природа вбирає в себе необмежену різноманітність.

Крім чотиривіршової *Бгагавати* та трансу В'яси є ще багато розділів із *Бгагавата Пурани*, яким Джіва Госвами відводить особливе місце в перших трьох сандарбгах: бачення Вайкунтхи чотирма Кумарами, молитви уособлених Вед, десять характеристик *маганурани* (*mahā-purāṇa*), стан звільнення Шукрадеви, опис творення як чотиричленного прояву (*satv-guṇa*) і т.д. Кожен із цих розділів відібрано спеціально, щоб висвітлити певний аспект чайтанья-вайшнавської теології. Кожному розділові дано не просто загальне пояснення, а прискіпливо витлумачено окремі вірші та фрази із нього. Перед тим, як приступити до написання *Чатухсупрі Тіки*, Джіва Госвами уже окреслив та аргументовано обгрунтував усі важливі аспекти теології чайтанья-вайшнавів. Як ми побачили, у перших трьох сандарбгах розглянуто багато таких важливих для веданти тем, як природа Брагмана, процес творення, стосунки між Брагманом, світом та живими істотами, природа невігластва, узгодженість між священними писаннями та шляхи пізнання Реальності, тому аргументація у *Чатухсупрі Тіці* є доволі стислою. У багатьох своїх тезах Джіва згадує лише перші слова вірша, який детальніше він уже аналізував у іншому місці, і читач сам повинен здогадатись, як той чи інший вірш вписується в загальну аргументацію. Візьмемо для прикладу його коментар до прикінцевого вірша *Бгагавата Пурани*, в якому стверджується, що Брагмі *Пурану* повідала Верховна Істина (*satyaṁ param*) (12.13.19). Щоб обгрунтувати твердження про те, що ця Істина є Бгагаваном, котрий на зорі творіння повідав *Бгагавату* Брагмі, Джіва посилається на три попередні дискусії, про дві з яких ми уже згадували:

«Тут так само, як під тим, хто виголошував чотиривіршову (*Бгагавату*), потрібно мати на увазі Бгагавана, як і під тим, хто явився В'ясі у його трансі, потрібно мати на увазі об'єкт медитації В'яси. Цього ж Бгагавана шукало і серце Шрі Шуки "наповнене власною радістю..."»

Вірші про Шукадеву та транс В'яси детально аналізуються у *Таттва-сандарбі*, а пояснення чотиривіршової *Бгагавати* можна знайти в *Бгагават-сандарбі*. Читач, котрий попередньо ознайомився із цими фрагментами *Шат-сандарбгі*, одразу ж побачить зв'язок між ними та аргументом, який Джіва висуває у цьому місці.

Враховуючи те, що він уже зробив у перших трьох сандарбгах, в *Чатухсутрі Тіці* Джіва прагне окреслити виразний зв'язок між *Бгагавата Пураною* та традицією упанішад, а також залучити до діалогу веданту, застосовуючи методи цієї філософської системи. Відповідно, коментувати *сутри* Бадараяни йому доводиться, користуючись упанішадами як відправним корпусом текстів. Ознайомившись із ранньою герменевтикою чайтанья-вайшнавів, перейдімо до розгляду специфіки коментаря Джіви Госвами до *Брагма-сутри*.

3. Першоджерела чайтанья-вайшнавської веданти

Аудиторія Джіви Госвами

І структура, і зміст *Чатухсутрі Тіки* Джіви Госвами стануть зрозумілішими, коли ми виясимо, як він використовує першоджерела, особливо ті, які безпосередньо непов'язані з прийнятим серед чайтанья-вайшнавів корпусом текстів. У своїх тлумаченнях *Браhma-сутри* Джіва значною мірою опирався на попередніх вчителів: Рамануджу, Шрідгару Свами, Мадгву та Шанкару. Серед них у *Тіці* він поіменно згадує Рамануджу та Шанкару.

Ніхто не тлумачив ведантичні тексти автономно від своїх попередників, особливо це стосується пізніх коментаторів. Джіва Госвами – не виняток. Він завдячує попереднім вчителям більшістю своїх коментарів. Від попередників Джіва запозичив основоположне розуміння *сутр*, стиль викладу, а також перелік тих текстів із упанішад, на які він частіше за все посилається. Однак, очевидним є і те, що Джіва не просто прагнув підсумувати ідеї попередніх коментаторів. *Чатухсутрі Тіка* явно не задумувалась ані як педагогічний посібник, ані як такий собі короткий виклад веданти. Мета цього трактату полягає зовсім в іншому. Джіва пише для інтелектуальної еліти свого часу, справжніх знавців священних писань, котрі глибоко вивчали постулати веданти. Тому попередньо не ознайомившись із джерелами, які він використовував, подекуди майже неможливо зрозуміти, про що саме йдеться.

Так, деколи, щоб зрозуміти замисел Джіви, потрібно бути добре обізнаним із контекстом, в якому фігурує фрагмент із священних писань, який цитує автор сандарбг. Наприклад, даючи послівне пояснення вірша 1.1.4 із *Браhma-сутри* «tat tu samanvaṃyāt», Джіва пише:

«Як довести існування Брагмана за допомогою писань? Про це йдеться у фразі "tat tu". Слово "tu" вживається, щоб розвіяти сумніви, котрі висовувались раніше. "Tat" вказує на те, що існування Брагмана можна довести за допомогою писань. Як?

Через *саманвайю* [samanvaya]. *Саманвайя* – це встановлення значення за допомогою негативної [anvaya] або позитивної [vyatireka] супутності (concomitance)».

Джіва при цьому не вказує, який саме сумнів було висунуто раніше, як і не повертається у своєму коментарі до тлумачення слова «tu». Його головна ціль – це тлумачення слова *саманвайя*, оскільки воно пов'язане із першим віршем *Бгагавати* «anvayād itarataś ca». Джіва очікує, що його читачі здогадаються, що перед ними пояснення, дане Рамануджою, і пригадають, які сумніви мають на увазі. Йдеться ж про сумніви представників школи мімамсака (mīmāṃsaka), котрі вважали, що Брагмана не можна співвіднести із писаннями, оскільки у знанні про нього немає нічого спільного із приписною діяльністю. Якщо б Джіва почав наводити аргументи проти теорії мімамси, це б надто віддалило його від головної мети – показати, як Брагмана можна пізнати за допомогою позитивної та негативної супутності (anvaya та vyatireka) згідно з першим віршем *Бгагавати*.

Однак у сандарбгах можна натрапити і на такі місця, коли, щоб уловити суть тези Джіви, недостатньо просто знати контекст, в якому наведений фрагмент зустрічається у першоджерелі. На початку свого пояснення до вірша, яким завершується *Бгагавата Пурана* (12.13.19), Джіва наводить один за другим два аргументи, обґрунтовуючи які він використовує коментар Шанкари до *Брагма-сутри*:

«Вірш "kasmai yena vibhāsito 'yam" вказує на те, що Господь володіє такими відмінностями і т.д. (як описувалось раніше). У другому тлумаченні до "ātmagr̥hītir itaravad uttarāt"¹²², яке ми знаходимо у коментарі Шанкари до *Брагма-сутри*, під референтом слова "sat", що фігурує у початковому твердженні (*Бгагавати*), потрібно розуміти *атму* (ātman) тому, що слово "ātman" міститься в заключному твердженні (*Бгагавати*). Тут так само, як під тим, хто виголошував чотиривіршову *Бгагавату*, потрібно мати на увазі Бгагавана, як і під тим, хто явився В'ясі у його трансі (потрібно мати на увазі) об'єкт медитації В'ясі».

Хоч Джіва і посилається на коментар Шанкари до *Брагма-сутри* 3.3.16, насправді самі по собі значення *сутри* та зміст

¹²² *Брагма-сутра* 3.3.16

коментаря Шанкари для цілей Джіви не підходять. Його цікавить лише інтерпретативна стратегія Шанкари, користуючись якою, Джіва намагається обґрунтувати свій власний метод аргументації. У сандарбгах можна часто простежити притаманний Шанкарі стиль побудови аргументів, яким Джіва користувався напрочуд витончено. (Детальне роз'яснення обох цих тез міститься у посиланнях до даного фрагменту у моєму перекладі). При цьому єдину підказку, яку робить Джіва, щоб читач вловив зв'язок між поняттями «sat», «ātmā» чотиривіршовою *Бгагаватою* та трансом В'яси – це слова «так само». Оскільки *сутра*, цитату з якої наводить Джіва, є маловідомою, як і коментар Шанкари до неї, сам собою напрошується висновок, що автор сандарбг був добре обізнаний зі своїми джерелами і очікував від своїх читачів такої ж обізнаності.

Сучасного ж дослідника не може не радувати той факт, що на початку *Бгагавата-сандарбги* Джіва подає перелік використаних джерел та описує методи, котрими користувався. Він вказує на те, що йому відомі принаймні одинадцять коментарів до *Бгагавата Пурани* та чотири літературні твори, написані на її основі¹²³, зазначаючи при цьому, що у своїх власних коментарях він опиратиметься в основному на *Бгавартха діпіку* (Bhāvārtha-dīpikā) та інші праці Шрідгари Свами¹²⁴, *Шрібгаши'ю* (Śrībhāṣya) Рамануджі та на декілька праць Мадгви (*Таттва-сандарбга 27-28*).

¹²³ Джіва згадує про такі коментарі до *Бгагавати*: *Тантра-бгагавата* (Tantra-bhāgavata), *Ханумад-бгаши'я* (Hanumat-bhāṣya), *Васана-бгаши'я* (Vāsanā-bhāṣya), *Самбандгокті* (Sambandhokti), *Відвад-камадгену* (Vidvad-kāmadhenu), *Таттва-діпіка* (Tattva-dīpikā), *Бгавартха-діпіка* (Bhāvārtha-dīpikā), *Парамагамса-прія* (Paramahaṁsa-priyā), *Шука-хрідая* (Śuka-hṛdaya), та коментарі *Пуньяраньяї* (Puṇyaraṇya) і *Чітсукхи* (Citsukha). Літературні твори (*nibandha*), про які йдеться, це *Мукта-пхала* (Muktā-phala) та *Харі-ліла* (Harī-līlā) Вопадеви (Vopadeva), *Чатур-варга-чинтамані* (Catur-varga-cintāmaṇi) Гемадрі (Hemadrī) та *Бгаткі-ратнавалі* (Bhakti-ratnāvalī) Вішну Пурі (Viṣṇu Purī) (*Таттва-сандарбга 23*).

¹²⁴ У *Таттва-сандарбзі* Джіва пише: «kvacit teṣāṃ evānyatra-dṛṣṭa-vyākhyānusāreṇa», «подекуди я слідуватиму поясненням Шрідгари Свами, з якими можна ознайомитись в іншому місці» (27). Елкман вважає, що йдеться про коментарі Шрідгари до віршів *Бгагавати*, на які Джіва не посилається у *Шат-сандарбзі* (1986: 120). Однак, швидше за все, йдеться все ж таки про коментарі Шрідгари до *Вішну Пурани*, на які Джіва посилається у сандарбгах декілька разів, адже у цьому разі повніше розкривається значення слова «anyatra-dṛṣṭa».

Шрідгара Свами

Теологічні погляди Шрідгари

Серед усіх своїх джерел найчастіше Джіва Госвами звертається до праць Шрідгари Свами. У *Бгагавата-сандарбзі* часто можна натрапити на цитати із коментарів Шрідгари Свами до *Бгагавата Пурани* під назвою «*Бгавартха-діпіка*». Цих цитат так багато, що перед ними нерідко стоять слова «*tīkā sa*», «і в коментарі сказано».

Структура більшості із розділів тексту однакова: спочатку в реченні, наприкінці якого часто стоїть слово «*yathā*» «як (сказано в *Бгагавата Пурані*)», Джіва формулює головну тему, що розглядатиметься. Потім він цитує відібраний із *Бгагавати* вірш і вставляє коментар Шрідгари Свами. В кінці ж розділу Джіва дає власне пояснення, пов'язує приведені аргументи з основною темою та наводить цитати на їх підтримку. Якщо раптом прямо у тексті фрагмент із коментаря Шрідгари Свами Джіва не вставляє, головні тези свого попередника він все одно, зазвичай, перефразовує у власному коментарі. За своїм стилем така структура коментаря перегукується із традиційно прийнятою схемою, коли спочатку наводиться *сутра*, а потім – її тлумачення:

«Ми проаналізуємо саму лише *Бгагавату*, дотримуючись послідовності між різними її частинами, щоб визначити, що є верховним благом. У нашій збірці із шести томів вступні речення займатимуть місце *сутр*, а у словах (наведених із) *Бгагавати* розкриватиметься предмет обговорення. Наші інтерпретації слів із *Бгагавати*, що відіграватимуть роль свого роду коментаря [*bhāṣya*], будуть ґрунтуватись на поглядах великого вайшнава, превелебного Шрідгари Свами, тільки в тих випадках, коли ці погляди повністю узгоджуються із постулатами вайшнавів, адже твори Шрідгари пронизані доктриною адвайти, (зроблено це для того) щоб у послідовників адвайти, котрі сьогодні заповнили

центральні регіони (країни), з'явилась можливість відкрити для себе велич Бгагавати і т.д.». (Elkman 1986: 119)¹²⁵

В останньому реченні відображено всю загадковість постаті Шрідгара Свамї. Не зважаючи на те, що він був відлюдником в учнівській послідовності Шанкари, вайшнави сприймали, і досі сприймають його, в першу чергу, як коментатора *Бгагавата Пурани*. Коментарі Шрідгари були настільки впливовими, що їх фактично вважали за одне ціле із самою *Пураною*. «В'яса знає, Шука знає, цар (Парікшіт) можливо знає, а можливо і ні, але Шрідгара знає усе завдяки благословенням Нарасімхи (Narasimha)»¹²⁶, говориться в одному прислів'ї. Серед усіх послідовників *Бгагавати*, найбільше Шрідгару поважають чайтанья-вайшнави. В *Чайтанья-чарітамрїті* Крішнадад Кавїрадж описує те, наскільки віддано Чайтанья ставився до Шрідгари, в історії про його зустріч із Валлабга Бгаттою (Vallabha Bhaṭṭa):

«Наступного дня прийшов на зібрання Валлабга Бгатта. Поклонившись Господеві, він бундючно заговорив: "У своєму коментарі на *Шрїмад-Бгагаватам* я спростував пояснення Шрідгари Свамї. Я не можу визнати його коментарів. (У своїх тлумаченнях) Шрідгара приймає те, що він читає, таким, як (те чи інше твердження) подають (тобто у тому контексті, в якому воно зустрічається). Тому ці коментарі – непослідовні, і Шрідгару не можна визнати за авторитетного вчителя (svāmī)".

Господь з усміхом відповів: "Того, хто не визнає авторитет свого чоловіка (svāmī), я вважаю за повію". Сказавши так, Магапрабгу затих. Від таких слів всі отримали задоволення»¹²⁷.

¹²⁵ tad evaṃ parama-niḥśreyasa-niścayāya śrī-bhāgavatam eva paurvāparyāvirodhena vicāryate. tatrāsmin sandarbha-ṣatkāmake granthe sūtra-sthānīyam avatārikā- vākyam viṣaya-vākyam śrī-bhāgavata-vākyam. bhāṣya-rūpā tad-vyākhyā tu samprati madhya-deśādu vyāptān advaita-vādinō nūnam bhagavan-mahimānam avagāhayitum tad-vādena karvurita-lipinām parama-vaishnavānām śrīdhara-svāmi-caraṇānām śuddha-vaishnav-asiddhāntānugatā cet tarhi yathāvad eva vilikhyaṭe. (*Таттва-сандарбга* 27)

¹²⁶ Очевидно, що Шрідгара був палким відданим Господа Нарасімхи (людинолева), адже наприкінці своїх коментарів до багатьох із розділів *Бгагавати* він прославляє саме Нарасімху.

¹²⁷ āra dīna āsi' vasilā prabhure namaskari'
sabhāte kahena kichu mane garva kari'
'bhāgavate svāmīra vyākhyāna kairāchi khaṇḍana
la-ite nā pāri tānra vyākhyāna- vacana
sei vyākhyā karena yāhān yei paḍe āni'
eka-vākyatā nāhi, tāte 'svāmī' nāhi māni'
prabhu hāsi' kahe, — 'svāmī nā māne yei jana

Гординю Валабха Бгатти було розбито і наступного дня він смиренно прийшов до Господа та попросив пробачити його. Магапрабгу дав йому таку пораду:

«Ти наважився критикувати Шрідгару Свами і зібрався писати власного коментаря до *Шрїмад-Бгагаватам*, не визнаючи його за авторитет. Ти надто заносишся. Розуміння Бгагавати приходить до мене з милості Шрідгари Свами. Він – учитель усього світу (jagad-guru). Я вважаю його за свого вчителя. Все, що ти написав би через зарозумілість, намагаючись перевершити Шрідгару Свами, суперечило б справжньому смислу (*Бгагавати*). Тому ніхто б серйозно до цього не ставився. Того, хто пояснює *Шрїмад Бгагаватам*, йдучи стопами Шрідгари Свами, шануватимуть і слухатимуть усі. Виклади своє пояснення до *Шрїмад-Бгагаватам* слідуючи за Шрідгараю Свами. Відкинь свою пиху і поклоняйся Верховному Богові-особі, Кришні»¹²⁸.

Чайтанья, котрий сам прийняв посвячення в ордені відлюдників Шанкари, не бачив жодних проблем у тому, що Шрідгара був пов'язаний із адвайтистами. Джїва Госвами ж у свою чергу стверджує у *Таттва-сандарбзі* (27), що Шрідгара був чистим вайшнавом, котрий домішував ідеї адвайти лише задля блага членів своєї школи. У своєму коментарі Баладева Відьябгушана зазначає, що Шрідгара був вайшнавом:

«тому, що його коментарі містять твердження на користь того, що форма, атрибути, проявлення та обитель Бгагавата (bhagavat) є вічними, як вічними є тіла його супутників, і що віддані Бгагавата належать до людей найвищого класу та прямують до звільнення».

veśyāra bhitarē tāre kariye gaṇana'
eta kahi' mahāprabhu mauna dharilā
śuniyā sabāra mane santoṣa ha-ilā (3.7.112–116)

¹²⁸ śrīdhara-svāmī nindi' nija-ṭikā kara!
śrīdhara-svāmī nāhi māna', — eta 'garva' dhara!
śrīdhara-svāmī-prasāde 'bhāgavata' jāni
jagad-guru śrīdhara-svāmī 'guru' kari' māni
śrīdhara-upare garve ye kichu likhibe
'artha-vyasta' likhana sei, loka nā mānibe
śrīdharera anugata ye kare likhana
saba loka mānya kari' karibe grahaṇa
śrīdharānugata kara bhāgavata-vyākhyāna
abhimāna chāḍi' bhaja kṛṣṇa bhagavān (3.7.131-136)

Адвайтистські ж твердження Шрідгари, за словами Баладеви, нагадують «м'ясо на кінчику крючка, що приманює рибу» (Elkman 1986: 119–120).

Хоч детальний аналіз теологічних поглядів Шрідгари не входить до плану нашої книги¹²⁹, ми, тим не менше, відзначимо, що його погляди суттєво відрізняються від не-дуалізму Шанкари. На думку Фрідгельма Гарді, Шрідгару можна віднести до ранніх (та впливових) відданих-адвайтистів, якими були також Мадгавендра Пурі (Mādhavendra Purī), Вішну Пурі (Viṣṇu Purī – автор *Бгакті Ратнавалі*), а пізніше – Мадгусудана Сарасваті (Madhusūdana Sarasvatī) (1974:33). Те, що всі вони акцентували увагу на *бгакті*, а не на доктрині ілюзії Шанкари, на думку Деніела Шерідана, свідчить про те, «що в чотирнадцятому столітті традиція адвайти в *матхах* (math) набула значно ширшого тлумачення, а то і взагалі розчинилась у повороті до *бгакті*» (1994: 48–49). Детально проаналізувавши коментарі Шрідгари до першого вірша та чотирьох головних віршів *Бгагавати*, Шерідан доходить висновку, що його вчення належить до «одного з різновидів теїстичного не-дуалізму» (там само: 57), який не надто відрізнявся від викладеної у *Бгагаваті* доктрини *бгеда-абгеда* (там само: 54). Якщо Шрідгара і звертається до герменевтичного інструментарію та категорій адвайта-веданти (таких, наприклад, як сутнісна та акцидентальна характеристики), він не користується ними, щоб утвердити радикальний не-дуалізм Шанкари. «Шрідгара ... наблизився до реалістичного типу не-дуалізму *санкх'ї*, який ще називають "атрибутивним не-дуалізмом" (там само: 64). Такий поворот, за словами Шерідана, поміщає його

¹²⁹ Враховуючи ту роль, яку Шрідгарі відводять у середньовічному індуїзмі, особливо у вайшнавсько-пуранічній традиції, детальний аналіз його поглядів допоможе заповнити істотні прогалини у вивченні цього періоду. Шерідан виділяє чотири потенційні сфери для такого аналізу:

«(1) дослідити, яким було ставлення Шрідгари до Мадгви, і як ставились пізніші представники школи Мадгви до Шрідгари; (2) дослідити, як ставився Шрідгара до ранніх представників школи адвайти, таких як Чітсукха та Пуньяранья, та яким було його ставлення до пізніших адвайтистів, таких як Мадгусудана Сарасваті; (3) дослідити ставлення Шрідгари до школи бенгальських вайшнавів, та (4) проаналізувати коментарі Шрідгари на ті місця із *Бгагавати*, які стосуються *бгакті*, а також фрагменти із його діалогів про школу *санкх'ї*» (1994: 65–66). Маю надію, що дане дослідження стане першим кроком у дослідженні третьої із зазначених сфер.

"на півдорозі до метафізичних нюансів *ачінтья бгеда-абгеда*"» (там само: 58).

Напевно, найяскравішим прикладом повороту в бік *бгакті* у Шрідгари є те, що він користується поняттям «*майя*» (ілюзорної сили, з якої складається цей світ) в іншому, ніж в адвайтаведанті значенні. Для Шрідгари *майя* не складається із невігластва (*avidyā*), породженого накладенням (*superimposition*) світу на Брагмана (*adhyāsa*). У його творах вона постає як багатогранна *шакті* Верховного Господа, що все закриває, і пояснюється у термінах подібних до тих, якими користуються вайшнави. У коментарі до першого вірша *Бгагавати* Шрідгара Свамі жодного разу не згадує про поняття накладення (*adhyāsa*), помилкового судження (*bhrama*) або невігластва, хоч у нього, поза сумнівом, була нагода висунути тлумачення такого характеру. Так, словосполучення «*nirasta-kuhakam*» він прочитає як «*nirastaṁ kuhakaṁ karaṭaṁ māyālakṣaṇaṁ yasmiṁś tam*» «йому, в котрім характерний для *майї* обман розвінчується». Шрідгара обходить досить делікатно і з рядком «*tejo-vāri-mṛdām...*», в якому навіть Джіва Госвами вбачає потенціал для адвайтистської інтерпретації¹³⁰. Він тлумачить поняття «*vinimaya*» як «*vyatyaya*» – хибна видимість одного елемента в іншому, як от видимість міражу над нагрітою поверхнею, або видимість води, яку можна побачити у склі, та видимість скла, яке виглядає, ніби вода. Хоча це типово адвайтистські приклади, Шрідгара однак не користується ними як можливістю, щоб розвинути теорію хибності світу. Це доволі красномовний жест, зважаючи на те, що свої коментарі до *Браhma-сутри* Шанкара починає саме з аналізу теорії накладення. У коментарі до першого вірша *Бгагавати* Шрідгарі важливо показати, що незважаючи на хибну видимість, основа світу знаходиться в істинній реальності Брагмана, котрому під силу вивести з омани живих істот.

Ще одним прикладом того, як Шрідгара уникає поняття *майї* в адвайтистському розумінні цього терміну, є його комен-

¹³⁰ *kiṁ ca tejo-vāri-mṛdām ity anenaiva teṣāṁ vivakṣitaṁ setsyatīti janmādy asya yata ity aprayojakaṁ syāt.*

«Більше того, (*майяваді* думають, що) їхню доктрину можна обґрунтувати фразою *tejo-vāri-mṛdām*. (Але якщо прийняти їхню точку зору,) втрачає сенс фраза *janmādy asya yataḥ*». (*Параматма-сандарбга* 105)

тар до другого вірша із чотиривіршової *Бгагавати*. Шерідан так перекладає цей фрагмент:

«Те, що проявляється без основи і що не є проявленим у Самості, знайте – це *майя* Самості, яка подібна до видимості, до тіні.

[Коментар Шрідгари:] Це – визначення *майї*, оскільки вона послідовно тут згадується. Тут встановлюється зв'язок між нею та Самістю. "Без основи" означає "без сутнісної основи". *Майя* Самості є тим, що підспудно закладене в субстраті Самості і постає як видимість реального, "або ж (узагалі) не проявляється". "Як видимість" означає два місяці і т.д., які не розрізняються у сприйнятті. "Як тінь" означає невизнання чогось, що існує. Тінню є Раху (*Rāhu*), котра залишається планетою, хоча її і не видно»¹³¹. (1994: 59–60)

Як і у своєму коментарі до першого вірша *Бгагавати*, Шрідгара в даному фрагменті описує *майю* просто як хибну видимість, запозичуючи аналогії із самого ж вірша. Так само як і у коментарі до першого вірша, він прагне показати, що світ видимостей має реальне підґрунтя в реальності Брагмана. При цьому Шрідгара не робить жодних спроб вийти за межі тексту *Бгагавати* і артикулювати теорію невігластва в термінах адвайти.

У своїх поглядах Шрідгара, насправді, є ближчим до доктрини *шакті* чайтанья-вайшнавів, ніж до поняття *майї* філософії адвайти. Позитивне визначення *майї* можна знайти у коментарі Шрідгари до вірша 1.7.6 *Бгагавати*, в якому описується транс В'яси. Як ми пам'ятаємо, це один із тих фрагментів *Пурани*, з яких Джіва Госвами виводить загальне значення Бгагавати. Джіва детально аналізує цей вірш у *Таттва-сандарбзі* (в розділах з 32 по 45). Він простежує у ньому потенціальну можливість для не-дуалістичного тлумачення і тому, користуючись нагодою, наводить аргументи проти таких адвайтистських понять як *майя*, невігластво (*avidyā*) та обмеження (*upādhi*). Натомість

¹³¹ *Бгагавата* 2.9.34:

ṛte 'rthaṁ yat praṭiyeta na praṭiyeta cātmani
tad vidyād ātmano māyām yathābhāso yathā tamaḥ

Бгагартха-дініка: yathāṭma-māyā-yogenety anena māyāyā api pṛṣṭatvād vakṣyamānopayogitvāc ca māyām nirūpayati. ṛte arthaṁ vināpi vāstavam arthaṁ yad yataḥ kim apy aniruktam ātmany adhiṣṭhāne praṭiyeta sad api ca na praṭiyeta tat ātmano mama māyām vidyāt. yathā bhāso dvi-candrādir ity arthaṁ vinā praṭītau dṛṣṭāntaḥ. yathā tama iti sato 'praṭītau. tamo rāhur yathā graham-maṇḍale sthito 'pi na dṛṣyate tathā.

коментар Шрідгари Свами до *Бгагавати* 1.7.6 напрочуд простий, позитивний за своїм змістом і не містить характерної для філософії адвайти термінології:

«Учений муж [В'яса] уклав Сатвата-самхіту [Бгагавата Пурану] для людей, котрі не знають про *бгакті-йогу* для Адгошаджи, що напряду усуває все небажане.

[Коментар Шрідгари]: Тут йдеться про те, що Господь, кому належать усі *шакті*, хто знає все, хто володіє вічно проявленою і найблагодатнішою формою (*svagūṇa*), контролює *майю* своєю *шакті*, що відповідає за знання. Жива ж істота, чия істинна форма не проявлена, і котра (натомість) володіє прямо протилежними якостями, введена в оману Його (Господа) *майєю*. Жива істота вивільняється завдяки знанню, котре можна отримати через *бгакті* для Господа. Вішнусвами (*Viṣṇusvāmī*) говорить: "Вічного, наділеного свідомістю та блаженного Господа огортає знання (*saṁvit*) та енергія блаженства. Жива істота покрита невіглаством і відчуває біль від багатьох страждань". А також в іншому місці (казано): "Той, хто контролює *майю* є Господом, а ті, кому вона приносить біль, є живими істотами. Ми співаємо хвалу Господу-Людинолеові, котрий постійно насолоджується своєю *майєю*. Він наділений трансцендентним блаженством, яке із Нього проявляється, як проявляється (із Нього) і повний страждань світ. Він не замараний страхом, породженим відмінностями світу, котрий постав від його погляду". І т.д.¹³².

У цьому фрагменті можна виділити майже всі елементи доктрини чайтанья-вайшнавів про *шакті* Бгагавана. Господь є володарем усіх енергій. Господня форма не є матеріальною чи тимчасовою, вона є проявом Його особистої *шакті*, якою він вічно насолоджується. Від *майї*, зовнішньої енергії, з якої складається світ, Господь стоїть осторонь. Будучи трансформованою

¹³² anarthopaśamaṁ sākṣād bhakti-yogam adhoṣṣaje
lokasyājānato vidvānś cakre sātvaṭa-saṁhitām

Бгагаватха-дінка: etad uktaṁ bhavati—vidyā-śaktyā māyā-niyantā nityāvīrbhūta-paramānanda-svarūpaḥ sarva-jñāḥ sarva-śaktir īśvaraḥ tan-māyayā saṁmohitas tirobhūta-svarūpas tad-viparīta-dharmā jīvas tasya ceśvara-bhaktiyā labdha-jñānena mokṣa iti. tad uktaṁ viṣṇu-svāmīn—hlādinīyā saṁvid-aśliṣṭaḥ sac-cid-ānanda īśvaraḥ. svāvidyā-saṁvṛto jīvaḥ saṁkleśa-nikarākaḥ. tathā – sā īśo yad-vaśe māyā sa jīvo yas tayārditaḥ. svāvīrbhūta-parānandaḥ svāvīrbhūta-suduḥkha-bhūḥ. svādṛg-utthaviparyāsa-bhava-bhedaja-bhī-śucaḥ. man-māyayā juṣaṇṇ āste tam imaṁ nṛ-harīm numāḥ. ity ādi.

шакті Господа, *майя* сама по собі не є хибною чи ілюзорною. Натомість хибним та ілюзорним є її вплив на нещасних живих істот. Цей вплив можна нейтралізувати завдяки відданості Господу.

Хоч Шрідгара Свамі і не ділить Господні *шакті* на три типи, очевидно, що всі необхідні елементи для побудови систематизованої теорії у нього вже присутні. Вірш Вішнусвами є готовим підґрунтям, щоб розділити на три частини внутрішню енергію. Не вистачає лише одного елементу доктрини *шакті*, а саме – незбагненності (*ачінтьї*). Лише чайтаня-вайшнави, бажаючи зберегти трансцендентне положення Бгагавана, наголошують на незбагненній природі Його енергій. Тому оцінка поглядів Шрідгари, яку дає Шерідан: «на півдорозі до метафізичних нюансів *ачінтья-бгеда-абгеда*» (1994: 58), є влучною і на наш погляд.

Щоб чіткіше сформулювати філософську позицію Шрідгари, потрібно глибше та детальніше проаналізувати його коментарі. Якими б не були результати дослідження такого характеру, очевидно, що надто спрощеною є думка Стюарта Елмана про те, що філософію Шрідгари можна віднести до адвайтаведанти. Безапеляційні твердження Елмана про ставлення Джіви до коментарів Шрідгари, висловленні у роботі цього американського дослідника присвяченій *Таттва-сандарбзі*, базуються на неправильному розумінні обох авторів:

«Аналіз тексту *Таттва-сандарбгі* показує, що Джіва не ставився до коментарів Шрідгари з такою повагою, як Чайтанья. Коли Джіва пише, що слідуватиме Шрідгарі, він радше не з власної волі поступається перед поглядами Чайтаньї. Насправді, Джіва слідує Шрідгарі лише в другорядних моментах, відкидаючи всі його адвайтичні інтерпретації як "невайшнавські", як написані лише задля того, щоб заохотити адвайтистів вивчати *Бгагавату*. У *Таттва-сандарбзі* Джіва деколи наводить фрагменти з коментарів Шрідгари просто, щоб їх спростувати. До того ж у цих випадках аргументи Джіви про те, що він слідує природній суті *Бгагавати*, є невиправданими, адже часто, щоб захистити власні погляди, він дає неправдоподібні інтерпретації термінів та маловірогідні прочитання словосполучень <...> Навряд чи Чайтанья, котрий різко критикував Валлабгу за те, що той не погоджувався з коментарями Шрідгари і тлумачив Бгагавату по-своєму, був

би радий свавільним інтерпретаціям Джіви і його формальному слідуванню коментарям Шрідгари» (Elkman 1986: 180–181).

На таке протиставлення поглядів Джіви Госвами із поглядами Чайтаньї і Шрідгари, вперше можна натрапити у Сушіла Кумара Де, автора книги «*Рання історія вайшнавської віри та руху вайшнавів у Бенгалії*». Де зазначає: «Складається враження, що Чайтанья не міг настільки противитись поглядам Шанкари, як про це пише Крішнадаса Кавірадж. Але ненароком Кавірадж все-таки дає нам загальне уявлення про те, якими насправді були метафізичні уявлення Чайтаньї, коли описує, як Чайтанья висміював Валлабга Бгату за те, що той відійшов від коментарів Шрідгари, котрого Чайтанья називав *джагад-гуру* (jagad-guru)» (1986: 151).

Оскільки головним джерелом, яким Крішнадаса Кавірадж користувався, описуючи вайшнавську теологію, були твори шести госвами, Елкман просто проектує точку зору Де на Джіву Госвами, і замість Крішнадаса Кавіраджа протиставляє Шрідгарі та Чайтаньї автора сандарбг.

На такі висновки Де та Елкмана наштовхує припущення, за яким симпатія Чайтаньї до Шрідгари повинна була б свідчити про близькість Магапрабгу до філософії адвайти. З цього погляду полеміка Джіви з адвайтистами є проявом неповаги до Шрідгари (а відтак і до Чайтаньї). Однак це припущення є хибним, оскільки, по-перше, ніщо не вказує на те, що Чайтанья поважав Шрідгару за його зв'язки з адвайтистами. Глибока відданість цього коментатора *Бгагаваті*¹³³ та близькість Шрідгари до тео-

¹³³ Можна знайти свідчення на користь того, що принаймні госвами Вріндавана цінували Шрідгару не за його позицію у ведантичних дебатах. Див., наприклад, коментар Шрідгари до *Бгагаваті* 10.43.17, який містить зародки теорії *бгакті-раси*, зосередженої на Крішні. Цей вірш описує те, як по-різному сприймали Крішну, коли той вийшов на арену в Матхурі боротись із Камсою:

mallānām aśanir nṛṇām nara-varaḥ strīṇām smaro mūrtimān
gopānām sva-jano 'satām kṣīti-bhujām śāstā sva-pitroḥ śiśuḥ
mṛtyur bhoja-pater virāḍ aviduṣām tattvaṁ paraṁ yoginām
vṛṣṇīnām para-devateti vidito raṅgaṁ gataḥ sāgrajaḥ

«На Крішну, котрий вийшов на арену зі своїм старшим братом, інші борці дивились як на грім, люди (що прийшли подивитись на бій) – як на найкращого серед людей, жінки – як на уособлення Купідона, пастухи – як на свого родича, нечестиві царі – як на того, хто карає, його батьки – як на дитину, цар *бгоджів* (Камса) – як на смерть, невігласи – як на Вселенську форму, йогої – як на Верховну істину, *врішні* – як на верховне Божество».

логії *бгеда-абгеда* свідчать про те, що його погляди були далекими від філософії адвайти в її чистому вигляді. Це і могло викликати повагу Чайтаньї. По-друге, Джіва не просто на словах віддає шану Шрідгарі. Якщо подивитись, як часто Джіва цитує *Бгавартха-дініку*, відводячи коментарям Шрідгари центральне місце у своїх тлумаченнях *Бгагавати*, одразу видно, що ставлення Джіви до Шрідгари не можна охарактеризувати тільки як «поступку перед поглядами Чайтаньї» (Elkman 1986: 180). Те, що Джіва міг водночас критикувати філософію адвайти і відводити Шрідгарі почесне місце у своїх творах, не викликати підиву, якщо збалансовано оцінити теологічні погляди Шрідгари.

Свами і Госвами

Ставлення Джіви до Шрідгари не було ані поверхневим, ані одновимірним, і поза сумнівом варте глибшого аналізу. В *Чатухсутрі Тіці*, як і в інших розділах сандарбг, Джіва часто не просто слідує за Шрідгарою, а буквально повторює його тлумачення *Бгагавати*. Так, структура коментаря Джіви до першого вірша *Бгагавати* ґрунтується на запроваджених Шрідгарою категоріях сутнісної та акцидентальної характеристик. При цьому, Джіва не просто хотів ще раз озвучити погляди Шрідгари або написати до них свій коментар. Джіва Госвами будував система-

У коментарі до цього вірша в *Бгавартха-дініці* Шрідгара Свами запроваджує поняття *раси*:

tatra śrīṅgārādi-sarva-rasa-kadamba-mūrtir bhagavāṁs tat-tad-abhiprāyānusāreṇa babhau, na sākalyena sarveṣāṁ ity āha mallānām iti. mallādīnām ajñānām draṣṭṛṇām aśany-ādi-rūpeṇa daśadhā viditāḥ san sāgrājo raṅgaṁ gata ity anvayaḥ. malladibhivyaktā rasāḥ krameṇa ślokena nibadhyante—raudro 'dbhutaś ca śrīṅgāro hāsyāḥ vīro dayā tathā. bhayānakaś ca bībhatsaḥ śāntaḥ saprema bhaktikaḥ.

«Бгагаван, котрий втілює у собі все різноманіття *рас*, починаючи з романтичної любові, постав (на арені) згідно з бажанням кожного з присутніх, а не у своїй повноті перед кожним. Так сказано у вірші. Синтаксична послідовність слів у цьому вірші така: Його (Крішну) разом зі старшим братом, пізнавали десятма різними способами (у формі грому і т.д.) борці та інші позбавлені знання люди. Проявлені у борцях і т.д. *раси* розташовані по порядку, "(Цими расами є) гнів, подив, романтична любов, радість, героїзм, співчуття, жах, огида, спокій та відданість (*бгакті*), наповнена любов'ю (*премою*)"». Варто відзначити, що Шрідгара включає *бгакті* до переліку *рас*. У *Вайшнава-тошані* Санатана Госвами одразу ж переходить до цієї класифікації глядачів за *расами*. Він пояснює, чому кожен з присутніх наділений тією чи іншою *расою*, та яка *стх'яї-бгава* (sthyāyī-bhāva) відповідає досвіду кожного.

тизовану теологічну споруду, архітектурний план якої він весь час тримав перед собою. Від Шрідгари можна було взяти багато важливих будівельних блоків, однак Джіві потрібно було ще вибудувати із них стійку структуру. Шрідгара думав над тим, як прокоментувати кожен окремий вірш, натомість у автора сандарбг була другорядна мета – сплести вірші між собою у когерентну теологічну систему.

Як приклад, що добре відображає, як Джіва користується коментарями Шрідгари, ми розглянемо фрагмент із *Параматма-сандарбги*, де він обговорює шість показників значення (tātparya-liṅga), посилаючись на вірш із другої пісні *Бгагавати*: «Через фізичні об'єкти [dṛśyaiḥ], як-от інтелект, через свою самість [svātmanā], через ознаки [lakṣṇaiḥ] і через аргументи, що приводять до умовиводів [anumāpakaiḥ], Бгагавана Харі можна пізнати як очевидця [dṛṣṭvā] у всіх істотах»¹³⁴.

Джіва дає доволі об'ємне пояснення до цього вірша, користуючись логічними умовиводами, щоб показати існування живої істоти (*джіви*), внутрішнього контролюючого (*антар'ямі*) та Бгагавана. Існування кожної із цих сутностей виводиться з існування попередньої: Бгагавана – із *антар'ямі*, *антар'ямі* – із живої істоти, а живої істоти – із фізичних об'єктів. Структуру та термінологію для своїх аргументів Джіва Госвами майже повністю запозичує у Шрідгари Свами, котрий пише:

«Бгагаван є очевидним [lakṣitaḥ]. Завдяки чому? Завдяки своїй самоті [svātmanā], тобто завдяки тому, що він є внутрішнім контролюючим [antaryāmī], наділеною свідомістю сутністю [kṣetraijña]. Як саме (він є очевидним)? Фізичні об'єкти, як-от інтелект, свідчать про це (1) через (аналіз) ознак [lakṣṇaiḥ], які вказують на (існування) самосайного *антар'ямі* за допомогою внутрішньої суперечності (untenability) [anuparatti]: "без самосайного очевидця [dṛṣṭvā] інертні об'єкти не могли б бачити". І (2) за допомогою аргументів, що підштовхують до умовиводів [anumāpakaiḥ] через незмінну супутність (invariabe concomitance) [vyūrti]: "інтелект і т.д. залежать від агента дії, оскільки є такими ж інструментами, як сокира і т.д.». А незалежна особа

¹³⁴ bhagavān sarva-bhūteṣu lakṣitaḥ svātmanā hariḥ
dṛśyair buddhyādibhir draṣṭā lakṣṇair anumāpakaiḥ (*Бгагавата* 2.2.35)

(показана) через (існування) агента дії, і так утверджується (існування) *Ішвари* [Īśvara]»¹³⁵.

Шрідгара Свами спочатку формулює основоположне питання, яке задає Шукадева Госвами у цьому вірші: як ми можемо пізнати Бгагавана? Відповідь проста: «зрозумівши, що Він присутній у кожній живій істоті як внутрішній контролюючий (*антар'ямі*)». А як пізнати *антар'ямі*? Його існування ми можемо висувати із природи фізичних об'єктів, користуючись логічними категоріями внутрішньої суперечності [anuparatti] та незмінної супутності [vyāpti]. Так до висновку про існування Бгагавана Шрідгара приходять за один крок: на існування внутрішнього контролюючого, котрий є ніким іншим як Бгагаваном, вказують фізичні об'єкти.

Джівіа Госвами переймає пояснення Шрідгари, однак доповнює його своїми аргументами, щоб чіткіше окреслити засади чайтанья-вайшнавської онтології. Зокрема, Джівіа додає ще два етапи до аргументації свого попередника: між фізичними об'єктами та *антар'ямі* він поміщає індивідуальну живу істоту, *джівіу*, і додає Бгагавана як окрему від *антар'ямі* Реальність. Поняття живої істоти Джівіа вводить, щоб показати різницю між індивідуальною самістю та Верховною самістю, *антар'ямі*. Обидві ці сутності наділені свідомістю (kṣetrajñā), однак спроможність індивідуальної самості до усвідомлення залежить від Верховної самості. Шрідгара цього питання не торкається, тому Джівіа Госвами сам береться провести це розрізнення. В результаті до переліку питань в аргументації Шрідгари додається ще одне: як фізичні об'єкти вказують на існування *антар'ямі*? Завдяки існуванню (або присутності) індивідуальної *джівіу*:

«Значення (полягає) ось у чому: спочатку (завдяки розумінню природи) всіх індивідуальних очевидців, можна зрозуміти внутрішнього контролюючого... Наприклад, *антар'ямі* можна зрозуміти завдяки такій суперечності [anuparatti]: "Оскільки ми бачимо, що *джівіу* не є незалежними діячами чи тими, хто

¹³⁵bhagavān lakṣito dṛṣṭaḥ. katham. svātmanā kṣetrajñāntaryāmitayā. kaiḥ. dṛṣyair buddhyādibhiḥ. tad eva dvedhā darśayati. dṛṣyānām janānām darśanaṁ sva-prakāśam draṣṭāraṁ vinā na ghaṭata ity anuparatti-mukhena lakṣaṇaiḥ sva-prakāśāntaryāmi-lakṣakaiḥ. tathā buddhyādīni kartṛ-prayojyāni karaṇatvāt vāsyādivan iti vyāpti-mukhenānumāpakaiḥ. svatantraś ca kartrety evam īśvara-siddhiḥ.

насолоджується, і при цьому карма або ж діяльність також є інертною, ми приходимо до висновку про те, що у схильності живих істот бути діячами та тими, хто насолоджується, повинен бути внутрішній ініціатор". Внутрішній контролюючий [*антар'ямі*] спричинює те, що самість бачить очима, чує вухами, сприймає розумом та усвідомлює інтелектом».

Після того, як Джіва Госвами вводить живу істоту в аргументацію про існування Бгагавана, він розширює дискусію, залучаючи ще один супровідий (concomitant) феноменальному світу елемент, а саме – діяльність (karma). Імпульс до діяльності не можна локалізувати в живій істоті або в самій по собі діяльності, адже перша не є незалежною, а остання не володіє свідомістю. Тому необхідним є висновок про існування *антар'ямі*.

Ще важливішим є введення поняття Бгагавана. Як уже неодноразово зазначалось, головна мета 105-го розділу *Параматма-сандарбгі* (до якого входить *Чатухсутрі Тіка*) – показати, застосовуючи метод шести показників значення, що суттю *Бгагавата Пурани* є Бгагаван. З одного боку, це досить просто зробити на основі вищезгаданого вірша із *Бгагавати* (котрий є шостим показником), оскільки сам вірш по імені згадує Бгагавана Харі (Крішну). Однак ми не повинні забувати, що Джіва ставить перед собою за мету утвердити Бгагавана в чайтанья-вайшнавському сенсі цього слова, як сповнене божественними атрибутами найвище проявлення троїстого Бога, що володіє безмежними і незбагненими енергіями. Внутрішній контролюючий або ж, як його часто називають у гаудія-вайшнавській літературі, над-душа (paramātmā), є другим членом троїстого Бога, часткою (aṁśa) Бгагавана. Бгагаван проявляє себе як *антар'ямі*, щоб сприяти діяльності живих істот, адже сам Він не має безпосередньо жодного стосунку до світу майї. Тому для Джіви Госвами в поясненні до даного вірша із *Бгагавати* так важливо провести розрізнення між Бгагаваном та *анатр'ямі*. Він тлумачить слово «svātmanā» як «svāṁśa-rūpeṇāntaryāmiṇā», «завдяки *антар'ямі*, котрий є його часткою». Натомість Шрідгара Свами тлумачить це слово як «kṣetrajñāntaryāmitayā» або як дескриптивне словосполучення (karmadhāraya-samāsa) «завдяки тому, що він є внутрішнім контролюючим, знавцем поля», або як словосполучення родового відмінку (śaṣṭhī-tatpuruṣa) «завдя-

ки тому, що він є внутрішнім контролюючим знавця поля (*джі-ви*)». Тобто Шрідгара не уточнює, як саме Бгагаван співвідноситься із *антар'ямі*. Звичайно, що між ними повинна бути якась різниця, адже у вірші сказано, що один із них є засобом для пізнання іншого. І якщо Шрідгара може дозволити собі не вдаватися до аналізу природи цієї відмінності, Джіві необхідно бути більш конкретним:

«Бгагавана можна пізнати через його частку *антар'ямі* завдяки такій внутрішній суперечності [*anurapatti*]: "Якщо би ще хтось вищий увійшов у *джів* зі *всіма* своїми частками, він не міг би бути Господом (*īśvara*) через відсутність повноти, оскільки Господь є *і* внутрішнім контролюючим, *і* верховним повелителем". У Шрі Гітопанішад сказано: "Яка тобі користь з усього цього знання, о Арджуно? Однією своєю часткою я підтримую увесь Всесвіт"¹³⁶. А також у Вішну Пурані (сказано): "Творіння пронизане частками Його власної енергії". Це аргумент на користь існування Бгагавана: "Не надто впливовий внутрішній контролюючий *джів* є Господом [*īśvara*] і залежить від свого ж власного джерела. [Останнє твердження] впливає з Господньої повноти так само, як повноваження підрядника, котрий наймає на роботу столярів та інших робітників, в кінцевому рахунку залежать від влади царя"».

Із цього фрагменту видно, як Джіва Госвами постійно старається показати повноту та трансцендентність Бгагавана на тлі часткового та зануреного у світські справи *антар'ямі*. Якщо б Господь увійшов у *джіву* у всій своїй повноті, тобто з усіма своїми частками та енергіями, він вичерпав би себе у творінні і уже б не був трансцендентним повелителем. Через це *антар'ямі* і є другорядним контролюючим, як підрядник, котрий наймає робітників від імені царя.

Із нашого порівняльного аналізу коментарів Джіви Госвами та Шрідгари Свамі до *Бгагавати* 2.2.35 видно, як зв'язок між цими коментаторами зводиться до того, що Джіва залучає майже усі елементи коментаря Шрідгари до свого власного тлумачення, однак не у спрощеній формі. Він радше наповнює аргументацію Шрідгари новими онтологічними категоріями та кон-

¹³⁶ *Gīta* 10.42.

кретизує зв'язки між ними. Тим самим Джіва піднімає обмежену в обсязі прямолінійну екзегезу на рівень систематичної аргументації, котра є необхідною складовою комплексної богословської системи. У наступному розділі ми ще повернемося до цього питання.

Схожу динаміку можна також простежити і у 60-му розділі *Таттва-сандарбги*, у фрагменті, який Елкман наводить, щоб показати, як зневажливо Джіва ставиться до Шрідгари. Хоч Елкман і вважає, що тут Джіва відкрито спростовує погляди Шрідгари, зв'язок, який у цьому розділі можна простежити між двома авторами, як і у вищенаведеному прикладі, набагато складніший. Темою для обговорення є дев'ятий текст десятого розділу другої пісні *Бгатавати*. Щоб краще зрозуміти контекст цього вірша, ми приведемо також і вірш, який йому передує:

«Ця *адг'ятміка пуруша* (adhyaत्मिका पुरुषा) є насправді тією ж *адгідайвіка пурушею* (adhidaivika पुरुषा). А той, хто розділяє їх є *адгібгаутика пурушею* (adhibhautika पुरुषा). Ми не сприймаємо одну із них за відсутності іншої. А той хто володіє знанням про усі три із них є *атмою* (ātmā), *свашрайяашраєю* (svāśrayāśraya)»¹³⁷.

Коментатори особливу увагу приділяють останній чверті другого вірша «sa ātmā svāśrayāśrayaḥ». Шрідгара пояснює цю фразу так:

«У другому із цих двох віршів йдеться про те, що жодну із трьох *пуруш* не можна вважати *ашрая* [притулком], оскільки всі вони залежать одна від одної... Той, хто "володіє знанням" про всі три *пуруші*, тобто сприймає їх як свідок (sākṣin) через рефлексивне пізнання, він, тобто *Параматман* [paramātmān – наддуша], є притулком. Предикат "svāśraya", тобто "Той, хто немає

¹³⁷ yo 'dhyātmiko 'yaṁ puruṣaḥ so 'sāv evādhidaivikāḥ
yas tatrobhaya-vicchedaḥ puruṣo hy ādhibhautikāḥ
ekam ekatarābhāve yadā nopalabhāmahe
tritayaṁ tatra yo veda sa ātmā svāśrayāśrayaḥ

Джіва Госвами пояснює ці вірші так: «Щоб ясно показати природу *ашрай* [остаточного притулку] протягом періоду підтримання (Всесвіту) з точки зору *в'яшті* (vyaṣṭi), тобто через безпосередній досвід, Шука пояснює різницю між категоріями *адг'ятми* (adhyaत्मa) і т.д. у наступних двох віршах» (Елкман 1996: 165). *Адг'ятміка пуруша* – це жива істота, яка ідентифікує себе зі своїми органами чуття, такими як очі та вуха. *Адгідайвіка пуруша* – це божество, котре управляє кожним із органів чуття, як от бог сонця управляє очима. А *адгібгаутика пуруша* – це видиме тіло, в якому обидві ці *пуруші* знаходяться, і від чийого імені вони беруть на себе відповідні функції.

іншого притулку окрім себе самого" відрізняє *Параматмана* від трьох інших *пуруш*, які також функціонують як *аширай*, будучи притулком одна для одної. І (крім того, що він є *ашираєю* для самого себе) *Параматман* є також *ашираєю* і для інших (Elkman 1986: 16)»¹³⁸.

Іншими словами, Шрідгара відносить слово «*ātma*» до над-душі (Параматми) і потім інтерпретує фразу «*svāśrayāśraya*» як дескриптивне словосполучення (*karmadhāraya samāsa*), що описує над-душу: «притулок (для інших), котрий є і (єдиним) притулком для самого себе». Джіва дослівно наводить вищезгаданий фрагмент із коментаря Шрідгари, але після цього одразу ж зазначає:

«У вірші вжито слово "*āśraya*" лише через те, що приймається часткова невідмінність між частиною та цілим, а саме між живою істотою (*джівою*) та Параматмою <...> Тому не повинно бути сумнівів у тому, що чиста *джіва*, про яку відомо, що вона – свідок (*sakṣin*), є *ашираєю*»¹³⁹.

Хоч, на перший погляд, тлумачення Джіви прямо суперечить інтерпретації Шрідгари, насправді, це спроба віднайти шлях, як погодитись із аргументами Шрідгари, незважаючи на адвайтичний підтекст його точки зору. Як вказує Елкман, стверджувати (як це робить Шрідгара) «що *параматман* напряду функціонує як свідок розумової діяльності та відчуттів, означає визнати, що *джіва* та *параматман* тотожні між собою» (1986: 168). Для вайшнава це неприйнятно, тому Джіва Госвами, звертаючись до доктрини про одночасну відмінність та невідмінність (*бгеда-абгеда*), намагається досягнути компромісу в трактуванні цього фрагменту. В результаті він доходить висновку, що Параматма через *джіву* виступає притулком (*аширая*) для тіла, відчуттів та божеств-управлінців, у результаті того, що *джіва* у певному сенсі є невідмінною від неї. Як видно з нашого аналізу герменевтики чайтанья-вайшнавів, доктрина про одно-

¹³⁸ ekam ekatarābhāva ity eṣāṃ anyonya-sāpekṣa-siddhatvenānāśrayatvaṃ darśayati.

... tatra tadā tat tritayam ālocanātmakena pratyaena yo veda sāksitayā paśyati sa paramātmā āśrayaḥ. teṣāṃ api parasparam āśrayatvam astīti tad-vyavacchedār- thaṃ viśeṣaṇaṃ svāśrayo 'nanyāśrayaḥ. sa cāsāv anyeṣāṃ āśrayaś ceti. (цитата із *Таттва-сандарбхи* 60)

¹³⁹ tatramśaṃśinoḥ śuddha-jīva-paramatmanor abhedamśa-svīkareṇaivaśraya uktaḥ ... sakṣi-samjñīnaḥ śuddha-jīva-syaśrayatvaṃ na śaṅkanīyam.

часну тотожність та відмінність між частиною та цілим, або між енергією та її джерелом, дозволяє виокремлювати спільний смисл із різних фрагментів писань за допомогою техніки «переходу референта». В даному випадку Джіва переносить референт з Параматми на *джіву*. Це дозволяє йому підтримати інтерпретацію Шрідгари, котрий тлумачить слово «ātma» як Параматма, і в той же час уникнути недуалістичної точки зору.

Водночас, Джіву Госвами такий підхід до кінця не задовольняє, і він одразу ж пропонує альтернативне пояснення:

«Цей *атман* (ātman) є свідком (sakṣi) *джіві*. Але Той, хто є *ашираєю* [притулком] для самого себе, тобто Той, у кого немає *ашираї* окрім себе, є Параматманом. Це він є *ашираєю* для *джіві*. Як стверджується в *Гамсагуґ'ястава* (Haṁsaguhyastava): "Людина знає про все, у тому числі і про *гуні*; але знаючи про все це, вона тим не менше не знає всезнаючого, безмежного [paramātman]. Мої поклони йому [paramātman]" (Бг. П. 6/4/25). Тому лише Параматман і проголошується *ашираєю* у вірші Бхагавати¹⁴⁰, котрий дає визначення цьому терміну (Бг.П. 2/10/7)»¹⁴¹ (Elkman 1986: 168).

У своєму поясненні до рядка «sa ātmā svāśrayāśrayaḥ» Джіва Госвами напряму ототожнює *атму* з *джівією* і тлумачить «svāśrayāśraya» як присвійне словосполучення (bahuvrīhi-samāsa), яке стосується *джіві*: «та, для кого притулком (*аширая*) є *сваширая*». Під *свашираєю* ж мається на увазі Параматма¹⁴². Хоч

¹⁴⁰ У вірші говориться: «Це є *ашираєю*, з якого походить і в якому розчиняється Всесвіт, і завдяки якому Всесвіт може бути сприйнятим, його називають верховним Брагманом та Параматманом». (Elkman 1986: 164, цитата із *Таттва-сандарбхи* 58)

¹⁴¹ sa atma sakṣi jīvas tu yaḥ svaśrayo 'nanyaśrayaḥ paramatma sa evaśrayo yasya tathabhūta iti. vakṣyate ca haṁsa-guḥya-stave sarvaṁ puman veda guṇaṁś ca taj-jño na veda sarvajñam anantam iḍe iti. tasmāt abhasaś ca ityadinoktaḥ paramatmaivaśraya iti. (*Таттва-сандарбха* 60)

¹⁴² Елман вважає, що інтерпретація Джіві є надуманою. «Прочитання Шрідгари є більш природним: "Той, хто знає усі три [*пуруші*], є *атманом*, котрий не має іншого притулку окрім себе"» (1986: 166). На жаль, схоже на те, що Елман неправильно розуміє слово «svāśrayāśraya». «Той, хто не має іншого притулку окрім себе» – це значення лише першого члена цього словосполучення, а саме – «svāśraya» (і Джіва повністю приймає це значення). Пояснення Шрідгари радше зводиться до твердження: «той, хто не має іншого притулку окрім себе, і хто є притулком для всіх інших». Більше того, Елман не наводить жодних доказів, чому прочитання цього словосполучення як присвійного (bahuvrīhi-samāsa) є менш «природним», ніж прочитання *кармадгарая самаса* (karmadhāraya samāsa). Обидві ці інтерпретації є однаково правомірними.

у своєму альтернативному тлумаченні «svāśrayāśraya» Джіва і відходить від тлумачення Шрідгари, результат залишається таким же. *Джіва* є безпосереднім свідком та притулком для трьох *пуруш*. Притулком для неї є Параматма, котра є остаточною притулком і у котрій немає іншого притулку окрім себе. Тому, навіть у своїй власній інтерпретації Джіва Госвами інкорпорує основні теми коментаря Шрідгари і приходить до тих самих висновків щодо Параматми.

Тому не можна стверджувати, що у 60-му розділі *Таттва-сандарбги* Джіва спростовує погляди Шрідгари, адже інтерпретація вірша, яку пропонує Шрідгара, по суті є однією з двох інтерпретацій, які наводить Джіва. Коли адвайтичні тенденції Шрідгари ідуть урозріз із вайшнавським дуалізмом, Джіва віднаходить способи, як підтримати варіант тлумачення Шрідгари і в той же час залишитись на позиціях вайшнавизму. Спочатку він звертається до доктрини *бгеда-абгеда* (роблячи при цьому акцент на аспекті невідмінності), а згодом – пропонує альтернативне тлумачення і в кінці приходить до того ж висновку, що і Шрідгара. Таким загалом і є ставлення Джіви до Шрідгари: коли він бачить потенційно проблематичне місце, то докладає всіх зусиль, щоб залишатись вірним тлумаченню свого попередника і в той же час зберегти вайшнавську точку зору. Так Джіва розвиває ідеї Шрідгари, виходячи за межі їх початкового замислу, щоб створити багатогранну та складну богословську споруду.

Однак є і декілька таких місць, де адвайтичний ухил Шрідгари стає занадто вираженим, і Джіва Госвами ставиться до нього, як до опонента, що виражає на перший погляд слушну точку зору (*pūrvapakṣa*). Один із таких фрагментів можна знайти у *Чатухсупті Тіці*, де Джіва пояснює третій рядок першого вірша *Бгатавати* «tejo-vāri-mṛdām yathā vinimayo yatra tri-sargo 'mṛṣā», «у Кому нехибним є тричленне розгортання світу, як кругообіг вогню, води і землі».

Слово «vinimayaḥ» (обмін) і багатозначна фраза «trisargomṛṣā» (хибне/нехибне тричленне творіння) роблять цей

Це непорозуміння ще раз зустрічається в Елкмана: «Ототожнивши свідка із чистою *джівою*, котра є залежною від Параматми, Джіва уже не може тлумачити вираз "svāśraya" як "той, хто не має іншого притулку окрім себе"» (там само: 168–169). Насправді, Джіва Госвами весь час тлумачить слово «svāśraya» саме таким чином.

рядок придатним для адвайтистської інтерпретації. Усвідомлюючи усю неоднозначність даного фрагменту, Джіва користується нагодою, аби спростувати положення філософії адвайти. Ось його тлумачення:

«Творення, котре складається із живих істот, органів чуттів і богів, та опирається на три якості [guṇa], міститься у ньому [Брагмані], і він є його повелителем. Це творіння не є хибним [amṛṣā]. Воно не є накладене на його енергії, і т.д. як перламутр (на мушлі). Радше воно постійно міститься у Брагмані, на якого вказує відомий фрагмент зі священних писань "Те, з чого ..." ¹⁴³. Тому (в Брагма-сутрі сказано:) "Творення імен та форм походить від нього. Він створив їх тричленими, адже так сказано у вченні" ¹⁴⁴. За цим правилом, оскільки у творіння може бути лише один творець, лише воно є істинним [satya]. У вірші, нехибність (творіння) демонструється за допомогою прикладу. Обмін вогню і т.д. є взаємною транспозицією (заміщенням) частин (кожного елементу). Це означає, що у кожному елементі присутня частина іншого елементу. Ця (транспозиція елементів) не є хибною, а такою, як створив її Господь».

Слово «vinimayaḥ» Джіва трактує у зв'язку з викладеною в упанішадах теорією тривриткарана (trivṛt-karaṇa), за якою в результаті процесу розчленування кожного з трьох основних елементів, – землі, води та вогню, – та їх змішування, феноменальний світ постає таким, яким ми його сприймаємо ¹⁴⁵. Джіва наводить аргументи на користь реальної еманції елементів із Брагмана, заперечуючи вчення про ілюзорне накладення елементів на Брагмані (āgora) і робить різкий випад проти філософії адвайти:

«Оскільки наведена тут інтерпретація заснована на *шруті*, інші надумані інтерпретації (тим самим) спростовуються. В цих

¹⁴³ «Те, із чого народжуються ці істоти. Те, на чому вони живуть після свого народження. Те, у що вони відправляються після смерті. Прагніть пізнати його! Воно є *брагманом!*» (*Тайттірія-упанішада* (Taittirīya) 3.1.1, переклад на англійську Олівелля).

¹⁴⁴ samjñā-mūrti-klptis tu trivṛtkurvata upadeśāt (2.4.20)

¹⁴⁵ Спочатку кожен елемент ділиться на дві рівні частини, одна з яких ділиться ще надвоє. Після цього половина кожного з елементів об'єднується із четвертинами двох інших. Три сполуки, що утворюються в результаті, називаються «землею», «водою» та «вогнем» залежно від елементу, який у них домінує. Щоб пояснити формування двох інших елементів, – неба (ākāśa) та повітря (vāyu), – Шанкара та Рамануджа розширили теорію *трієріт-карана* в теорію *панчі-карана* (pañcī-karaṇa), процес п'ятикратного ділення.

інтерпретаціях вогонь та інші елементи, які були вказані (у вірші) в загальному значенні, пояснюються в їхньому специфічному значенні. Філологи не схвалюють тлумачення такого характеру. Якщо про це б йшлося у *Bṅaravamī*, там би було сказано "як вода в міражі" і так само про інші елементи. Більше того, згідно з цим поглядом, тричленне творіння [tri-sarga] не народилось із Брагмана у безпосередньому значенні цього слова ["народилось"]. Слово "janma" тлумачать як накладення (superimposition) [āgora]».

Хоч Джіва і не згадує напряду про автора «надуманої інтерпретації», ним є ніхто інший як Шрідгара Свамї. Саме він тлумачить слово «vinimayaḥ» як ілюзорну видимість одного елемента в іншому, «як воду в міражі». «Специфічність» пояснення обміну елементів, яке дає Шрідгара, полягає у тому, що:

«"Vinimayaḥ" є транспозицією – видимістю одного елемента в іншому. Ця (видимість) сприймається як реальність завдяки існуванню, що лежить в її основі. Загальновідомим є приклад з водою, яку можна побачити у міражі, що є елементом вогню. Так само ми сприймаємо воду в склянці, котра є елементом землі або склянку у воді. Це стосується всіх інших елементів, які можна відповідно підставляти»¹⁴⁶.

За Шрідгарою, світ видимостей – не наділений субстанцією. Абсолютною Реальністю наділена його основа або ж субстрат, тобто Брагман. Ця Абсолютна Реальність наділяє реальністю і видимості, від чого здається, що вони також наділені субстанцією, як вода в міражі видається реальною завдяки реальності нагрітої сонцем поверхні. Шрідгара визначає Верховну Реальність (satyaṁ param) як «того, завдяки чий реальності навіть ілюзорний світ видається реальним»¹⁴⁷.

Джіва гостро критикує цю точку зору. Він наводить одразу декілька аргументів проти доктрини накладення, один з яких відверто націлений проти поглядів Шрідгари:

«Якщо спиратись на священні писання, ми дійдемо до ось якого висновку: накладення відбувається у точці, де об'єкт, що

¹⁴⁶ vinimayo vyatyayo 'nyasminn anyāvabhāsaḥ. sa yathādhiṣṭhāna-sattayā sadvat praṭīyata ity arthaḥ. tatra tejasī vāri-buddhir maṛīci-toye prasiddhā. mṛdī kācādaу vāri-buddhir vāriṇī ca kācādi-buddhir ityādi yathāyatham ūhyam. (*Бгавартха-дінїка* 1.1.1)

¹⁴⁷ yat-satyatayā mithyā-sargo 'pi satyavat praṭīyate taṁ paraṁ satyam ity arthaḥ.

накладається, насправді не існує, його просто видно з іншої точки. Тому, оскільки у накладення немає зв'язку з реальним об'єктом (на який накладається видимість неіснуючого об'єкту), існування цього об'єкта не може спричинити її появу».

Суть аргументу Джіви полягає у тому, що реальний об'єкт за визначенням відсутній в накладенні. Тому немає зв'язку між накладенням та об'єктом, на який накладається видимість неіснуючого об'єкту. Наприклад, коли срібло накладається на мушлі, справжнього срібла немає, тому якогось зв'язку між сріблом та мушлею бути не може. Мушля не може сама по собі спричинити видимість срібла. Те саме стосується і стосунків між світом видимостей та Брагманом: коли світ накладається на Брагман, то за визначенням світу там немає, отже й зв'язку між цим світом і Брагманом існувати не може. Виходить, що всупереч твердженню Шрідгари Свами, існування світу неможливо вивести із верховного існування Брагмана. Тоді, яка ж основа або причина існування світу?

Джіва Госвами закінчує свою аргументацію коротким викладом власної точки зору, в якій фігурує поняття *шакті* чайтанья-вайшнавів:

«Оскільки тричленне творіння народжене із Бгагавана в прямому значенні (слова "народжене")¹⁴⁸, а також тому, що однією із властивостей Бгагавана є енергія творення [trisarga-śakti] і оскільки до такого висновку нас підштовхує негативна супутність [vyatireka, в'ятирека] – тричленне творіння існує в Бгагавані, все-душі, відрізняючись від Нього».

Хоч у наведеному фрагменті із *Таттва-сандарбги* Шрідгара Свами і постає як опонент Джіви Госвами, потрібно все ж зробити кілька уточнень. Коли Джіва використовує коментарі Шрідгари Свами як першоджерело для тлумачень віршів *Бгагавату* (а саме так і відбувається майже у всіх випадках), він часто цитує Шрідгару дослівно, а деколи і згадує його по імені. Як видно із наведених вище прикладів, у своїх тлумаченнях до інших трьох рядків з першого вірша *Бгагавату* Джіва неустанно

¹⁴⁸ Тобто не так, як накладення (āgāra), що є народженим (janma) у непрямому значенні цього слова.

слідую за коментарями Шрідгари¹⁴⁹. Коли ж Джіві доводиться обговорювати проблематичність окремих ідей Шрідгари, він робить це неявно, окремо торкаючись лише самих поглядів як таких, а не їх автора. З поваги до Шрідгари, Джіва в таких випадках не наводить прямих цитат з його праць, не перефразовує Шрідгару і навіть не користується його термінологією. У читача в результаті легко може скластись враження, що автором суперечливих поглядів міг бути будь-хто з адвайтистів. Джіва Госвами не розглядає Шрідгару як джерело суперечливих доктрин, адже Шрідгара – це «великий вайшнав», чий «праці пронизані філософією Адвайти заради того, щоб адвайтисти перейнялись повагою до величі *Bhagavatu*» (*Tattva-sandarbha* 27).

Рамануджа

Загалом у сандарбгах Джіва Госвами в ролі першоджерела найчастіше використовує коментарі Шрідгари Свами, однак у *Чатухсупрі Тіці*, він частіше посилається на Рамануджачар'ю. Цьому є просте пояснення: Шрідгара не написав коментаря до *Браhma-сутри* і Джіві Госвами довелось звернутись до інших коментаторів. Коментарі Рамануджі стали підходящим джерелом для Джіви з двох причин. По-перше, як показав Шерідан, викладені у *Бхагавата Пурани* теологічні погляди схожі на доктрину *вішішта-адвайта* (*viśiṣṭādvaita*) Рамануджі¹⁵⁰. Теологія

¹⁴⁹ Для прикладу розглянемо перший рядок із коментаря Шрідгари до «tejo-vāri-mṛdām...» (*Bhagavata* 1.1.1):
yatra yasmin brahmaṇi trayāṇāṃ māyā-guṇānāṃ tamo-rajah-sattvānāṃ sargo bhutendriya-devatā-rupo 'mṛṣā satyaḥ.

«Брагман, у котрому нехибним є творіння, що складається із живих істот, чуттів та богів і яке ґрунтується на трьох гунах (sattva, rajas і tamas), є реальним».

Джіва Госвами починає свій коментар, цитуючи це речення, однак з важливою поправкою. Він зокрема пише: «brahmatvāt sarvatra sthite vāsudeve bhagavati yasmin», «у котрому, у Бхагавані Васудеві, що проникає повсюди, адже він є Брагманом». Джіва запроваджує поняття Бхагавана до свого пояснення, перетворюючи поняття Брагмана на предикат, що вказує на всепроникність Бхагавана. Такі внесені із позицій чайтанья-вайшнавської теології корективи є типовими у ставленні Джіви до Шрідгари.

¹⁵⁰ Див. праці Шерідана *The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa* (1986) та *Śrīdhara and His Commentary on the Bhāgavata Purāṇa* (1994).

чайтанья-вайшнавів загалом і *Чатурсутрі Тіка* Джіви зокрема ґрунтуються на *Бґаґаваті*. Тому цілком логічно, що Джіва звертається до праць Рамануджі в пошуках попередніх коментарів до *Браґма-сутри*. Як ми уже мали змогу побачити вище, герменевтичний метод та філософські позиції доктрини *ачінтья-бґеда-абґеба* багато в чому перекликаються із системою Рамануджі.

Інша причина, чому Джіва звертається саме до Рамануджі за коментарями, криється в історії написання сандарбґ. Так, у вірші, із якого розпочинається *Таттва-сандарбґа*, Джіва Госвамі пише:

«Нехай перемога буде на боці Шрілі Рупи та Санатани в Мадгурі. Ці двоє глашатаї істини попросили, щоб подібна книга була написана. Їхній побратим Бґатта, котрий народився в сім'ї браґманів із Південної Індії, виконав це побажання, зібравши разом фрагменти із праць видатних вайшнавів. Деякі з розділів цієї компіляції уціліли, однак інші дійшли до нас в хаотичному стані або ж загубились. Бачачи це, проста душа [jīvaḥ] береться викласти їх у належній послідовності»¹⁵¹.

Джіва Госвамі явно відчуває себе в боргу перед Бґаттою, адже повторює коротку версію цього вірша на початку кожної із сандарбґ¹⁵². Баладева Відьябгушана ідентифікує Бґатту, про якого згадує Джіва, з Гопалою Бґаттою Госвамі – єдиним із шести Госвамі Вріндавана, котрий був родом із Південної Індії. У *Бґакті-ратнакарі* Нарахарі Чакраварті пише про те, що Гопала Бґатта був сином Венката Бґатти (Venkaṭa Bhaṭṭa), священника із учнівської лінії шрі-вайшнавів у Шрі Ранґамі. Його дядько, Прабґодананда Сарасваті (Prabhodānanda Sarasvatī), написав декілька збірок вайшнавської поезії. У цих двох браґманів упродовж чотирьох місяців сезону дощів гостював Чайтанья, коли

¹⁵¹ jayatām mathurā-bhūmau śrīla-rūpa-sanātanau
yau vilekhayatas tattvaṁ jñāpakau pustikām imām
ko 'pi tad-bāndhavo bhaṭṭo dakṣiṇa-dvija-vamśajah
vivicya vyālikhad grantham likhitād vṛddha-vaiṣṇavaiḥ
tasyādyam granthanālekham krānta-vyutkrānta-khaṇḍitam
paryālocyātha paryāyam kṛtvā likhati jīvaḥ (Таттва-сандарбґа, вірші 3–5)

¹⁵² Перші два вірші він об'єднує в один:
tau santoṣayatā santau śrīla-rūpa-sanātanau
dākṣiṇātyena bhāṭṭena punar etad vivicyate

«Цей трактат уклав Бґатта із Південної Індії задля задоволення двох святих: Шрілі Рупи та Санатани. Однак...» Після цього повторюється третій вірш у тому вигляді, в якому ми наводимо його вище.

прибув до Шрі Рангаму. За час його візиту вони обговорювали різноманітні теми, що стосувались Крішні. Юного Гопалу Бгату глибоко вразили особистість та вчення Чайтан'ї, і він вирішив приєднатись до його руху. Коли Гопала Бгатта досягнув зрілого віку, Чайтанья дав йому настанову вирушати до Вріндавану, щоб допомагати Рупі та Санатані¹⁵³.

Будучи сином шрі-вайшнавського брагмана, Гопала Бгатта, швидше за все, отримав освіту на основі прийнятого у цій *сампрадаї* корпусу текстів, що включав у себе і коментар Рамануджі до *Браhma-сутри* під назвою *Шрібгаш'я*. Читаючи сандарбги, і справді відчуваєш, що їх автор був добре знайомий із літературою шрі-вайшнавів. У *Параматма-сандарбзі* Джіва сім разів згадує Рамануджу по імені, а також тричі посилається на «древнього гуру із шрі-вайшнавської традиції» Джаматрі Муні (*Jāmātṛ Muni*), також відомого як Манавала Магамуні (*Manavāla Mahāmuni*), що по-тамільськи означає «прекрасний зять», і на санскрит перекладається як *рам'я-джаматрі* (*rama-ya-jāmāṭṛi*). Джіва приписує цьому авторові фрагмент із чотирьох віршів у *Параматма-сандарбзі*, в якому описується природа живої істоти. Навряд чи б необізнана з південно-індійським вайшнавізмом людина знала б про фрагменти такого характеру із творів шрі-вайшнавських авторів¹⁵⁴.

У *Таттва-сандарбзі* Джіва Госвами згадує про Рамануджу як про одне зі своїх головних джерел поряд із Шрідгарою Свами:

«Наші тлумачення будуть ґрунтуватись на таких писаннях хвалебного Рамануджі як *Шрібгаш'я* і т.д. Він належав до шрі-вайшнавів, чия славетна *сампрадая* походить від самої богині Шрі і котрих вважають за великих Бгават із Дравід'ї і т.д., оскільки, як про це каже сама *Бгаватма*, на цій території меш-

¹⁵³ Біографічні відомості про Гопалу Бгату Госвами ми почерпнули із книги Стівена Роузена *The Six Gosvāmis of Vr̥ndāvana* (1990), в якій життєписи святих автор уклав, спираючись на бенгальські рукописи, у тому числі і на *Бгакті-ратнакару*. Крішнадада Кавірадж, описуючи перебування Чайтан'ї в домі Венкати Бгатти, називає останнього шрі-вайшнавом, проте не згадує ані про Гопалу Бгату, ані про Прабгодананду Сарасваті. Див. *Шрі Чайтанья-чарітамріта* 2.9.79–165.

¹⁵⁴ (*Параматма-сандарбга* 19) Джіва представляє його так: *śrī-gāṃānujāsāryād atirgāṣṭhena śrī-vaiṣṇava-sampradāya-guruṇā śrī-jāmāṭṛ-muninā upadiṣṭam*, «цьому навчав Шрі Джаматрі Муні, древній *гуру* із учнівської лінії шрі-вайшнавів, що слідує за Рамануджачар'єю».

кає багато вайшнавів. "О величний царю, тут можна натрапити на декількох відданих Нараяни, однак у Дравідьї їх більше" (Шрімад Бгагаватам 11.5.39)» (Elkman 1986: 119)¹⁵⁵.

Із *Шрібгаи*'ї Джіва запозичує матеріал для тлумачення кожної із п'яти *сутр*. Як і решта ведантичних коментаторів, на початку коментаря він дає послівне визначення кожному зі слів *сутри*, а після цього формулює загальну тезу, що міститься в ній. Джіва запозичує ці базові елементи для всіх п'яти *сутр* від Рамануджі, дослівно його цитуючи, або перефразовуючи близько до змісту. Крім цього автор сандарбг часто і завершує своє пояснення *сутри* цитатами із коментаря Рамануджі. Запозичуючи початок та кінець із *Шрібгаи*'ї, Джіва Госвами ніби запрошує своїх читачів решту коментаря свого попередника відтворити самим. Він не прагне заново винайти колесо, адже базові тлумачення Рамануджі є для нього цілком прийнятними. Джіва радше намагається помістити запозиченні тлумачення в рамки чайтання-вайшнавської філософії. Зазначивши, у чому (за Рамануджою) полягає загальний смисл *сутри* і спростувавши головні контраргументи, Джіва звертається до першого вірша *Бгагавати Пурани*, віднаходячи там ті ж смисли, що й у *сутрі*.

У декількох місцях *Параматма-сандарбги* зрозуміти в чому суть аргументів Джіви дуже важко, не ознайомившись наперед із *Шрібгаи*'єю. Так, у своєму поясненні до *сутри* «śāstra-yonitvāt» Джіва дослівно цитує фрагмент із Рамануджі, де наводяться декілька силогізмів на підтримку цілком прийнятних із погляду шрі-вайшнавської філософії тверджень про природу світу, Бога та часу, які, однак, сам автор *Шрібгаи*'ї одразу ж спростовує, щоб продемонструвати, наскільки марними є спроби пізнати Брагмана через логіку¹⁵⁶. Наводячи ті ж силогізми, Джіва підсумовує: «У логіки немає підґрунтя. Логічні докази щодо природи Господа, вибудовані на основі однієї філософ-

¹⁵⁵ dravidādideśa-vikhyāta-parama-bhāgavatānām teṣām eva bāhulyena tatra vaiṣṇavatvena prasiddhatvāt śrī-bhāgavata eva kvacit kvacin mahārāja draviḍeṣu ca bhūriṣaḥ. ity anena prathita-mahimnām sāksāc-chrī-prabhṛtitaḥ pravṛtta-sampradāyānām śrī-vaiṣṇavābhīdhānām śrī-rāmānuja-bhagavatpāda-viracita- śrībhāṣyādi-dṛṣṭa-mata-prāmānyena mūla-grantha-svārasyaena ca. (*Таттва-сандарбга* 27)

¹⁵⁶ Див. мій переклад коментаря Джіви Госвами до *Брагма-сутри* 1.1.3, а також примітки до нього.

ської системи, можна спростувати за допомогою умовиводів, зроблених в рамках іншої філософської системи». Однак, при цьому Джіва не вказує, чому з першого погляду досконало вибудовані силіогізми повинні наштовхнути на висновок про марність логіки. Очевидно, автор *Таттва-сандарбгі* очікує від своїх читачів, що вони самі здогадаються звернутись за детальним аналізом до коментарів Рамануджі.

Цитати із *Шрібгаши* 'ї, що містяться у *Чатухсутрі Тіці*, зібрано в таблиці 3.1. Хоч Джіва і запозичує багато матеріалу для свого трактату від Рамануджі, він при цьому не засвідчує свою прихильність до цього автора так відкрито як у випадку із Шрідгарою Свамі. Оскільки Шрідгара вважався неперевершеним авторитетом у питаннях *Бгагавата Пурани*, Джіва зобов'язаний був враховувати все сказане ним і безпосередньо слідувати за його коментарем, підтверджуючи слова Шрідгари або ж (у виняткових випадках) спростовуючи його коментарі. Щодо Рамануджі, такого імперативу не було, і Джіва міг вільно обирати ті фрагменти із *Шрібгаши* 'ї, які йому більше підходили, виділяючи окремі моменти, а інші попросту ігноруючи.

З того, як Джіва подає один із ключових постулатів чайтанья-вайшнавизму про нематеріальну природу тіла Бгагавана, добре видно, наскільки вільно він користується коментарями Рамануджі. Джіва кілька разів згадує про цей постулат у *Тіці* і наводить аргументи на його користь із першого вірша *Бгагавати* та *Чатухсутрі*. У кінці свого коментаря до *сутри* «*śāstra-ṇopitvāt*» він цитує фрагмент із Рамануджі, де описуються безмежні благодіючі властивості Бгагавана, про які згадують писання. Рамануджа перелічує одна за одною цілу низку таких властивостей, як Господнє всевідання, безмежність та багатства, а Джіва виділяє лише одну єдину властивість і пов'язує решту із нею: «Так ми встановили, що Він (Бгагаван) володіє формою, яка є вічною, безмежною та наділеною власною природою».

Таблиця 3.1 Запозичення Джіви Госвами із Шрібгаиш'ї Рамануджі

Розташування у коментарі Рамануджі	сутра 1	сутра 2	сутра 3	сутра 4	сутра 5
На початку	Визначення Брагмана. <i>Пурва-мімамса</i> як передумова веданти.	Сфера застосування « <i>janmādy asya</i> ». Благодатні властивості Брагмана. Світ як акцидентальна властивість Брагмана.	Писання (<i>śabda</i>) – це єдина <i>прамана</i> , за допомогою якої можна пізнати Брагмана.	Роль « <i>tu</i> » в цій <i>сутрі</i> .	Значення « <i>aśabdāt</i> » . Природа <i>прадхани</i> (<i>pradhāna</i>).
Наприкінці		Субстанція без властивостей не може бути об'єктом пізнання; Брагман володіє властивостями. Світ не є хибним (<i>bhṛata</i>) накладенням на Брагмані.	Брагман не є доступним через логічну аргументацію (<i>anumāna</i>). Брагман принципово відрізняється від об'єктів, які можна пізнати за допомогою інших <i>праман</i> .	Брагман – найвища ціль для людини (<i>parama puruṣārtha</i>).	

Шанкара та Мадгва

Про те, що Джіва не відводить виняткове місце Рамануджі у своїх коментарях, красномовно свідчить той факт, що він звертається і до інших ведантичних авторів, а саме – до Шанкари та Мадгвачар'ї. До третьої, четвертої та п'ятої *сутр* Джіва дає альтернативні тлумачення, які ґрунтуються на інтерпретаціях саме цих коментаторів. У цьому розділі *Чатухсутрі-Тіки* Джіва взагалі демонструє напрочуд еkleктичний та інноваційний підхід

до трактування ведантичної традиції. У своїх альтернативних коментарях він не просто запозичує аргументи від інших учителів, а й змішує між собою їхні ідеї, щоб отримати синкретичне тлумачення, яке уже не можна приписати конкретно комусь із них.

Тлумачення Шанкари Джіва Госвами наводить у коментарі до *супри* «śāstra-yonitvāt». Більшість коментаторів прочитують «śāstra-yoni» як присвійне словосполучення «Той, чиїм джерелом є писання (тобто Той, кого можна пізнати через писання)». Шанкара прочитує це словосполучення також у родовому відмінку, як «Той, хто є джерелом усіх писань». Не зважаючи на те, що Мадгва відверто виступає проти такого прочитання¹⁵⁷, Джіва все ж знаходить аргументи на його користь у фразі з першого вірша Бгагавати: «tene brahma hrdā ya ādi-kavaye» («Він [Господь] відкрив Веди Брагмі через його серце»). Тим самим Джіва натякає на те, що навіть альтернативні інтерпретації інших шкіл можна вивести із *Бгагавата Пурани*, тому що *Бгагавата* є природним та повним коментарем до *Браhma-супри*.

Тлумачення двох наступних *супр* («tat tu samanvayāt» та «īkṣater nāśabdām») Джіва запозичує у Мадгвачар'ї¹⁵⁸. Мадгва

¹⁵⁷ Див. порівняння поглядів Мадгви на тлумачення даної та наступних *супр* із поглядами інших коментаторів у Б. Н. К. Шарма *The Brahmasūtras and Their Principal Commentaries* ст. 80–95.

¹⁵⁸У *Таттва-сандарбзі* (28) Джіва Госвами віддає належне Мадгві як автору, котрого він поважає і чиїми текстами користується, однак лише у тих випадках, коли потрібно прочитувати текст, якого у Джіви немає під рукою:

«Авторитетні слова зі *шрутї* та *пуран* і т.д. я цитуватиму достоту як я їх побачив <...> У деяких випадках у мене не було можливості ознайомитись із окремими шлоками особисто, тому я цитую їх із *Бгагаватататтвар'ї* (Bhāgavatātāparyā), *Бгагаватататтвар'ї* (Bhāgavatātāparyā), *Брагмасуттрабхāшї* (Brahmasūtrabhāṣya) та ін. творів, що належать превелебному Мадгвачар'ї, древньому проповіднику доктрини Таттва-вади, котрий навіть ставши учнем вельмишановного Шанкарачар'ї, відхрестився від нього і приєднався до тих, хто поклонявся Бгагавану; котрий висунув багато суто "вайшнавських" доктрин, хто був головним серед знавців Вед та їх сутї і серед чїїх учнів та учнів у другому поколінні були Віджаятхаджа (Vijayadhvaja), Брагма Тїртха (Brahma Tīrtha), В'яса Тїртха (Vyāsa Tīrtha) і т.д., що були широко відомі на Півдні та і в інших регіонах. Мадгва у *Бгагаватататтвар'ї* стверджує: "Опанувавши інші писання з перспективи філософії веданти і ознайомившись із різними варіантами тексту (Магабгарати) в різних регіонах країни, я проаналізую їх та говоритиму точно так, як Бгагаван В'яса, Господь Нараяна повідував Магабгарату".

Серед текстів *шрутї*, цитати з яких ми будемо приводити, посилаючись на Мадгву, виділимо: *Чатурведасїкхя* (Caturvedaśikhā) і т.д., серед пуранічних текстів – *Гаруда-пурану* та ін., доступу до котрих уже немає; серед самхїт – *Магасамхїту* (Mahāsamhitā)

пояснює «samanvaṃya» як «samyaṃ anvaṃya» тобто «повне та адекватне знання про весь спектр текстів священних писань». Джіва приймає таке тлумачення, однак у нього воно набуває нового забарвлення:

«Саманвайя (samanvaṃya) у цьому фрагменті означає "ґрунтовне знання суті Веди", тобто (йдеться про) здатність вичерпно та з різних боків аналізувати (значення священних текстів). Тому [uasmāt], джерелом писань є Брагман [tat tu]. Жива істота не наділена досконалим знанням, а *прадґана* (pradhāna – первинна, недиференційована сукупність речовин) не володіє свідомістю. У цьому і полягає значення [цієї *сутри*]. У писаннях сказано: "Він знає все. Ніхто не знає Його". (Тому) таким повним знанням володіє Брагман».

Сутра говорить про необхідність повного знання писань і водночас виходить, що повним знанням володіє лише Брагман. Оскільки автор повинен володіти повним знанням про своє творіння, тільки Брагман і може бути джерелом писань. В результаті Джіва так перетрактовує інтерпретацію Мадгви, що тепер вона виглядає як обґрунтування альтернативного тлумачення попередньої *сутри* (за яким Брагман є джерелом писань), тлумачення, проти якого виступав сам Мадгва! Згідно зі звичним трактуванням, слово «samanvaṃyāt» вказує на того, хто вивчає писання: «завдяки повному знанню (учень усвідомлює) це...». Прочитання ж Джіви є унікальним, адже він зараховує «samanvaṃyāt» до Брагмана: «завдяки повному знанню (яке є у Брагмана) це (тобто те, що Брагман є джерелом писання – підтверджується)».

Джіва Госвами далі поєднує на перший погляд конфліктні точки зору і у своєму трактуванні наступної *сутри*, цього разу зіставляючи погляди Мадгви та Рамануджі. Тлумачення Мадгви до «īkṣater nāśabdām» кардинально відрізняються від тлумачень Шанкари та Рамануджі, котрі так трактують значення цієї *сутри*: «Те, що не відкривається (лише) завдяки писанням, а саме *прадґана* (pradhāna), не є (першопричиною Всесвіту) через корінь "īkṣ"». Корінь «īkṣ» фігурує у *Чгандог'я-упанішаді*

та ін.; серед тантричних текстів – *Тантрабгагавату* (Tantrabhāgavata) та *Брагматарку* (Brahmatarka) і т.д. (Elkman 1986: 121).

(Chāndogyā): «Він *подумав* [aikṣata]: "Стану я багатьма. Розмножусь"». Оскільки сукупність речовин не володіє свідомістю, вона не може думати і тому не може бути першопрчиною Всесвіту.

Мадгва ж зараховує слово «aśabdam» не до сукупності речовин, а до Брагмана. Брагман не є *ашабдам* (aśabdam), невимовним, через корінь «īkṣ», який міститься в таких твердженнях упанішад як «puruṣam īkṣate», «він *бачить* Верховну Особу» (*Прашна* (Praśna) 5). Іншими словами, якщо істинним є твердження про те, що Брагмана не можна описати словами, то чому тоді упанішади закликають нас буквально побачити, пізнати та зрозуміти Брагмана? Відповідно, Брагмана таки можна пізнати через слова, хоча і не повністю.

Хоча тлумачення Мадгви і Рамануджі видаються діаметрально протилежними, Джіва з гідною подиву винахідливістю їх поєднує. Він знову ж таки скеровує семантичну направленість *сутри* з учня, котрий вивчає писання (і котрому необхідно користуватись словами, аби пізнати Брагмана) на самого Брагмана.

«Може виникнути таке питання: "Якщо *шруті* говорять про те, що [Брагман є] безмовним [aśabda], без дотику, без форми, незнищений"¹⁵⁹, як тоді для Брагмана писання можуть бути джерелом знання про себе самого?" Ось відповідь: «У цьому контексті Брагман не є безмовним. Чому? Через (корінь) "īkṣ" («Воно [Brahman] подумало [īkṣ]: "Стану я багатьма. Розмножусь"». Згідно зі *шруті*, корінь "īkṣ" у даному фрагменті відсилає до фрази "стану я багатьма"»).

Джіва приймає як головну тему для обговорення (viśayavākyā) те ж твердження упанішад (tad aikṣata bahu syām), що й Рамануджа та Шанкара, але потім, відштовхуючись від цієї фрази, приходять до того ж висновку, що й Мадгва. Якщо сам Брагман користується словами, як наприклад у *Чгандог'я-упанішаді* 6.2.3, як же Він може бути безмовним (aśabda)? Як і в інших випадках, Джіва віднаходить підґрунтя для своєї інтерпретації у *Бгагаваті*: «На користь цього факту свідчить слово "abhijña" (з першого вірша). Він вмілий (abhijña) в обдумуванні, наповненому такими словами як "стану багатьма"».

¹⁵⁹ Катха-упанішада (Kaṭha) 3.15.

Інноваційний синтез такого характеру не є для Джіви Госвами чимось незвичайним. У *Сарва-самвадіні* (що буквально означає «бесідуючи з усіма») він запрошує трьох головних ведантистів (Шанкару, Рамануджу і Мадгву) до взаємного діалогу щодо відібраного переліку питань. Ця робота була написана як додаток до перших чотирьох сандарбг і систематичне її вивчення стало б логічним продовженням нашого дослідження¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Мені відомо про три друкованих видання *Сарва-самвадіні*: два – на алфавіті бенгалі (одне з них містить переклад на мову бенгалі) і два – на деванагарі. Крім цього, Харідас Шастрі включив *Сарва-самвадіні* до свого видання перших чотирьох сандарбг, однак без перекладу. Детальнішу інформацію можна знайти в бібліографії.

4. Веданта у Бгагавата Пурані

Загальна суть *Бгагавати*

Структура 105-го розділу *Параматма-сандарбги*, до якого входить *Чатухсупрі Тіка* доволі проста. Джіва ставить перед собою мету визначити загальну суть *Бгагавата Пурани*, проаналізувавши шість показників значення (*tātparyā-liṅga*):

«(У священних писаннях) сказано, що "ця Пурана, що її називають Бгагавата, рівна Веді". Основне значення Бгагавати буде під різними кутами розглянуто відповідно до шести показників значення [*tātparyā-liṅga*]. "Початкове та заключне твердження [*upakrama-upasaṁhāra*], повторення [*abhyāsa*], новизна [*apūrvatā*], результат [*phala*], хвалебне твердження [*arthavāda*] та аргументація [*upapatti*] є показниками, якими користуються, щоб визначити смисл [писання]"»¹⁶¹.

Ці шість показників, що окреслюють значення тексту, є невід'ємною складовою екзегетичних методів мімамси і практично всі ведантисти застосовують їх у своїх тлумаченнях. Адвайтистські автори постійно користуються цією технікою як для визначення смислу окремо взятого фрагменту з упанішад, так і для демонстрації суті всієї Веди. Шанкара, наприклад, застосовує цей метод, щоб показати, що смисл шостого розділу *Чгандог'я-упанішади* прихований у фразі «*tat tvam asi*», і що тотожність *джіви* та Брагмана є наскрізною темою усіх упанішад, а сам Брагман є предметом обговорення усієї Веди (Murty 1959: 83–84). Мадгва стверджує, що цією технікою потрібно користуватись, щоб досягнути гармонічної переплетеності між смислами, закладеними в усіх писаннях, про що сказано у *супрі* «*tat tu samanvayāt*».

Ми проаналізуємо коментар Шанкари¹⁶² до *Чгандог'я-упанішади*, щоб краще зрозуміти, як працює цей екзегетичний

¹⁶¹ Джіва Госвами цитує тут відомий вірш, в якому перелічуються шість показників значення:
upakramopasaṁhārāv abhyāso 'pūrvatā phalam
arthavādorapattī ca liṅgaṁ tātparyā-nirṇaye

¹⁶² Я вдячний доктору Жаклін Гірет за те, що вона показала мені, як цим методом користувався Шанкара. Більшість із того, що я тут пишу, почерпнуто із листування з нею.

метод у ведантичній традиції і що має на увазі Джіва Госвами, коли його використовує. Швидше за все, Джіва читав цей трактат Шанкари, однак погодитись із просякнутими філософією недUALності висновками, що містяться у ньому, він не міг. Шостий розділ із цього коментаря починається так:

«Жив колись Шветакету (Śvetaketu), син Аруні (Āruṇi). Якось його батько сказав йому: "Шветакету, прийми целібат та йди вчитись, оскільки немає в нашій сім'ї нікого, мій сину, хто б не пройшов навчання і залишився брагманом всього лише за народженням".

Шветакету покинув батьківський дім заради навчання у віці 12 років. Вивчивши всі Веди, він повернувся додому у віці 24 років, гордовито думаючи, що він – вчена людина. Тоді його батько сказав йому:

"Шветакету, ти зверхньо вважаєш себе за вченого мужа, тому напевно ти повинен знати про правило заміни, за допомогою якого можна почути ще ніким непочуте, помислити ще ніким непомислене, і сприйняти ще ніким несприйняте?"

"А як це правило заміни працює?"

"А ось як, сину. З одного лише шматка глини можна пізнати все, що з неї роблять. Трансформація (якої зазнає матеріал) – це всього лише словесний оборот, ім'я. В той час як реальність зводиться лиш до того, що: 'Це – глина'"» (Olivelle 1996: 148).

Шанкара бере фразу «уена avijñātam vijñātam», «те, за допомогою чого можна сприйняти (пізнати) несприйняте (непізнане)» як початкове твердження (upakrama). Одразу ж зауважимо, що фрагменти, які покликані проілюструвати кожен із шести показників значення, є результатом селективного відбору, як і самі тлумачення цих фрагментів. Твердження, яке обирає Шанкара у ролі початкового, не є першим за рахунком реченням шостого розділу (воно фігурує у третьому вірші), як і не є воно першим реченням у цьому розділі, що достатньо наповнене значенням, аби підійти на роль початкового твердження. І сам вибір цього твердження, і приписуваний йому смисл можна піддати сумніву. Це стосується і решти показників. Однак таке інтер-

Детальніше ознайомитись із тим, як Шанкара використовував шість показників значення можна в її книзі *A Way of Teaching: Studying Śaṅkara's Advaita Vedānta*.

претативне свавілля не є саме по собі недоліком, адже завдання екзегета полягає у тому, щоб продемонструвати, як певне прочитання гармоніює з усім текстом в цілому. Якщо застосування методу шести показників приводить до послідовного та узгодженого розуміння тексту, то цього уже достатньо, щоб вважати підбір віршів обґрунтованим.

Натомість речення, яке Шанкара вибрав як завершальне твердження, такі є останнім у шостому розділі: «це є самістю усього світу, це є істиною, це є самістю (atman). І це є тим, чим ти є, Шветакету» (Olivelle 1996: 156). Ключовою у цьому фрагменті є фраза «tat tvam asi», яку часто перекладають як «те ти є». Оскільки початкове та прикінцеве твердження повинні перегукуватись у значенні, смисл твердження «те, за допомогою, чого ми сприймаємо» повинен бути таким же як і у «те ти є», тобто «ти є тим, за допомогою чого сприймають».

Як тільки вдається встановити співзвучність (ekavākyatā) початкового та завершального тверджень, проблем зі встановленням інших показників уже не повинно бути. Повторення (abhyāsa) в *Чгандог'я-упанішаді* простежити доволі легко, адже фраза «те ти є» повторюється дев'ять разів. Предмет обговорення є новим (arūrvatā), стверджує Шанкара, адже його не можна пізнати за допомогою інших засобів пізнання, таких як сприйняття або логічні умовиводи. Із фрагменту, який ми навели вище ясно видно, що знання, яке дається в даному тексті відрізняється від усього, що вивчав Шветакету. Плід цього знання розкривається у вигляді історії в розділі 6.14:

«Сину, для прикладу візьмемо чоловіка, котрого привели із зав'язаними очима з області Гандгара (Gandhāra), а потім полишили самого в закинутому місці. Оскільки його привели із зав'язаними очима, та із зав'язаними очима полишили, він почне блукати в напрямку на схід, на північ або на південь. А якщо хтось розв'яже йому очі і скаже: "Іди в той бік. Гандгара – там!", то будучи людиною здоровомислячою, розумною і вченою, цей чоловік ходитиме від села до села і розпитуватиме, куди йому йти далі. Врешті він добереться і до Гандгари. Так само і у цьому світі, якщо у людини є вчитель, вона знає: "Я затримаюсь тут, доки не звільнюсь, але після цього я точно доберусь (додому)!"» (там само: 155).

Звільнення від невігластва або ж прив'язаності і повернення на свободу Шанкара ототожнює із результатом (*phala*) пізнання себе. Самопізнання прославляється (*arthavāda*) в ході отримання відповідного знання. Шветакету повернувся до батьківського дому після дванадцяти років навчання, як знавець усіх різновидів ведичного знання, котрого його навчали «видатні мужі» (там само: 148). Однак про свою самість він не знав нічого. Настанови ж батька про цю його самість («те ти є!») перевершують будь-яке інше знання. І врешті аргументація та умовиводи (*urapatti*) в упанішадах проводяться за допомогою аналогій із глиною, міддю, сіллю і т.д. Всі наведені приклади вказують на одну і ту ж тезу про тотожність індивідуальної самості та Брагмана. Оскільки всі шість показників значення узгоджуються між собою, Шанкара робить висновок про те, що суть шостого розділу *Чгандог'я-упанішади* міститься у фразі «те ти є»¹⁶³.

Детальнішого розгляду заслуговує п'ятий показник, *артхавада* (*arthavāda*), оскільки порівняно з іншими показниками методи його застосування важче простежити. Спосіб, у який ним користуються у рамках філософії мімамса, відрізняється від використання, прийнятого у ведантичній традиції, що вказує на те, як ведантична традиція переймала екзегетичну техніку у попередніх філософських шкіл. Прибічники мімамси розглядають Веди як набір приписів для проведення ритуальних церемоній. Вказівки, як проводити жертвні церемонії, є корисними (і тому наповненими значенням) частинами вед. Речення ж, у яких висловлюються судження або які доносять інформацію, класифікуються як *артхавади*. Ці твердження є корисними настільки, «наскільки вони доповнюють речення, що містять приписи. Наприклад, *артхавада* "Вайю (*Vāyu*) є прудким богом" доповнює припис "Той, хто прагне процвітання, повинен доторкнутись до козла, котрий належить Вайю". Сама по собі *артхавада* користі не несе, однак якщо її розглядати як твердження, що підкріплює припис, прославляючи бога Вайю, вона стає корисною, адже

¹⁶³ Варто зазначити, що Шанкара не перелічує усі шість показників у своєму коментарі за назвами, «однак ясно, що він використовує їх у ході своєї екзегези, демонструючи те, як весь шостий розділ *Чгандог'я-упанішади* гармонійно перегукується з адвайтичним прочитанням» (Гірт).

вказує на те, що пов'язаний із цим богом ритуал є похвальним» (Murty 1959: 69)¹⁶⁴.

Артхавади є допоміжними твердженнями, котрі пояснюють або прославляють жертвну діяльність і так надихають на її проведення. Клуні зазначає:

«Так само як різноманітні другорядні дії, як-от підготовка речей, що використовуватимуться під час ритуалу, не напряму пов'язані із самим жертвоприношенням, а радше спрямовані на те, щоб допомогти провести церемонію належним чином, хвалебні твердження [*артхавади*] беруть участь у смислотворенні, доповнюючи твердження, що містять приписи... Окремі речення і сама Веда розкладаються для аналізу на компоненти, які класифікують за тим, наскільки вони пов'язані з виконанням певних дій» (1990а: 119, 122).

Традиція веданти перевертає цю ієрархію з ніг на голову. Якщо в рамках філософії мімамси все, що напряму непов'язане з діями вважається за своїм значенням другорядним, то в рамках веданти самі дії розглядаються як другорядні порівняно зі знанням, а твердження, що не несуть у собі духовної істини, вважаються менш значущими. Так, для Шанкари в першу чергу важливими є методи передачі знання, генеалогії духовних вчителів, фактологічні твердження про світ та історії його генезису. Ми побачили, що Шанкара розглядає історію про Шветакету як *артхаваду*, оскільки вона служить контекстом для передачі знання та демонструє, наскільки рідко з'являється нагода отримати настанови такого характеру.

Тепер розглянемо те, як Джіва Госвами застосовує шість показників значення у 105-ій ануцгеді *Параматма-сандарбгі*. Ось який його вибір віршів із *Бгагавата Пурани* для кожного з показників.

¹⁶⁴ К. Шачінандана Мурті нараховує три види *артхавад*: *гунавада* (*gunavāda* – речення, що суперечить тому, що відомо через інші *прамани*), *анувада* (*anuvāda* – речення, які стверджують те, що уже відомо через інші *прамани*) та *бгумартхавада* (*bhūtarthavāda* – речення, що ані суперечать, ані підтверджують те, що відомо через інші *прамани*). Див. детальний опис різновидів *артхавад* у *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* (1959: розділ 5).

Початкові та заключні твердження

У ролі початкового твердження Джива просто цитує перший вірш *Бгагавати*:

«Медитуймо ж на Верховну Істину, від якої походить створення і т.д. цього (всесвіту) (про що можна дійти висновку з огляду на позитивну та негативну супутність у речах), хто є всезнаючим та самосейним, хто проявив Веди у серці першого мудреця, хто спантеличує богів, у кому нехибним є тричленне розгортання світу, як кругообіг вогню, води й землі; хто завдяки власній могутності ніколи не впадає в ілюзію»¹⁶⁵.

На роль заключного твердження він обирає дев'ятнадцятий вірш із тринадцятого розділу дванадцятої книги:

«Медитуймо ж на чисту, непорочну, безскорботну, безсмертну, Верховну істину, котра зі співчуття давним-давно освітила цим незрівнянним сяйвом знання Ка (Брагму). Через цю форму (через Брагму) вона передала це (знання) Нараді, а через нього – Крішнамуні (В'ясі), він же – Йогендрі (Шуці), а той – Бгагавадраті (Парікшіту)»¹⁶⁶.

Шанкара обрав у ролі заключного твердження останнє речення шостого розділу *Чгандог'я-упанішади*, а в ролі початкового – речення, що не було першим реченням у розділі. Джива Госвами ж навпаки – перше речення у Бгагаваті приймає як початкове твердження, а в ролі заключного твердження бере вірш, що міститься за чотири вірші до кінця. Останнім у *Бгагаваті* є вірш, в якому сказано: «Я вклоняюсь Верховному Харі, оспівування чийх імен руйнує всі гріхи, а поклоніння кому розвіює всі негарзди»¹⁶⁷. Цей вірш, як і будь-який вірш із трьох, що йому передують, також міг би слугувати заключним твердженням. Шан-

¹⁶⁵ janmādy asya yato 'nvayād itarataś cārtheṣv abhijñāḥ svarāt
tene brahma hṛdā ya ādi-kavaye muhyanti yat sūrayaḥ
tejo-vāri-mṛdāim yathā vinimayo yatra tri-sargo 'mṛṣā
dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakaṁ satyaṁ paraṁ dhīmahi
(Переклад ґрунтується на Sheridan 1994: 51–52)

¹⁶⁶ kasmāi yena vibhāsito 'yam atulo jñāna-pradīpaḥ purā
tad-rūpeṇa ca nārādāya munaye kṛṣṇāya tad-rūpiṇā
yogīndrāya tad-ātmanātha bhagavad-rātāya kāruṇyatas
tac chuddhaṁ vimalaṁ viśokam amṛtaṁ satyaṁ paraṁ dhīmahi (12.13.19)

¹⁶⁷ nāma-saṅkīrtanaṁ yasya sarva-pāpa praṇāśanam
praṇāmo duḥkha-śamanas taṁ namāmi hariṁ param (12.13.23)

кара скоріш за все класифікував би обране Джівою Госвами заключне речення як хвалебне твердження (*артхавада*), оскільки в ньому подано генеалогію духовних вчителів. Однак Джіва обрав саме цей вірш скоріш за все через те, що він закінчується фразою «*satyaṁ paraṁ dhīmaḥi*», яка ідеально перегукується із першим віршем *Bḡatavatī*. Перший показник значення повинен вказувати на узгодженість між початковим та заключним твердженнями, і досвідченому екзегету потрібно простежити цю узгодженість незалежно від того, якими по порядку стоять початкове та заключне твердження в тексті, що аналізується. Три слова «*satyaṁ paraṁ dhīmaḥi*» є визначальними у коментарі Джіви до початкового вірша. Через них він коментує першу *сутру Брагма-сутри* і утверджує Брагавана як об'єкт медитації та пізнання.

Однак деколи неможливо простежити узгодженість між початковим та заключним твердженнями. Тоді виникає питання, довкола якого точилось багато дебатів серед ведантистів різних традицій: якому віршеві віддати перевагу у встановленні загального значення тексту? Адвайтисти наполягають на верховенстві початкового твердження (*уракрата*), а послідовники Мадгви віддають перевагу заключному твердженню (*урасамхара*). В *Унакрати-пакрати* (*Уракрата-паракрата*) адвайтистський автор шістнадцятого століття Аппая Дікшіта (*Аппая Дікшіта*) стверджує, що коли вступ та висновок по-різному розкривають одну і ту ж тему, перевагу треба віддати вступові, і заключну частину тлумачити відповідно до початкової. *Брагма-сутра* сама наглядно демонструє, як працює цей принцип. Текст цього писання починається з того, що установлює необхідність пізнати Брагмана (*brahma-jijñāsā*) і тим самим підкреслює привілейоване положення *джняни* як засобу його усвідомлення:

«В останньому ж розділі *Брагма-сутри* йдеться в основному про послідовність етапів, проходячи які, людина, котра поклонялась *Сагуна* Брагману (*Saguṇa Brahman*) [Брагману з атрибутами], досягає світу Брагми (чотириликого бога). Цей стан з погляду адвайти не триває довго, оскільки є результатом поклоніння. Однак в останній *сутрі*, що йде після опису стану того, хто досягнув світу Брагми, і способів, якими він при цьому користувався, сказано: "Немає вороття для тих, хто потрапив на Брагмалоку, оскільки так сказано в писаннях". Хоч ця *сутра* і

прямо стержує, що ті, хто досягнув світу Брагми завдяки поклонінню, отримали остаточне звільнення, згідно з тлумаченням Шанкари, цей стан не є довговічним, а просто називається так тому, що душі, котрі відправились у світ Брагми, отримують можливість пізнати [vicāra] Брагмана, здобути знання про нього і так отримати остаточне звільнення. Тобто, якщо у перших розділах і в першій частині останнього розділу говориться про те, що лише *джняна* може бути засобом для отримання звільнення, остання *сутра* говорить про те, що до звільнення приводить *упасана* (ūpasana – поклоніння). Застосовуючи принцип *упакрама-паракрама* (ūprakrama-parakrama), необхідно відкинути це очевидне значення останньої *сутри* і натомість прийняти значення, котре б відповідало попереднім розділам. Лише так можна виокремити загальний смисл тексту» (Murty 1959: 85).

Ведантисти-вайшнави жодних проблем у тому, що поклоніння приводить до звільнення не бачать, і з радістю готові б наділити його привілейованим положенням порівняно з *джняною*. Мадгва, наприклад, тлумачить останню *сутру* не як опис світу Брагми, а як опис стану остаточного звільнення: не повертається назад той, хто досягнув Брагмана¹⁶⁸. Загалом, Мадгва вважає, що шість показників значення перераховуються в порядку зростання їх значущості. Найменш важливим є початкове твердження (upakrama), а найважливішим – аргументація (uparatti). Віджайндра Тіртха (Vijayīndra Tirtha), учень В'ясараджа (Vyāsaṛāja), знаменитого послідовника Мадгви, написав *Упасамхара-віджаю* (Upasamhāra-vijaya – перемога заключення) трактат, в якому йдеться про те, що заключне твердження важливіше за початкове.

Джівіа Госвами, слідуючи за Мадгвою, віддає перевагу заключній фразі, хоча його коментар до початкового твердження набагато детальніший та витонченіший, ніж до заключного. Він

¹⁶⁸ Остання *сутра* складається з двох слів, які двічі повторюються: anāvṛttiś śabdān anāvṛttiś śabdāt Джаганнатха Тіртха (Jagannātha Tirtha), коментатор вісімнадцятого століття з Мадгва-сампрадаї, пояснює її так:

«*Мукті* [mukta – звільнена душа], насолоджуючись своїми *бгоами* [bhoga – насолода], ніколи не повертаються, ніколи не повертаються. Вони вічно продовжують насолоджуватись своїми *бгоами*. Так говорять *шруті*. Повторення підкреслює тезу про те, що *мукті* [mukti – звільнення] є станом, з якого вже немає вороття до *самсару* (samsāra). *Мукті* є станом нескінченного блаженства та насолоди». (Panchamukhi 241)

вказує на те, що навіть Шанкара віддає пріоритет заключному твердженню у своєму коментарі до *Браhma-сутри* 3.3.16 і використовує фрагмент, що розташований ближче до кінця тексту (із *Чгандог'я-упанішади*), щоб перетлумачити фрагмент (із *Бригадараньяка-упанішади* (Bṛhadāraṇyaka)), що розташований ближче до початку. Джіва користується цією технікою, щоб на основі прикінцевого твердження *Бгагавата Пурани* висунути аргументи щодо фрагментів, які йдуть вище за текстом, на користь того, що Бгагаван є і тим, хто виголошує чотиривіршову *Бгагавату*, і об'єктом трансу В'яси¹⁶⁹. Отже, ми бачимо, що у питанні пріоритетності заключного твердження Джіва стає на бік вайшнавів, однак він розуміє, що це суперечливий момент, щодо якого існують різні думки, і готовий до пошуку компромісу.

Повторення та новизна

Ось які вірші обирає Джіва Госвами, щоб продемонструвати повторення та новизну:

«Бгагавана Харі, котрий є Господом усього, котрий відвертає незліченні нечистоти Калі і котрий володіє досконалою формою, прославляють не всюди і не весь час, однак тут він детально описується в історіях у кожному рядку»¹⁷⁰.

Джіва не наводить конкретні приклади повторень загального значення в *Бгагаваті* як Шанкара у коментарях до *Чгандог'я-упанішади*, натомість він цитує фразу, яка вказує на таке повторення: «Бгагаван описується у кожному рядку». У цьому випадку простим підрахунком фраз, у яких повторюється загальний зміст писання, не обійтись, натомість потрібно оцінити, чи кожен рядок *Бгагавати* пов'язаний із Бгагаваном і чи Бгагаван пронизує кожен історію *Бгагавати*? Погоджуючись, що *Бгагавата* деколи описує інші прояви божественного, Джіва

¹⁶⁹ Див. посилання до мого перекладу коментаря Джіви на заключне твердження *Бгагавати*, щоб дізнатись більше про те, як він користується коментарем Шанкари на *Браhma-сутри* 3.3.16.

¹⁷⁰ kali-mala-saṁhati-kālano 'khileśo
harīr itaratra na gīyate hy abhīkṣnam
iha tu punar bhagavān aśeṣa-mūrtiḥ
paripāṭhito 'nu-padaṁ kathā-prasaṅgaiḥ (*Бгагавата* 12.12.66)

Госвами зазначає, що при цьому завжди вказується, яке положення щодо нього вони займають. *Бгагавата* огульно не прирівнює Бгагавана до його проявів.

«Тут описуються Нараяна та інші прояви, але як його досконалі [aśeṣa-mūrti], або ж похідні [avatāra] форми. Бгагаван, котрий володіє відповідними ознаками, оспівується тут, але не так, як в інших місцях, де проводиться розрізнення [між ним та його формами]. Через різноманітні історії на Бгагавана вказує кожен рядок [anupadam] і описується [raḥita] він з усіх точок зору [pari], або ж, іншими словами, тут ясно говориться про Бгагавана».

Оскільки явне зосередження на Бгагавані є унікальною рисою *Бгагавати*, саме по собі повторення (abhyāsa) обертається ще й новизною (arūgvatā). *Бгагавата* – не єдине писання, в якому прославляється Бгагаван, однак лише в ній він прославляється так нестримно. Якщо повторення та новизну об'єднати разом, ми отримаємо потужне твердження: тільки Бгагаван описується у *Бгагаваті* і тільки *Бгагавата* ясно описує Бгагавана.

Результат

Плід, який отримують від прочитання *Бгагавата Пурани*, описується у її другій пісні:

«Ті, хто упиваються нектаром історій про Бгагавана, благочестиві душі, чиї вуха наповнюються цим нектаром, очищують свої уми, забруднені об'єктами чуттів, і приходять до Його лотосних стіп»¹⁷¹.

Зазвичай, твердження, що описують результат (phalaśruti), розміщуються ближче до кінця тексту, щоб сповістити читачам (або слухачам) про винагороду, на яку вони можуть розраховувати від свого благочестивого вчинку. У *Бгагавата Пурані* також є подібне твердження наприкінці дванадцятої пісні. Однак Джіва обирає вірш, котрий міститься набагато раніше, а

¹⁷¹ pibanti ye bhagavata ātmanah satām
kathāmṛtaṁ śravaṇa-puṣeṣu sambhṛtam
punanti te viṣaya-vidūṣitāśayam
vrajanti tac-caraṇa-saroruhāntikam (*Бгагавата* 2.2.37)

Шридгара Свамі також вважає, що у цьому вірші описано *шраванаді-пхалам* (śravaṇādī-phalam), плід від слухання *Бгагавати*.

саме у другому розділі другої пісні. Чому ж він відкидає стандартне твердження з описом плодів ознайомлення з писанням, що міститься наприкінці?

Одна з причин – контекст цього вірша. Розмова між Шукадевою та Паркшітом, що становить осердя *Пурани*, починається саме у другій пісні. Цар Парікшіт, котрий на березу Ганги очікує на прихід смерті, просить Шукадеву Госвами розповісти йому про обов'язки людини, котра чекає своєї кончини. У перших двох розділах другої пісні Шукадева дає загальну відповідь по суті. Вірш, котрий відібрав Джіва для демонстрації результату ознайомлення із *Бгагаватою*, знаходиться наприкінці другого розділу. Виголосивши його, Шукадева підсумовує: «Отже, я відповів на твоє запитання про обов'язки людини, що готується померти» (2.3.1). Після таких слів можна говорити про те, що *Бгагавата* – у певному сенсі завершена, адже Шукадева відповів на відчайдушне питання Парікшіта і запевнив того, що від даних настанов буде бажаний ефект. Відповідно, обраний Джівою вірш можна розглядати як твердження наприкінці тексту про результат ознайомлення з ним. При цьому різниця між віршами у другій та дванадцятій піснях полягає у тому, що вірш про результат із другої пісні є вагомішим, адже докази ефекту від ознайомлення із *Бгагаватою* у цьому випадку можна простежити прямо в історії, в яку цей вірш поміщено. Контекст другої пісні додає сили та надійності висловленим у ньому обіцянкам.

Хвалебне твердження

Ось вірш, що служить констатацією похвали:

«Тому, кого Браhma, Варуна, Індра, Рудра та Марути восхваляють божественними молитвами, кого декламатори Самаведи оспівують у ведичних гімнах, комбінаційних декламаціях та упанішадах, кого йоги бачать у медитації сконцентрованим на Ньому розумом, чий межі невідомі богам та демонам, цьому Господеві я вклоняюсь»¹⁷².

¹⁷² yaṁ brahmā varuṇendra-rudra-marutaḥ stuvanti divyair divyair
vedaiḥ sāṅga-pada-kramopaniṣadair gāyanti yaṁ sāmā-gāḥ
dhyānāvasthita-tad-gatena manasā paśyanti yaṁ yogino

Джіві Госвами особливо немає чого сказати про цей вірш, його хвалебна роль і так очевидна: Бгагавану (або *деву* (*deva*)) співають хвалу всі види духовно розвинутих істот за допомогою різних методів (молитви, рецитації гімнів, медитації та розумової діяльності). Сута Госвами також прославляє Господа, включаючись Йому. Цей вірш знаходиться в останньому розділі *Бгагавати*. Він виконує роль благочестивого звернення до Господа та благодатного висновку до Пурани.

Умовиводи

Умовиводи або аргументація (*uparatti*) наводяться в наступному вірші:

«За допомогою таких фізичних об'єктів [*dṛśyaiḥ*] як інтелект, за допомогою його самості [*svātmanā*], за допомогою ознак [*lakṣaṇaiḥ*] і за допомогою аргументів, котрі підштовхують до висновку [*anumāpakaḥ*], Бгагавана Харі можна пізнати як очевидця, [що знаходиться] у кожній живій істоті»¹⁷³.

Цей вірш поміщено у тому ж контексті, що й вірш, котрий містить констатацію результату прочитання, про який ми згадували вище. Шукадева Госвами завершує свою відповідь на питання Парікшіта про обов'язки людини, котра очікує на смерть. Остаточна настанова Шукадеви дається у наступному вірші і полягає у тому, що всім людям усюди та завжди необхідно пам'ятувати та слухати розповіді про Бгагавана Харі (Крішну), а також прославляти Його. Для цього спочатку потрібно зрозуміти феномен існування та природу Бгагавана за допомогою перелічених у попередньому вірші методів. Творець Брагма користувався цими методами на початку творіння, щоб вивчити Веду (вірш 34) і прийшов до такого ж висновку. Він зрозумів, що Бгагавану потрібно поклонятись через *бгакті-йогу* (вірш 33).

Пояснення Джіві Госвами до цього вірша доволі об'ємне та глибоке як для твердження, що вважається джерелом аргументації та умовиводів (*uparatti*). Граматична ж структура обрано-

yasyāntaṁ na viduḥ surāsura-gaṇā devāya tasmai namaḥ (*Бгагавата* 12.13.1)
¹⁷³ bhagavān sarva-bhūteṣu lakṣitaḥ svātmanā hariḥ
dṛśyair buddhy-ādibhir draṣṭā lakṣaṇair anumāpakaḥ (*Бгагавата* 2.2.35)

го фрагменту проста. Предмет, тобто Бгагавана, котрий є і Харі, і очевидцем всередині кожного, можна пізнати (lakṣitaḥ) за допомогою декількох засобів (dṛśyaiḥ, buddhyādibhiḥ, svātmanā, lakṣaṇaiḥ та anumāraikaiḥ). Питання полягає у тому, як всі ці різноманітні засоби вказують на Бгагавана та як вони співвідносяться між собою. Джіва розділяє їх на дві групи: сутності, чие існування наштовхує нас на те, аби зробити висновки про існування та про природу Бгагавана, і методи аргументації, за допомогою яких ми приходимо до таких висновків. Перша група налічує три сутності: фізичні об'єкти (dṛśyaiḥ), як-от інтелект (buddhyādibhiḥ), індивідуальні живі істоти (svātmanā) та внутрішній контролюючий (котрий також є svātmanā). До другої групи належать дві категорії логіки: *лакшана* (lakṣaṇa – ознака) та *ануманака* (anumāraika – те, що підштовхує до висновків).

Джіва пов'язує термін «lakṣaṇaiḥ» (за допомогою ознак) із методом аргументації через внутрішні суперечності (anuparatti), що є прямо протилежним до методу (uparatti), коректних умовиводів (uparatti). На внутрішній суперечності аргументацію вибудовують, якщо можна довести, що певна точка зору приводить до логічно необґрунтованої позиції¹⁷⁴. Суперечливість часто можна продемонструвати, вказуючи на ознаки (lakṣaṇa) сутностей, що аналізуються. Так Джіва намагається показати, що ознаки фізичних об'єктів, живих істот та внутрішнього контролюючого приводять до суперечливих умовиводів, котрі не можна між собою узгодити, якщо не припустити існування ще однієї сутності – Бгагавана. Нижче ми розглянемо конкретні приклади суперечностей, котрі наводить Джіва.

Другу із згаданих у вірші логічних категорій, «anumāraikaiḥ», Джіва пов'язує із використанням *в'япті* (vyūrti) або незмінної супутності. Термін «anumāraika» буквально означає «те, що спричинює умовивід (anumāna)», а *в'япті* – це положення про те, що річ, присутність якої потрібно довести (sādhya), та причина цієї присутності (hetu) завжди одночасно наявні. Більшість шкіл індійської філософії сходяться на тому, що *в'япті* є однією з найважливіших компонентів успішної ар-

¹⁷⁴ Загальновідомий приклад аргументації з використанням *анупанаммі* (anuparatti) міститься в *Шрібгаи* 7.1.1.1. Рамануджі. Див. John Grimes *The Seven Great Untenables* (1990).

гументації (Kuppuswami 1961: 228). Наведемо стандартний приклад, що ілюструє це поняття: над горою дим, диму без вогню не буває, тому на горі повинно бути вогнище. Із цього прикладу видно, що причиною, яка приводить до умовиводу є незмінна супутність (vyāpti) вогню (sādhya) та диму (hetu).

Для аналізу відібраних умовиводів Джіва користується тричленним силогізмом, який включає: (1) тезу, що потрібно довести (pratijñā); (2) причину (hetu); та демонстрацію на практиці (udāharaṇa), що містить незмінну супутність (vyāpti). Якщо за такою схемою структурувати силогізм з горою та вогнем, то у нас вийде, що: (1) на горі вогонь, тому, що (2) над нею дим, а (3) всюди, де є дим, є і вогонь, як ми можемо побачити на прикладі пічки¹⁷⁵.

При цьому Джіва Госвами окремо не пояснює, у чому полягає *в'япті* у відібраних ним твердженнях, оскільки супутня присутність тут є настільки невід'ємною, що її очевидність не викликає сумніву. Наприклад, перший із наведених нижче умовиводів на санскриті звучить так: «buddhyādīni kartṛprayojyāni, karanatvād, vāsyādivat». Його теза – «інтелект і т.д. залежать від агента дії»; причина – «оскільки вони є інструментами», а наведений у ньому приклад – «як сокира і т.д.». Несформульована супутність тут полягає у тому, що «інструмент завжди залежить від агента дії». Теза зазвичай стоїть у називному відмінку, причина – в орудному, а прикладом є слово із закінченням «vat» («як»).

Щоб дійти висновку про існування Бгагавана, Джіва встановлює ієрархію між згаданими у вірші сутностями, тобто між фізичними об'єктами, живими істотами (*джівами*), внутрішнім контролюючим (*антар'ямі*) та Бгагаваном, а потім виводить існування кожної сутності з існування попередньої, користуючись як суперечностями, так і умовиводами. Спочатку з аналізу

¹⁷⁵ Джіва Госвами користується спрощеною версією класичного методу *парартха-анумана* (parārtha-anumāna – умовивід заради іншого умовиводу), до якого крім перелічених елементів входять також ще два: (4) категоріальна кореляція (craṇaṇa) та (5) висновок (nigamaṇa). Категоріальна кореляція вказує на те, що ми маємо справу з окремим випадком із загального правила («над горою дим»). У висновку ж відображається конкретний результат: «тому на цій горі є вогонь». Деякі школи логіки, як-от мімамса, вважають, що останні два елементи є зайві. Щоб детальніше ознайомитись із методом *парартха-анумана* та дискусією довкола цього поняття, див. S. Kuppuswami Sastri A *Primer of Indian Logic* (1961: 215–231).

природи фізичних об'єктів він виводить існування *джіви* як спостерігача, з існування *джіви* – присутність *антар'ямі* як ініціатора дії, а із присутності *антар'ямі* – існування Бгагавана. Нижче ми наводимо пари суперечностей та умовиводів, котри ми користується Джива, щоб переходити з одного рівня сутностей на інший:

1. Фізичні об'єкти вказують на існування *джіви* як очевидця (*dr̥ṣṭvā*):

(а) суперечність: без самосяйного очевидця, такий інертний фізичний об'єкт як інтелект не зміг би бачити;

(б) умовивід: інтелект і т.д. залежать від агента дії, оскільки є такими ж інструментами, як сокира і т.д.

2. *Дживи* вказують на існування внутрішнього контролюючого (*антар'ямі*):

(а) суперечність: оскільки ми бачимо, що *джіви* не є ані незалежними агентами дії, ані тими, хто насолоджується результатами діяльності, й оскільки *карма* або діяльність також є інертним феноменом, схильність *джіви* до дії та насолоди не проявлятиметься без певного внутрішнього ініціатора¹⁷⁶.

(б) умовивід: *джів* стимулює до дії внутрішній ініціатор, оскільки вони є такими ж незалежними, як лісоруби та ін.

3. *Антар'ямі* вказує на існування ще вищої сутності, Бгагавана:

(а) Якщо б Господь увійшов у *джіву* у всій своїй повноті, тобто з усіма своїми частками та енергіями, Він вичерпав би себе у своєму творінні й уже б не був трансцендентним повелителем¹⁷⁷.

(б) умовивід: не надто впливовий внутрішній контролюючий *джів* є Господом [*ішвара*] і залежить від свого ж власного джерела. [Останнє твердження] впливає з Господньої повноти так само, як повноваження підрядника, котрий наймає на роботу столярів та інших робітників, у підсумку залежать від влади царя.

¹⁷⁶ Іншими словами, стимул до діяльності не може міститися ані у *джіві*, ані в діяльності самій по собі. Його потрібно шукати в *антар'ямі*.

¹⁷⁷ Якщо б *антар'ямі* був самим Бгагаваном у всій своїй повноті, це б означало, що Господь вичерпав усього себе у своєму творінні. Тому *антар'ямі* є лише вторинним контролюючим, частковим проявленням Бгагавана, мета якого – виконувати функції творення.

У результаті ми бачимо, як Джіва, ієрархічно згрупувавши сутності, про які йдеться у відібраному ним вірші, та поділивши їх на дві групи за типом аргументації, отримує цілих шість доказів на користь існування Бгагавана.

Перед тим як завершити обговорення шостого показника значення, Джіва Госвами бере паузу, щоб сформулювати загальне твердження. Не тільки сутності та техніки аргументації, про які згадується у вірші із *Бгагавати*, є доказом існування Бгагавана. До Бгагавана у підсумку приводить будь-який обґрунтований писаннями метод аргументації. Щоб показати, що він має на увазі, Джіва цитує ще один вірш із *Бгагавати* (3.32.33): «Як один і той же об'єкт, що володіє багатьма якістьми, по-різному пізнається різними органами чуття, так і Бгагавана пізнають різними шляхами, котрі описано в писаннях». Джіва розглядає це твердження як *gati-sāmānyam* (*gati-sāmānyam*), «тотожність кінцевої мети» або ж «узгодженість у значенні». Принцип узгодженості між писаннями він бере із *сутри* «*gati-sāmānyāt*» (*Брагма-сутра* 1.1.11), в якій говориться про те, що Брагман (а не живі істоти або інертні матеріальні утворення) є причиною Всесвіту, «оскільки всі писання послідовно стверджують, що так воно і є».

Продемонструвати узгодженість між писаннями є одним із головних завдань, що стоять перед ведантичним екзегетом, і кожен коментатор користувався для цього власним об'єднаним принципом або темою, як-от великими твердженнями (*maḥāvākya*) з упанішад або аналогією тіла та душі. Центральною ж віссю теологічної системи Джіви Госвами є Бгагаван.

Satyam Param Dhīmahī: **Веданта у першому вірші Бгагавати**

Коментар Джіви Госвами до перших *сутр* *Брагма-сутри* є частиною його пояснення до першого вірша *Бгагавати Пурани*. Як ми уже згадували, чайтанья-вайшнави вважають *Бгагавату Пурану* досконалим та природним коментарем до *Брагма-сутри*. В останньому розділі *Параматма-сандарбги*, прокоментувавши

декілька *сутр* на основі першого вірша *Бгагавати*, Джіва фактично показує нам, як повинен виглядати обгрунтований на основі *Бгагавата Пурани* коментар до *Брагма-сутри*.

Окреме тлумачення лише початкової частини писання замість укладання повноцінного коментаря до усього тексту є досить поширеним методом екзегетичної інтерпретації. У будь-якому коментарі до *Брагма-сутри* пояснення перших чотирьох *сутр*, котрі називають *чатухсутрі тіка* (*catuḥsūtī tīkā*), вважається невід'ємною та найважливішою складовою у коментарі до всього тексту. Ці пояснення, зазвичай, є доволі розлогими та детальними. Коментарі ж до перших віршів *Бгагавата Пурани* також є найдовшими за обсягом та найглибшими за змістом, порівняно із коментарями до решти тексту. Адвайтистський автор шістнадцятого століття Мадгусудана Сарасваті (*Madhusūdana Sarasvatī*) навіть написав окремого коментаря лише до першого вірша *Бгагавати* під назвою *Шрїмад-бгагавата-пратхама-шлока-в'якх'я* (*Śrīmad-bhāgavata-prathama-śloka-vyākhyā*).

Джіва Госвамї не перший звернув увагу на паралелі між першим віршем *Бгагавати* та *Брагма-сутрою*. Уже в тринадцятому столітті Мадгвачар'я, цитуючи вірш із *Гаруда-пурани*, вказував на те, що у *Бгагаваті* можна віднайти значення *Брагма-сутри*:

«Ця [Бгагавата Пурана] містить значення Брагма-сутри та вказує на значення Магабгарати. Вона є коментарем до Гаятрі та підсилюється значенням Веди. Вона є суттю пуран. Її напряду повідав Бгагаван. Вона складається з дванадцяти книг, ста розділів, вісімнадцяти тисяч віршів та носить ім'я "Шрїмад-Бгагавата"»¹⁷⁸.

Джіва наводить ті ж самі вірші у *Таттва-сандарбі* та згадує про фразу «*artho 'yaṁ brahma-sūtrāṇām*» на початку *Чатух-сутрі Тіки*, щоб засвідчити обгрунтованість своїх тлумачень¹⁷⁹. Шрїдгара Свамї ж у чотирнадцятому столітті посилається на

¹⁷⁸ artho 'yaṁ brahma-sūtrāṇām bhāratārtha-viniṁayah
gāyatrī-bhāṣya-rūpo 'sau vedārtha-paribr̥mhitah
purāṇānām sāra-rūpaḥ sākṣād bhagavatoditah
dvādaśa-skandha-yukto 'yaṁ śata-viccheda-saṁyutaḥ
granthoṣṭādaśa-sāhasraḥ śrīmad-bhāgavatābhīdah
(*Бгагавата-татпар'я-нірня* 1.1.1, ст. 4)

¹⁷⁹ Джіва, однак, прочитує «*sāma-rūpaḥ*» («вона є *Сама-ведою* серед пуран») замість «*sāra-rūpaḥ*».

Браhma-сутру 1.1.5 у своєму поясненні до слова «abhijñāḥ» із першого вірша Бгагавати:

«Чи є сукупність речовин [pradhāna] об'єктом медитації (у цьому вірші), оскільки вона є причиною світу? Ні! *Абгіджня* (abhijñā – Той, хто знає) – на нього ми (медитуємо). Тому, що у фрагменті із писань, сказано: "Він подумав: 'Тепер я створю світи'. Він створив ці світи". Тому також існує правило: "tkṣater nāśabdam"»¹⁸⁰.

Слово «abhijñā» можна було б пояснити просто як «вмілий» або «кмітливий», однак згідно з тлумаченням Шрідгари, «abhijñā» вказує на те ж, що і в першому вірші *Браhma-сутри* вказує фраза «īkṣater nāśabdam»: творець таки наділений чуттями. Приписувати *Бгагавата Пурані* те, що в ній цілеспрямовано розглядається ведантична проблематика, означає розглядати це писання як текст, що сам себе позиціонує як ведантичний¹⁸¹.

Насправді, коментуючи перший вірш *Бгагавати*, важко не провести паралелі із *Браhma-сутрою*, враховуючи мову цього вірша. Такі фрази як «janmādy asya yataḥ», «anvayād itarataś ca», «trisargo 'mṛṣā» та «satyaṁ param» несуть у собі очевидні ведантичні конотації і дають коментаторам неозорі можливості для інтерпретацій¹⁸². Однак, здається, Джіва Госвами був першим, хто у своїй *Параматма-сандарбі* і меншою мірою в *Карма-сандарбі* (що містить побіжний коментар до *Бгагавата Пурані*) на повну скористався цими інтерпретативними можливостями. Він, не жаліючи зусиль, наводить послівне зіставлення між першим віршем *Бгагавати* та першою *сутрою Браhma-сутри*, щоб обгрунтувати свою тезу просторими цитатами з упанішад.

¹⁸⁰ tarhi kiṁ pradhānaṁ jagat-kāraṇatvād dhyeyam abhipretaṁ netyāha. abhijño yas tam. «sa tkṣata lokān nu sṛjā iti. sa imāṁl lokān asṛjata» iti śruteḥ. «īkṣater nāśabdam» iti nyāyāc ca.

(*Бгавартха-дініка* 1.1.1)

¹⁸¹ Мадгусудана Сарасваті часто користується *Браhma-сутрою* у своєму коментарі до першого вірша *Бгагавати*. Однак він був молодшим за Джіву і його вплив на автора *сандарбг* є малоімовірним.

¹⁸² Незважаючи на очевидні паралелі, зовсім не обов'язково встановлювати зв'язок з ведантою, коментуючи перший вірш Бгагавати. Див., наприклад, *Чайтанья-матаньджуша* (Caitanya-mata-mañjuṣā), коментар до *Бгагавати* Шрінатхи Чакраварті (Śrīnātha Cakravartī), духовного вчителя Кавікарнапури (Kavīkarṇapurī). Чакраварті аналізує перший вірш виключно з точки зору якостей Крішні та його діянь, не торкаючись при цьому жодних ведантичних питань.

Нижче ми ознайомимось із переліком паралелей, які Джіва встановлює між *Бгагавата Пураною* та *Брагма-сутрою*, щоб отримати загальне уявлення про структуру його коментаря. У правій колонці в таблиці 4.1 перелічено слова та фрази з першого вірша *Бгагавати*, а у лівій – слова з *Брагма-сутри*, через які вони пояснюються.

У схожу таблицю ми помістили і теологічні концепти та спірні питання, відсилання до яких Джіва простежує у першому вірші *Бгагавати* (див. Таблицю 4.2).

Будучи ведантичним коментатором, Джіва підкріплює свої аргументи в основному цитатами з упанішад, котрі і є ведантою або ж висновками з вед. Фрагменти з упанішад, які Джіва пов’язує з першим віршем, ми також наводимо нижче (таблиця 4.3). Деякі з цих фрагментів є *вішья-вак’ї* (*viṣaya-vākya* – твердження, що виноситься на обговорення) для перелічених вище *сутр*.

Таблиця 4.1 Співвідношення між першими п’ятьма сутрами *Брагма-сутри* та першим віршем *Бгагавата Пурани*

<i>Брагма-сутра</i>	<i>Перший вірш Бгагавати</i>
athātaḥ	satyam
brahma • svarūpa-lakṣaṇa Брагмана • taṭastha-lakṣaṇa Брагмана	param • dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakaṁ • janmādy asya yataḥ
jjñāsā	dhīmaḥi
janmādy asya yataḥ	janmādy asya yataḥ
śāstra-yonitvāt	anvayād itarataś cārtheṣu
śāstra-yonitvāt (друге тлумачення Шанкари)	tene brahma hṛdā ya ādi-kavaye
tat tu samanvayāt	anvayād itarataś cārtheṣu
tat tu samanvayāt (тлумачення Мадгви)	muhyanti yat sūrayaḥ
īkṣater nāśabdam	abhijñāḥ svarāt
īkṣater nāśabdam (тлумачення Мадгви)	abhijñāḥ svarāt

Таблиця 4.2 *Контроверсійні питання веданти у першому вірші Бгагавата Пурани*

<i>Контроверсійні питання веданти</i>	<i>Перший вірш Бгагавати</i>
Спростування теорії накладення адвайта-веданти (adhvāsa або āgora) та хибності творіння	tejo-vāri-mṛdāṁ yathā vinimayo yatra trisargo ’mṛṣā and janmādy asya
Спростування теорії «одної душі» адвайта-веданти (eka-jīva-vāda) та доктрини ілюзорності (vivarta-vāda)	yatahdhīmahī
karma-jñāna-samuccaya, необхідність обізнаності із знанням про карму для пізнання Брагмана	satyam
Брагман наділений сутнісними <i>шакті</i> : • особистою або ж внутрішньою <i>шакті</i> (svaḥura або antaraṅgā śakti) • зовнішньою або ж ілюзорною <i>шакті</i> (bahiraṅgā або māyā śakti) • межовою <i>шакті</i> (taṭasthā або jīva śakti)	dhāmnā svena та svarāṭ • dhāmnā svena • kuhakam • dhīmahī
<i>Шакті</i> та властивості Брагмана є проявленням нематеріального тричленного поділу елементів (trivṛt-kaṇa)	sadā nirasta-kuhakam tejo-vāri-mṛdāṁ yathā vinimayaḥ
Брагман володіє нематеріальною формою	svarāṭ and janmādy asya yataḥ
Бгагаван – найвища ціль для людини (paraṁa-puṣārtha)	dhīmahī

Таблиця 4.3 *Співвідношення між різними фрагментами з упанішад та першим віршем Бгагавата Пурани*

<i>(в порядку появи у тексті)</i>	<i>Перший вірш Бгагавати</i>
<i>Чгандог’я-упанішада</i> 8.1.6: tad yatheha karma-jito lokaḥ kṣīyate . . . (про тимчасовість плодів карми)	satyam
<i>Шветашватара-упанішада</i> 5.9: sa cānantuṃyāu kalpate (про нетлінність знання про Брагмана)	satyam
<i>Мундака-упанішада</i> 3.1.3: nirañjanaḥ paramaṁ sāmyam upaiti	satyam
<i>Тайттірія-упанішада</i> 2.1.2: satyaṁ jñānam anantaṁ brahma	satyam та dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakam
<i>Брігадараньяка-упанішада</i> 3.9.28:	dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakam

vijñānam ānandaṁ brahma	
<i>Тайттірія-упанішада</i> 3.1.1: yato vā imāni bhūtāni jāyante ...	janmādy asya yataḥ ta trisargo 'mṛṣā
<i>Чгандог'я-упанішада</i> 6.3.4 та 6.4.1 (тричленний розподіл): imās tiso devatās ekaikā bhavati...	tejo-vāri-mṛdāṁ yathā vinimayaḥ
<i>Брігадараньяка-упанішада</i> 2.1.20: satyasya satyam iti..	trisargo 'mṛṣā
<i>Чгандог'я-упанішада</i> 6.2.3: tat tejosrjata	janmādy asya yataḥ
<i>Мундака-упанішада</i> 1.1.9: yaḥ sarvajñaḥ sarvavid...	janmady asya yataḥ
<i>Брігадараньяка-упанішада</i> 4.4.22: sarvasya vaśī	janmādy asya yataḥ
<i>Шветашватара-упанішада</i> 6.8: na tasya kāryaṁ karaṇaṁ ca...	janmādy asya yataḥ ta svarāṭ
<i>Шветашватара-упанішада</i> 9.9: sa kāraṇaṁ . . .	janmādy asya yataḥ
<i>Тайттірія-упанішада</i> 2.1.2, 3.6.1 та 2.1.3; <i>Чгандог'я-упанішада</i> 6.2.1, 6.8.7, та 6.2.3; <i>Брігадараньяка-упанішада</i> 1.4.10, та 1.4.1 – катофатичні твердження, що у позитивний спосіб описують Брагмана	anvayāt
<i>Чгандог'я-упанішада</i> 6.2.2 і <i>Тайттірія-упанішада</i> 2.7.1 — апофатичні твердження	itarataḥ (vyatirekāt)
<i>Чгандог'я-упанішада</i> 6.2.1—3: tad aikṣata bahu syām prajāyeya ...	abhijñāḥ
<i>Айтарея-упанішада</i> 1.1.1—2: sa aikṣata ...	abhijñāḥ
<i>Брігадараньяка-упанішада</i> 2.4.10: evaṁ vā aresya mahato bhūtasya niśvasitam... (Веди та інші писання є подихом Великої Істоти)	tene brahma hṛdā ya ādikavaye
<i>Шветашватара-упанішада</i> 6.1.8: yo brahmāṇaṁ vidadhāti pūrvam ...	tene brahma hṛdā ya ādikavaye
<i>Шветашватара-упанішада</i> 3.19: sa vetti viśvaṁ nahi tasya vetti	muhyanti yat sūrayaḥ

Окрім паралелей із ведантою самі собою напрошуються і паралелі з мантрою *Гаятрі*¹⁸³. Для багатьох коментаторів слово «dhīmaḥ», на якому завершується перший вірш *Бгатавати*, є яскравим свідченням того, що *Пурана* ставить за мету розкрити

¹⁸³ Мантра *Гаятрі* – це гімн 3.62.10 з *Ріг-веди*.

значення цієї мантри. Показово, що в обох писаннях вживається незвична форма цього дієслова. За канонами санскритської граматики у першій особі множини «dhīmaḥi» мало б відмінюватися як «dhyāyeta». Крім того, *Бхагавата Пурана* якраз закінчується на слові «dhīmaḥi», і це може вказувати на те, що весь текст цього писання спрямований на пояснення значення *Гаятрі*.

Вище ми уже зазначали що, у вірші з *Гаруда Пурани*, який наводить Мадгва, *Гаятрі* фігурує як один із текстів, значення яких розкриває *Бхагавата*. Шрідгара Свами ж цитує вірші зі ще двох пуран:

«Оскільки *Бхагавата Пурана* починається зі слова із *Гаятрі* "dhīmaḥi", це означає, що вона містить брагманічне знання із цього гімну. У *Матсья Пурані* (Matsya Purāṇa) сказано: "Пурана, що ґрунтується на *Гаятрі*, в якій детально описано *дгарму* (dharma) і яка містить історію про вбивство Врітрасури (Vṛtrāsura), називається *Бхагаватою*"¹⁸⁴. В іншій пурані сказано: "книга, що налічує вісімнадцять тисяч віршів та дванадцять пісень, яка містить брагманічне знання про *Гаягріву* (Hayagrīva), де описується вбивство Врітрасури, і яка починається з *Гаятрі*, відома як *Бхагавата* серед мудреців"»¹⁸⁵.

Шрідгара говорить також про те, що значення *Гаятрі* розкриває і фраза «tene brahma hr̥dā ādi-kayaue», «він відкрив Веду першому мудрецю через серце»¹⁸⁶. Мантра *Гаятрі* – це молитва, звернена до Господа з проханням надихнути розум. Брагма був першою істотою, у кого Господь вселив натхнення, на початку творення відкривши йому чотиривіршову *Бхагавату*. Тобто із цього погляду *Бхагавата Пурана* фактично є однією з форм *Гаятрі*.

Простежуючи зв'язок між *Гаятрі* та *Бхагаватою*, Джіва Госвами невідступно слідує за Шрідгарою, повторюючи всі його

¹⁸⁴ Фраза «yatrādhikṛtya gāyatṛīm» також міститься в *Аті Пурані* (Agni Purāṇa) (272.6). Саме на цю пурану посиляється Джіва, коли цитує її в *Параматма-сандарбі* (105).

¹⁸⁵ dhīmahīti gāyatṛyā prārambheṇa sa gāyatṛy-ākhyā-brahma-vidyā-rūpam etat purāṇam iti darśitam. yathoktaṁ matsya-purāṇe purāṇa-dāna-prastāve 'yatrādhikṛtya gāyatṛīm varnyate dharmā-vistarāḥ. vṛtrāsura-vadhopetaṁ tad bhāgavatam iṣyate... purāṇāntare ca 'granthoṣṭādaśa-sāhasro dvādaśa-skandha-saṁmitāḥ. hayagrīva-brahma-vidyā yatra vṛtravadhas tathā. gāyatṛyā ca samārambhas tad vai bhāgavatam viduḥ. (*Бхагаватха-дініка* 1.1.1)

Джіва прочитусь «vadhotsiktam» (пронизана вбивством Врітри) замість «vadhopetaṁ».

¹⁸⁶ tat tu hr̥dā manasaiva tene viśṛtavān. anena buddhi-vṛtti-pravartakatvena gāyatṛy-artho darśitaḥ.

цитати з інших *Пуран*. Зокрема, він бере фразу «yatṛādhikṛtya gāyatṛīm», «текст, що заснований на Гаятрі» і показує, що Бгагаван є головною темою і для *Гаятрі*, і для *Бгагавати*. *Гаятрі* є корінним текстом, з якого виростає *Бгагавата*, і який вона коментує. У сандарбгах Джіва двічі пояснює значення *Гаятрі*: спочатку – в *Таттва-сандарбзі*, а потім – у відібраному нами для аналізу фрагменті *Параматма-сандарбгі*. В обох місцях він цитує вірші з *Агні Пурани*, що послівно роз’яснюють *Гаятрі*. Водночас пряму паралель із першим віршем *Бгагавати* Джіва проводить тільки в *Парамтма-сандарбзі*. Схему його корелятивного тлумачення ми наводимо в Таблиці 4.4¹⁸⁷.

У кінці ж своїх пояснень Джіва пов’язує перший вірш *Бгагавати* з усіма чотирма розділами *Браhma-сутри* (таблиця 4.5), а потім із десятьма темами, яких торкається *Пурана* (таблиця 4.6)¹⁸⁸.

Варто відзначити, що проведені із першим віршем *Бгагавати* паралелі покликані розкрити не так вичерпне значення відповідних фраз із *Браhma-сутри*, як «зародки» або ж натяки на те, як їх потрібно розуміти. Водночас Джіва не особливо переймається тим, щоб обґрунтувати, чому він проводить саме такі паралелі. Джіва очікує від читача, що той сам зможе простежити напрямок аргументації та наслідки, які із неї випливають.

Таблиця 4.4 Співвідношення між мантрою *Гаятрі* та першим віршем *Бгагавата Пурани*.

Мантра <i>Гаятрі</i>	Перший вірш <i>Бгагавати</i>
oṃ	janmādy asya yataḥ
bhūr bhuvah svah tat	yatra trisargo ‘mrṣā
savitṛ	svarāt
varenyam bhargaḥ	param
dhīmahi	dhīmahi
dhiyo yo naḥ pracodayāt	tene brahma hṛdā yaḥ

¹⁸⁷ Вайшнавський коментатор вісімнадцятого століття Радгамогана Таркавачаспаті (Rādhāmohana Tarkavācaspati) у своєму коментарі до першого вірша дає іншу схему співвідношень: savituh—janmādy asya yataḥ; varenyam—param; bhargaḥ—satyam; devasya—svarāt; dhīmahi—dhīmahi; та dhiyo yo naḥ pracodayāt—tene brahma hṛdā ya ādikavaye (Joshi 1964: 387).

¹⁸⁸ Ці теми перелічені у другій пісні *Бгагавата Пурани*. Більше про десять тем або ознак (на противагу переліку із п’яти тем, притаманних *пурані*) див. примітки до мого перекладу відповідного розділу *Чатухсутрі Тіки*. Детальний аналіз п’ятьох ознак у головних *пуранах* див. Willibald Kirfel *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa* (1927).

Таблиця 4.5 Співвідношення між розділами Брахма-сутри та першим віршем Бгагавата Пурани

Розділи <i>Брахма-сутри</i>	Перший вірш <i>Бгагавати</i>
Samanvayādhyāya	anvayād itarataś ca
Avirodhādhyāya	muhyanti yat sūrayaḥ
Sādhanaādhyāya	dhīmahī
Phalādhyāya	satyaṁ param

Таблиця 4.6 Ознаки пурани, які містяться у першому вірші Бгагавати

Десять ознак пурани	Перший вірш <i>Бгагавати</i>
Творення, вторинне творення, підтримання та знищення (sarga, visarga, sthāna та nirodha). Правління Ману (manvantara) та діяння Господа (īśānukathā) входять до підтримання	janmādy asya yataḥ
живлення (poṣaṇa)	tene brahma hṛdā ya ādikavaye
стимул (ūti)	muhyanti yat sūrayaḥ
звільнення (mukti)	dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakam
притулок (āśraya)	satyaṁ param

Висновки

Ми побачили, як Джіва Госвами всього лише з одного вірша виводить цілу низку значень і структурує їх згідно з теологічними положеннями чайтанья-вайшнавизму. Така смілива екзегеза ґрунтується на непохитній впевненості у цінності та глибині *Бгагавата Пурани*. Таке переконання є загалом характерним для релігійного читача та коментатора. Пол Гріффітс у своїй книзі «*Релігійне прочитання*» описує цей феномен так:

«Визначальною складовою у стосунках [між релігійним читачем та священними писаннями] є те, що ці тексти він сприймає як усталений та масштабний ресурс, що постачає смисли, орієнтири (або настанови) до дії, матеріал для естетичного зачарування та багато іншого. Він є скарбницею, океаном, копальнею, і чим глибше копають релігійні читачі, тим завзятіше вони виловлюють рибу, тим цілеспрямованіше шукають золото,

тим більшою буде їх винагорода. Самі метафори говорять про те, що якогось завершального акту прочитання священного тексту, – коли золота жила відкриє всі свої скарби або виловлять всю рибу, – може і не відбутись. Вивчення писань у випадку релігійного читача не закінчується, можливо, навіть із його смертю – це постійний процес, що весь час повторюється» (1999: 41).

Для релігійного читача різноманіття та глибина смислів сакрального тексту обмежені лише можливостями людського інтелекту. Наприклад, у Шрідгари Свами на початку коментаря до *Бгагавата Пурани* можна натрапити на такі роздуми: «Де такий телепень як я? А де завдання збити океан молока? Що зможе зробити атом, якщо тоне навіть гора Мандара (Mandara)?»¹⁸⁹. Тим не менше, Шрідгара занурюється в океан, будучи впевненим у тому, що Господь підтримає його зусилля, як підтримав гору Мандару.

Якщо для релігійного читача природно постійно черпати нові смислові горизонти із текстів святих писань, то завдання релігійного коментатора полягає у тому, щоб уможливити цей процес. Акт коментування є одним із видів релігійного прочитання, коли коментатор допомагає іншим читачам розширити та поглибити розуміння тексту. Можна згадати часто цитовані слова Джонатана З. Сміта: «Там, де існує канон, можна з упевненістю спрогнозувати, що обов'язково з'явиться герменевт, інтерпретатор, чийм завданням буде постійно розширювати сферу закритого канону на все, про що знають, або на все, що існує» (1978: 23). Ми мали змогу побачити, як цей механізм працює в нашій ситуації.

Бгагавата Пурана – це найважливіша складова чайтаньявайшнавського канону і перший вірш є одним із її принципових компонентів. Ми побачили, як Джіва Госвами, провідний коментатор в рамках своєї традиції, поширює сферу значення першого вірша на весь спектр написаних на санскриті священних писань:

¹⁸⁹ kvāhaṁ manda-matīḥ kvedaṁ manthanāṁ kṣtra-vāri-dheḥ

kiṁ tatra paramāṇur vai yatra majjati mandarāḥ (*Бгавартха-дінка* 1.1.1)

Шрідгара проводить тут паралелі з історією про те, як боги разом із демонами збивали океан молока, щоб екстрагувати еліксир безсмертя. Гора Мандара повинна була слугувати стержнем, але вона весь час тонула в незбагнених глибинах океану. Тоді Вішну зійшов в образі черепахи (Kūrma) і підставив свою спину під гору.

Браhma-сутру, упанішади, *Гаятрі*, пурани, Магабгарату, одним словом – на всі Веди. Кожне слово з першого вірша перетворюється на місце перетину для цілої низки текстів, понять, дискусій та дебатів. На думку Джона Гендерсона, серед коментаторів майже кожного зі священних канонів прийнято «розглядати свій канон як всебічний та всеохоплюючий [корпус текстів], що вміщує у собі все варте уваги знання та всі доступні істини» (1991: 89)¹⁹⁰.

Більше того, «таке бачення космічної всеохопності або тотальної цілісності», пише далі Гендерсон, «не є просто ілюзією, що вводить в оману відданого читача чи авторитетного екзегета. Зазвичай, самі по собі тексти, що відбираються для канонізації, відрізняються широтою висвітлених тем та в деяких випадках енциклопедичним характером викладу» (там само: 89–90).

Браhma-сутра, наприклад, у звичному для неї лаконічному та загадковому стилі охоплює або принаймні запрошує обговорити весь спектр викладених в упанішадах учень, усе різноманіття доктрин веданти та безліч суперечливих філософських положень. Перший вірш *Бгагавати* також вміщує у собі настільки різнобічну сукупність значень, наскільки це під силу одному окремо взятому віршу. Намічені у ньому теми, починаючи з процесу творення і закінчуючи одкровенням та медитацією, справді вражають своєю різноманітністю. У цього вірша витончений дев'ятнадцятискладний метричний розмір *шардула-вікрідітам* (*śārdūla-vikṛīḍitam*), його фрази лаконічні, як *сутри*, та важкі для сприйняття.

Водночас у коментарів до *Браhma-сутри* і першого вірша *Бгагавати* є особливість, яку Гендерсен не зауважує, і яка полягає у тому, що коментатор прагне віднайти та охопити якомога більше смислів у всьому малому фрагменті тексту. Бажання уварити все до концентрованої форми, дистилювати саму суть є типовим для індійської традиції коментування священних писань. Можна навести багато чотиривіршових груп, що покликані передавати значення всього тексту: чотиривіршова *Бгагавата*,

¹⁹⁰ Гендерсен також наводить ще два уявлення про канонічні тексти, які поділяють майже усі коментатори: уявлення про те, що канон є добре впорядкованим та зв'язним (1991: 106) і що він є послідовно викладеним (там само: 115). Обидва ці уявлення – всьому важливі і їх необхідно проілюструвати на прикладі ведантичних коментаторів.

чотиривіршова *Гіта*, чотиривіршова *Браhma-сутра* і т.д. Більше того, згідно із загальноприйнятим у цій традиції принципом екзегези коментатор повинен уміти віднайти значення всього писання у його першому вірші¹⁹¹. І Джіва Госвами дотримується цього принципу, проводячи паралелі між десятьма ознаками *Бгагавата Пурани* та її початковим віршем. У першому вірші *Бгагавати* він віднаходить як усі чотири розділи *Браhma-сутри*, так і окремо значення всього лише перших п'яти *сутр* із цього писання.

Паралелі між великим та малим, між макро- та мікрорівнями проводяться не так для того, щоб пояснити сам священний текст, як для того, щоб показати його універсальну *застосовність*. Як ми зазначали вище, Джіва окремо не пояснює, чим керувався, коли відбирав точки перетину між *Гаятрі*, десятьма темами *Пурани* та розділами з *Браhma-сутри*. Йому достатньо було просто показати, як всі ці писання в латентному вигляді присутні в першому вірші *Бгагавати*. Наведені паралелі ніяк додатково не розкривають і значення самого вірша, яке Джіва вже вичерпно проаналізував, коментуючи п'ять перших *сутр* із *Браhma-сутри*. Своєю присутністю вони радше вказують на те, що *Бгагавату* можна застосувати поза сферою її безпосереднього значення в усіх царинах священних писань. Гріффітс розглядає демонстрацію застосовності як одне з найчастіших завдань, які ставить перед собою коментатор, «щоб надати рекомендації та пропозиції, як можна використати, застосувати або розгорнути писання, яке він коментує» (1999: 90)¹⁹².

Однак ситуація не є такою однозначною, як здається на перший погляд. Коли добираєшся до 105-го розділу *Параматма-сандарбги*, то вже не розумієш, що виступає коментарем до чого? Не зрозуміло, чи перший вірш *Бгагавати* є коментарем до *Браhma-сутри*, упанішад та *Гаятрі*, чи навпаки? З одного боку, згідно з чайтанья-вайшнавською теологією, саме *Бгагавата Пу-*

¹⁹¹ Наприклад, Говіндараджа у своєму коментарі до *Рамаїни* пояснює історію її написання через прокляття, яке Валмікі (Vālmīki) наклав на мисливця, котрий убив одного з пари воронів. Це прокляття прийняло форму одного єдиного вірша з метричним розміром *ануштубг* (anuṣṭubh), і надихнуло Валмікі укласти *Рамаїну*, користуючись цим віршовим розміром.

¹⁹² Гріффітс описує застосовність писання лише з погляду проповіді та настанов, як застосувати текст до людських вчинків. Він не враховує такі випадки, як наш, коли текст застосовується швидше до інших писань, ніж до вчинків.

рана вважається коментарем до *Брагма-сутри*, а з іншого – завданням усього 105-го розділу, включно з *Чатухсутрі Тікою* є пояснення смислу *Бгатавати* (користуючись шістьма показниками значення). Що у такому випадку є коментарем, а що корінним текстом (*mūla*)? *Бгатавата* розкриває значення *Брагма-сутри*, чи *Брагма-сутра* пояснює *Бгатавату*?

На етапі історії санскритської літератури, який ми розглядаємо, відповідь не є очевидною. Окрім *Бгатавати*, *Рамаяну*, *Магабгарату* та пурани загалом розглядають як тексти, що прояснюють, розширюють та підтверджують значення написаних раніше творів: вед, упанішад та веданти. Такою є роль усіх текстів *срті* (*smṛti*)¹⁹³. Вище ми зустрічали таку фразу як «*vedārtha-paribr̥mhitam*», «підсилений (або наділений) значенням Веди» у віршах із *Гаруда Пурани*, які наводить Мадгва. У *Магабгараті* є знаменитий вірш: «*itihāsa-purāṇābhyām vedam samupabr̥mhayet*», «необхідно підсилювати Веду пураною та ітігасою (*itihāsa*) [*Рамаяною* та *Магабгаратою*]». Шрївайшнавський коментатор *Рамаяни* Говіндараджа (*Govindarāja*) на початку свого коментаря стверджує:

«Ця праця підсилює Веду (*vedopabr̥mhaṇa-gūrah*) і підсилює значення веданти (*vedāntārtham upabr̥mhayati*) згідно з твердженням: "Як правило, *дгарма-шастри* (*dharma-śāstra*) розповідають про значення попередньої частини (тобто *пурва-мімамси* (*pūrva-mīmāṃsā*)), а *Ітігаса* та *Пурана* проливають світло на значення веданти"»¹⁹⁴.

У пізньому ж середньовіччі баланс сил у стосунках між *шруті* та *срті* почав зміщуватись. Пурани почали «підсилювати» Веди вже в іншому значенні цього слова, обґрунтовуючи певні варіанти їх прочитання. Крістофер Мінковскі у своєму дослідженні праць Нілакантхи (*Nīlakaṇṭha*) називає цей феномен «інверсією принципу *уп-абрїмхани* (*up-abr̥mhaṇa*)» (2002b: 18). Нілакантха був відомим у сімнадцятому столітті коментатором *Магабгарати*, котрий написав декілька праць у жанрі *мантра-*

¹⁹³ Термін «*smṛti*» (запам'ятовування) належить до корпусу священних текстів, які не є ані ведами, ані упанішадами. Останні ж відомі як *шруті* (*śruti* – почути).

¹⁹⁴ *ayaṁ sa prabandho vedopabr̥mhaṇa-gūro vedāntārtham upabr̥mhayati. «prāyeṇa pūrva-bhāgārtho dharma-śāstreṇa kathyate. itihāsa-purāṇābhyām vedāntārthaḥ prakāśyate» iti vasaṇāt.* (Коментар Бгусана (*Bhūṣaṇa*) до *Рамаяни* 1.5.1, ст. 84)

рагас'я-пракаша (mantra-rahasya-prakāśa), де він показує, як сюжетну лінію певної пурани можна простежити у віршах *Ріг-веди*. Так у *Мантра-каші-кханді* (Mantra-kāśi-khaṇḍa) Нілакантха пояснює розділ зі *Сканда Пурани* (Skanda Purāṇa), в якому прославляється Каші, через *Ріг-веду*, а у *Мантра-бгагаваті* (Mantra-bhāgavata) він через *Ріг-веду* пояснює історії з Крішною. З першого погляду здається, що Нілакантха просто підсилює пураничні історії, виводячи їх авторитет із вед, однак насправді, за словами Мінковскі, відбувається щось зовсім протилежне¹⁹⁵. Особливо це стосується *Бгагавата Пурани*:

«Ми почали не з того кінця, коли історію з пуран проаналізували як пояснення до багатозначного фрагменту з *Ріг-веди*. Радше навпаки – вірш із *Ріг-веди* пояснює історію з пурани... Пураничний епізод стає основою ведичного вірша, обґрунтуванням для його прочитання. Уже не йдеться про підсилення значення Вед за допомогою пуран. У часи Нілакантхи *Бгагавата Пурана* набула значного впливу і сама уже могла пояснювати Веди, а не навпаки» (там само: 18–19).

Бгагавата здобула першість серед священних писань задовго до Нілакантхи завдяки впливам духовних рухів Чайтан'ї та Валлабгі і першопрохідцем в окресленні нових стосунків між *шрुті* та *сміті* був саме Джіва Госвами. Утвердивши в *Таттва-сандарбзі Бгагавата Пурани* як ідеал священного писання і використавши її як єдину основу для своєї теологічної системи, Джіва ефективно підпорядкував *Бгагаваті* все знання зі священних писань. Тому, наприкінці *Параматма-сандарбгі* ми і опиняємось у цікавій ситуації: *Брагма-сутра* використовується для того, щоб пояснити перший вірш *Бгагавати*, котрий сам якраз і повинен бути коментарем до *Брагма-сутри*. Або ж, іншими словами, ми наштовхуємось із заснованим на *Бгагаваті* коментарем до *Брагма-сутри* посеред фрагменту, який пояснює значення *Бгагавати*.

¹⁹⁵ Мінковскі доходить такого висновку після ретельного аналізу коментаря Нілакантхи до *Гарівамші* (Harivaṁśa) і його текстів із *Мантра-рагас'ї*. Детальніше див. *Nīlakaṇṭha's Vedic Readings in the Harivaṁśa Commentary* (2002b) та *Nīlakaṇṭha Saturdhara and the Genre of Mantrarahasyaprakāśikā* (1999). Я вдячний Мінковскі за доступ до цих ще неопублікованих статей.

Такий тісний діалог між ведантичною та пуранічною традиціями є одним із видатних досягнень Джіви Госвами. Як пише Мінковські щодо *Мантра-рагас'ї*: «нововведення Нілакантхи полягає не у новій інтерпретативній техніці чи новому підході, а у тому, як заради нової мети він використовує вже існуючі техніки та підходи, незважаючи, як ми кажемо сьогодні, на "дисциплінарні рамки"» (1999: 25). Щось подібне можна сказати і про Джіву Госвами та його *Бгагавата-сандарбгу*. Пишучи свої теологічні твори ще до Нілакантхи, Джіва перебував на перетині між перевіреним часом масивним спадком написаної на санскриті ведантичної екзегези та свіжою, однак могутньою хвилею відданості Крішні, більшість літератури про яку була написана нелітературними мовами. Пройшовши підготовку в кожній із цих традицій і будучи вірним кожній із них, Джіва спромігся їх об'єднати, використавши для цього ще один підхід до теологічної інтерпретації – традицію пуранічних коментарів, а саме коментарів до *Бгагавата Пурани*. У ході своєї роботи Джіві вдалось налагодити діалог між такими різними мислителями як Рамануджа, Мадгва, Шрідгара та Шанкара і при цьому створити чітко виражену чайтанья-вайшнавську систему теології.

Частина II

Чатухсутрі Тіка Джіви Госвами

5. Історія манускрипту

Рукописна традиція

Відібраний нами фрагмент за обсягом становить одну сьому *Параматма-сандарбгі* і розташований наприкінці трактату. Ця частина тексту не зберігалась у вигляді окремого манускрипту і ніколи окремо не публікувалась. Водночас *Чатухсутрі Тіка* є самостійним розділом *Параматма-сандарбгі* зі своєю особною внутрішньою структурою. За своїм обсягом відібраний фрагмент становить ту частину *Параматма-сандарбгі*, в якій Джіва Госвами застосовує шість показників значення (*tāpraṅga-līṅga*) до *Бгагавата Пурани*, щоб визначити її кінцевий смисл. Фрагмент починається із початкового вірша *Бгагавати* і закінчується віршем, який Джіва обрав як показник аргументації (*urapatti*). Окрім пояснень щодо шести показників значення у цьому фрагменті є ще одне речення, яким автор підсумовує загалом всю сандарбгу: «*pratyavasthāpitam vadantīty ādipadyam*», «(значення) вірша, що починається зі (слова) "vadantī" твердо встановлено».

Рукописи чайтанья-вайшнавських текстів в основному сконцентровані у трьох географічних регіонах: у Західній Бенгалії, Враджі (регіоні довкола Вріндавану) та у Східному Раджастхані (*Зображення 5*)¹⁹⁶. Усі три регіони були центрами поширення руху: Західна Бенгалія і Враджа – у часи Чайтаньї, а Ра-

¹⁹⁶ Пурі (провінція Орісса), також, найімовірніше, є місцем скупчення чайтанья-вайшнавських рукописів. Чайтанья прожив там останні вісімнадцять років свого життя, а Пратапарудра (*Pratāparudra*), цар Гаджапаті (*Gajapati*), надав вайшнавам покровительство у цій провінції. Однак у цьому регіоні проведено надто мало польових досліджень, і у мене немає доступу до каталогів рукописів, що зберігаються у храмах Пурі. У часи Джіви роботи госвами спочатку відсилались відданим у Бенгалію, де ними опікувався Шрініваса-ачар'я (*Śrīnivāsa Ācārya*), а звідти – розсилались чайтанья-вайшнавам в інші регіони.

джастан – у вісімнадцятому столітті, у часи правління раджпутських царів із роду Качвага (Kacchwāha Rājput)¹⁹⁷.



Зображення 5. Храм Радга-Дамодари в Джайпурі, Раджастхан, в якому зберігається оригінал зображення Крішни, котрому поклонявся Джіва Госвами.

Джерело: фотографія Ш'ямала Крішни

¹⁹⁷ Під час набігів Аурангзеба на Ваджу наприкінці шістнадцятого століття багато зображень Крішни, котрим там поклонялись, були перевезені до Раджастхану. Разом з Божествами прийшли і їхні священнослужителі, опікуни та вчені вайшнави. Більшість царів із роду Качвага симпатизували вайшнавизму, а магарадж Джайсінг (Jaisingh) навіть установив зображення Говіндадеви як головне Божество Джайпура, надавши царське покровительство його служителям. Щоб більше дізнатись про роль царів у поклонінні Говіндадеві, див. Бертон *Temples, Texts and Taxes* (2000); Кейс *Govindadeva: A Dialogue in Stone* (1996); та Горстманн *In Favour of Govinddevji* (1999).

Найстаріші рукописи праць госвами збереглись у Вріндавані великою мірою завдяки старанням храмових бібліотекарів. Багато рукописів зберігаються сьогодні в Інституті досліджень Вріндавана (Vrindaban Research Institute (VRI)). За словами доктора Тарапади Мукхерджи, багато рукописів інституту походять із колекції храму Радга-Дамодари. Це була особиста бібліотека Джіви, в якій могли зберігатись і книги інших госвами. Ян Бржежинські пише:

«Останні свої дні Рупа провів у Радга-Дамодарі. Його *бгаджан-кутір* [bhajan kutir – місце поклоніння] знаходився саме там. Цілком ймовірно, що власну колекцію рукописів він віддав своєму наступникові – Джіві. Крім того декілька *далілів* (dalil – заповітів) того періоду свідчать про те, що офіційна бібліотека (pustak thaur) вайшнавів перебувала саме у цьому храмі» (1991: 473).

Рагунатха Даса Госвами, житель Радга Кунди (Rādhā Kuṇḍa), також заповів свою бібліотеку Джіві¹⁹⁸.

Найстаріший із відомих манускриптів сандарбг – це копія *Бгагавата-сандарбги*, яка датується 1746 р. *самват* (samvat) (1689 р. н.е.). Тобто вона була переписана вісімдесят років після смерті Джіви. Зберігається ця копія у Дослідницькому інституті Вріндавана. Багато з рукописів інституту датуються 1800-ми роками, коли був проведений масовий перепис рукописів у храмовій бібліотеці Радга-Дамодари.

Найкраще збереглись манускрипти сандарбг в Раджастхані завдяки сухому пустельному клімату та зусиллям державної програми збереження архівних матеріалів інституту східних досліджень Раджастхану. В основному всі ці тексти датуються вісімнадцятим століттям, коли рух Чайтаньї набув впливу в цьому регіоні¹⁹⁹. Знайдені в Колкаті рукописи сандарбг на бенгалі збереглись набагато гірше (часто через недбалість або несприятливі кліматичні умови). Вони дійшли до нас як на шрифті

¹⁹⁸ Інформацію щодо даних про рукописи з Вріндаванського інституту я почерпнув із особистої переписки з доктором Яном Бржежинські, учнем Тарапарі Мукхерджи.

¹⁹⁹ Один із джайпурських рукописів (J₁) датується 1820 р. (1763 р.) і припадає на завершальний період правління магараджа Джайсингги. У колофоні сказано, що його було переписано в храмі Шри Віджайгопаладжі (Śrī Vijaigopālaḥ) В'ясою Харілаолоу (Vyāsa Harīlāla). «Віджаягопала» – це ім'я, дане Говіндадеві після того, як чайтанья-вайшнави перемогли в дебатах із рамананді (rāmānandī) в судді Джайсингга (Wright and Wright 1993).

деванагарі, так і на шрифті бенгалі. Рукописи на бенгалі датуються пізнішим часом²⁰⁰.

Рукописна традиція *Бгатавата-сандарбги* відносно стабільна: значних пропусків або розбіжностей між рукописами немає²⁰¹. У своєму виданні сандарбг Пурідаса Магашая (Purīdāsa Mahāśaya) знаходить двадцять п'ять місць у *Бгатават-сандарбзі* та дванадцять місць у *Параматма-сандарбзі*, в яких рукописи суттєво відрізняються за варіантами прочитання або пропуском більш, ніж двох рядків із власне тексту Джіви (а не просто із наведених автором цитат). У фрагменті, який я відібрав для редагування, Пурідаса не знаходить жодних суттєвих відмінностей між різними манускриптами, хоч у ході своєї роботи я все-таки натрапив на декілька розбіжностей.

Причиною відсутності суттєвих розбіжностей є те, що сандарбги були укладені відносно недавно і займали особливе місце серед інших чайтанья-вайшнавських трактатів. «У регіонах із обмеженою географією та осібними мовними групами зі своїм власним алфавітом передача текстів має тенденцію (це тенденція, а не необхідність) бути порівняно захищеною від серйозних втручань (Vasudeva 2000: XIX)». Хоч у нашому випадку основними алфавітами були широко розповсюдженні в Північній Індії деванагарі та бенгалі, територія поширення рукописів обмежувалась географічними межами поширення руху Чайтаньї. Найчастіше розбіжності зводяться до залучення нових цитат або опускання цитат, які Джіва наводив, щоб підтвердити свої аргументи. Манускрипт із Азіатського товариства (K_1) відрізняється тим, що в ньому часто можна натрапити на пропуск або перефразування цитат із упанішад. У той час, як K_1 тісно пов'язаний із першим манускриптом із Джодгпура (J_1), унікальною рисою цього рукопису є те, що його переписувач пропускав тексти, які підтверджували викладені Джівою аргументи.

²⁰⁰ Така оцінка базується на моїх власних візитах до різноманітних архівів в Раджастані та Колкаті. Хоч у своєму дослідженні я зосередився на сандарбгах, мої спостереження над станом рукописів стосуються загалом чайтанья-вайшнавських текстів.

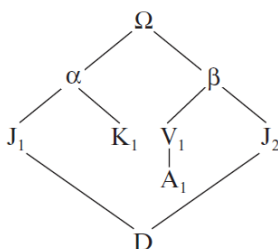
²⁰¹ Винятком є *Крішна-сандарбга*. У виданні Jadavpur University Press Чінмайї Чаттерджі (Chinmayi Chatterjee) зазначається, що текст «наповнений непорозуміннями та сумнівними місцями. Рукописи не завжди дійшли до нас у цілісному вигляді. У деяких випадках можливими є декілька варіантів прочитання» (II). Бржежинські натомість вважає, що Джіва сам міг вносити виправлення до своєї праці (1990:26)

Доступні нам рукописи можна завдяки критичному апарату поділити на дві групи: в одній групі будуть рукописи Альвара (A_1), Вріндавани (V_1) та другий рукопис із Джодгпура (J_2), а в іншій – рукопис із Азіатського товариства (K_1) та перший рукопис із Джодгпура (J_1). Варіанти прочитання у манускрипті із Дгаки (D) знаходяться посередині між двома групами. Рукопис A_1 напряду скопіювали з V_1 . У ньому трапляються всі помилки з V_1 , а також багато власних помилок, які часто є результатом неправильного прочитання V_1 . У рукописі V_1 – хвилясті рядки, і через це переписувач часто повертався на початок рядку, який він уже переписав. У всіх випадках початок повторення в A_1 відповідає початку рядку в V_1 . В інших місцях в A_1 не в тому місці вставлені виправлення переписані з полів V_1 , що приводить до безглузких фраз. Наприклад, для слова «hetutā» із першого рядка на фоліанті 35 рукопису V_1 вставлено виправлення «ha 2», що вказує на те, що літеру «ha» потрібно поставити на відповідному місці в другому рядку. В A_1 цифри «2» вже немає, і «ha» натомість вставлено в перший рядок, що дає безглуздий варіант прочитання – «hetuhatā». Найімовірніше переписувач A_1 до жодних інших рукописів доступу не мав. Я зіставив A_1 до половини відібраного фрагменту і дійшов висновку, що цей рукопис мені в роботі не знадобиться.

Загалом прийнято говорити про три типи прочитання: (1) домінанте прочитання; (2) альтернативні прочитання, кожне з яких є прийнятним; та (3) очевидні помилки в переписуванні. Численні розбіжності між двома групами манускриптів (J_1 , K_1 та V_1 , J_2) належать більше до другого типу. Сам по собі цей факт не є достатнім, аби стверджувати, що у кожній з груп був спільний первинний оригінал, оскільки горизонтальна трансмісія може привести до того, що варіанти прочитання запозичуватимуться із чужої лінії. Тобто, крім свого примірника тексту у переписувача міг бути доступ до рукопису з відмінною генеалогією, і він міг запозичити з нього деякі з варіантів прочитання, якщо вважав їх адекватнішими. У нашому випадку трансмісія проходить швидше горизонтально, вздовж гілки генеалогічного дерева, аніж вертикально. Тобто рукописи можуть мати подібності не через те, що в них був спільний архетип, а тому, що в один із них були привнесені варіанти прочитання з іншої лінії.

Перепишувач запозичуватиме лише ті варіанти прочитання, які він вважатиме адекватнішими, ніж варіанти, які у нього вже є. Тому, безумовно, на те, що у групи рукописів є спільний архетип, вказуватимуть лише одні і ті ж помилки в прочитанні. Перепишувач навмисне не вноситиме помилки із чужої лінії. Рукописи в кожній із наших пар містять спільні помилки: наприклад: «sarūra» (J₁, K₁) замість «svarūra» (V₁, J₂), «vidhānacraṇaś» (J₁, K₁) замість «vidhānacraṇaś» (V₁, J₂) та «sarvaś» (V₁, J₂) замість «śarvaś» (J₁, K₁). При цьому в кожному рукописі є властиві лише для нього помилки. Це свідчить про те, що жоден із них не є прямою копією іншого.

Манускрипт із Дгаки датується кінцем дев'ятнадцятого - початком двадцятого століття і містить багато домішок. У ньому, як правило, відібране найкраще з можливих прочитань і тому віднести його до котроїсь зі встановлених нами груп важко. У цьому рукописі простежується незначна близькість із K₁, що з огляду на географічну близькість походження обох манускриптів не є чимось неочікуваним. Відштовхуючись від наведеної вище інформації ми можемо спроектувати гіпотетичну стемму (Зображення 6)²⁰².



Зображення 6. Прагматична стемма

Іншим джерелом варіативності в прочитанні є друковане видання *Шат-сандарбг* Пурідаси, опубліковане в 464 р. у Гаурабда (Gaurābda) (1950 р. н.е.). Для публікації *Параматма-сандарбги* Пурідаса використовує сім манускриптів та три дру-

²⁰² Моя стемма вийшла двочленною. Про дискусію довкола проблеми неприродної переваги стематичного біпартизму див. Васудева (2000: XXVI).

кованих видання. Із його рукописів я мав доступ лише до манускрипту з Дгаки ($P_{\text{на}} \text{ or } D$). Мені відомо про існування та місце знаходження двох інших з його рукописів ($P_{\text{ка}}$ та $P_{\text{са}}$), однак досі я з ними ще не ознайомився. Походження решти його рукописів неможливо простежити²⁰³.

Видання Пурідаси є поза сумнівом найкориснішим серед друкованих текстів сандарбг, оскільки він ґрунтується на широкому діапазоні першоджерел як з Вріндавану, так і з Бенгалії. Хоч його варіанти прочитання є досить передбачуваними, вони відбирались на основі принципів всеохопності та зрозумілості. Тому, якщо певного фрагменту в котромусь із рукописів не було, але він «доповнював» аргументацію, Пурідас, зазвичай, його залишав. Якщо мій діапазон рукописів може слугувати показником традиції в цілому, то, здається, що Пурідас не зауважив цілого ряду пропусків у своїх першоджерелах. Принаймні це стосується відсутності у його виданні цитат зі священних писань, які наводив Джіва. Більше того, відштовхуючись від мого досвіду роботи з манускриптом із Дгаки, можна прийти до висновку, що Пурідас перераховує лише ті варіанти прочитання, що суттєво відрізняються одне від одного в значенні і які він вважає такими ж адекватними, як і його варіант прочитання.

Тому простежити генеалогічні зв'язки між рукописними джерелами Пурідаси неможливо. Оскільки не можна бути впевненим у тому, що всі рукописи Пурідаси не суперечать його власному прочитанню (навіть якщо у своєму апараті він не згадує про розбіжності), я вирішив не включати манускрипти цього видавця до позитивного апарату, як і не враховувати їх, відбираючи варіанти прочитання. Однак заради повноти я включив усі запропоновані Пурідасом варіанти прочитання в посиланнях.

Більше аргументів на користь спроектованої вище стемми можна почерпнути із рукописної традиції інших сандарбг. Рукописи всіх шести сандарбг майже завжди зустрічаються разом як переписаний одним і тим самим переписувачем комплект. Тому, вочевидь, між іншими сандарбгами можна простежити ті ж взаємозв'язки, що і між різними варіантами рукописів *Параматма-*

²⁰³ Манускрипт із Пурі, яким користується Пурідас (P_{gha}) вивезли з Гангамата матху і теперішнє його місцезнаходження невідоме.

сандарбги. Щоб перевірити це твердження, я провів точкове порівняння рукописів *Бгагавата-сандарбги*, яких у моєму розпорядженні було шість: два з Вріндавана, два з Джодгпура, один із Альвара та один із Колкати. Як уже зазначалось вище, Пурідас згадує про двадцять п'ять фрагментів у його першоджерелах, що містять суттєві доповнення, прогалини або альтернативні прочитання. Я знайшов усі ці місця в кожному зі своїх рукописів *Бгагавата-сандарбги* і простежив такий же патерн, як і у традиції переписування *Паратма-сандарбги*. Рукопис із Альвару завжди йде за одним із рукописів з Вріндавана, котрий у свою чергу йде за іншим вріндаванським манускриптом та одним із манускриптів Джодгпура. Інший манускрипт із Джодгпура йде за манускриптом із Колкати (хоч відповідність між цими рукописами є слабшою, ніж в інших випадках).

У реєстрі варіантів прочитання Пурідаси також простежується подібний поділ. Він користується трьома рукописами із Західної Бенгалії, двома з Пурі, двома з Вріндавана та одним із Дгаки. Майже в усіх випадках бенгальські манускрипти узгоджуються між собою у варіантах прочитання.

В усіх випадках, окрім двох, вріндаванський рукопис Ванамаліла Госвами (Vanamālīlā Gosvāmī) не відповідає бенгальським першоджерелам, тоді як другий вріндаванський манускрипт Пурідаси (Вріндаваначарани даса (Vṛndāvanacaraṇa Dāsa)) майже у всіх випадках збігається з ними.

Нижче я наводжу опис рукописів *Параматма-сандарбги*, якими користувався, щоб відтворити текст *Чатухсутрі Тіки* Джіви Госвами:

А₁: Цей манускрипт зберігається в альварській філії Інституту східних досліджень Раджастхану (Rajasthan Oriental Research Institute (R.O.R.I.)), у Каталозі санскритських та пра-скритських рукописів (колекція Альвари), де він фігурує під номером 1799 у томі XXI. Манускрипт написаний чітким, з розміреними відступами шрифтом деванагарі на листках паперу 20x38 см і складається із 43 фоліантів із в середньому 13 рядками тексту на кожному боці. У ньому багато допущених при переписуванні помилок і немає записів на полях. Не вистачає перших двадцяти фоліантів. Відібраний мною фрагмент починається на 35-му фоліанті. На колофоні написано: «Нехай Радга-

Крішна отримують від цієї праці задоволення. Кількість шлок – 1758. Завершено в Маргаширші (Mārgaśīrṣā) (?) у вівторок 12, самват 1913 [1856]».

D: Цей рукопис входить до колекції санскритських манускриптів Дгакського університету. У каталозі він фігурує під номером 2396-C. Написаний сучасним бенгальським шрифтом на папері розміром 30x11 см., складається з 59 фоліантів із 14 рядками тексту на кожному боці. Текст акуратно написаний із небагатьма помилками і без полів. На місці носових не завжди стоїть *анусвара* (anusvāra), а *сандгі* не розставлено перед «iti». Використовується *аварага* (avagraha). Манускрипт починається з фрази «śrī-kṛṣṇa-caiṇya-devo jāyati». Виділений нами фрагмент починається на фоліанті 49. Рукопис D ідентичний п'ятому рукопису з першоджерел Пурідаси (P_{на}).

J₁: Цей манускрипт зберігається в джодгпурській філії Інституту східних досліджень Раджастхану. В Каталозі санскритських та пракритських рукописів (колекція Джодгпура) він фігурує під номером 7068 в томі II-B. Написаний на деванагарі на листках паперу 30,5x12,5 см. Складається з 27 фоліантів із в середньому 19-ма рядками тексту на кожному боці. Текст переписувався акуратно. Приміток на полях практично немає і немає пунктуації. Переписувач залишив додатковий простір і не застосовував *сандгі* у місцях, де може стояти *данда* (daṇḍa). Манускрипт починається з фрази «śrī-rādhā-ballabho jāyati | atha paramātmā-sandarbhāḥ 3 ||». Відібраний мною фрагмент починається на 23-му фоліанті. На колофоні написано: «Нехай Радга-Крішна отримують від цієї праці задоволення. (Текст) був переписаний задля власного навчання В'ясою Харілалою (Vyāsa Harilāla), жителем Джуні (Jūnī), а в умі – жителем Вріндавана. Завершений у самват 1820 р. (1763 н.е.), в місяць Пхалгуну, період крішна-пакші, 8 числа, в п'ятницю в Джайнагарі (Джайпур) у храмі Шрі Віджай Гопали²⁰⁴. Шрі Радга-баллабга є непереможним. Після цього слідуватиме Шрі Крішна-сандарбга».

J₂: Цей манускрипт зберігається в джодгпурській філії Інституту східних досліджень Раджастхану. У Каталозі санскритських та пракритських рукописів (колекція Джодгпура) він фі-

²⁰⁴ Ця завершальна фраза написана на гінді: śrī-vijai-gopālaji ke mandira-ṛiṣa.

гурує під номером 9993 в томі II-B. Написаний на округленому шрифті деванагарі на листках паперу 28,5x12 см і складається з 66 фоліантів із в середньому 11 рядками тексту на кожному боці. Маргіналії в основному складаються з незначних виправлень до тексту. Відібраний мною фрагмент починається на фоліанті 55-му. У колофоні не сказано про дату та місце переписування, хоч у каталозі зазначено, що рукопис датується XIX століттям.

К₁: Цей манускрипт зберігається в Азіатському товаристві Колкати, Західна Бенгалія. В Каталозі санскритських рукописів Колекції Азіатського товариства він фігурує під номером 679 (III). Рукопис написаний на деванагарі на листках паперу 14x31 см і складається з 74 фоліантів із в середньому 10 рядками тексту на кожному боці. У рукописі багато маргіналії, написаних на тонкому сучасному бенгальському шрифті. Манускрипт починається з фрази «*pato gaṇeśāya. namaḥ śgī-krṣṇāya*». Відібраний нами фрагмент починається на 63-му фоліанті. Два останні фоліанти написані іншим почерком, без *дандів* та *аватраг* (котрими користуються в решті рукопису). У колофоні немає інформації про місце та дату написання. Водночас *Шрі-Крішна-сандарбга* (номер 679- IV) датована 1929 р. самват (1872 р. н.е.). Однак К₁ може бути і старшим, ніж на те вказує зазначена дата, оскільки шість сандарбг, які зберігаються в Азіатському товаристві, гомогенного комплекту не складають. У *Бгагавата-сандарбзі* та *Крішна-сандарбзі* посередині тексту змінюється почерк та тип паперу. *Бгагавата-сандарбга* була переписана (на деванагарі) Вайшнавасевою дасом (Vaiṣṇava-sevā Dāsa) з Вріндавана, а *Бгаті-сандарбга* переписана уже бенгальським шрифтом. Усі шість сандарбг поїдені черв'яками і деякі фоліанти покриті пластиком, щоб попередити подальше пошкодження. Пластик з часом пожовк і втратив прозорість, затуманивши текст у багатьох місцях.

В₁: Цей манускрипт зберігається в Дослідницькому інституті Вріндавана. У каталозі мікрофільмованих рукописів він числиться під номером 753. Цей же рукопис зберігається також і в Бібліотеці індійського інститут (Indian Institute Library) в Оксфорді, як частина Колекції мікрофільмів вайшнавської літератури бібліотеки Адьяра Інституту вайшнавських досліджень (Institute for Vaiṣṇava Studies) В каталозі він фігурує під іменем

«*Бгагавата сандарбга III – Парамтама сандарбга*». Згідно з інформацією, розміщеною на початку мікрофільму, рукопис походить із бібліотеки Сумра Кунджі (Sumrā Kujja) Харі Шанкара даси (Harī Śaṅkara dāsa) з Вріндавана. V₁ написаний на дewanagarī на листках паперу 35x18 см і складається з 39 фоліантів із в середньому 15 рядками тексту на кожному боці. Рукопис починається з фрази «śrī-rādhā-krṣṇābhyaṁ namaḥ». Відібраний мною фрагмент починається на 32-му фоліанті. У колофоні просто сказано: «Нехай Радга-Крішна отримують задоволення від цієї роботи. Кількість шлок – 1758» .

P_{ed}: Це видання *Бгагавата-сандарбги* було відредактоване Акінчана Шрїматом Пурідасом Магашаєю (Akiñcana Śrīmat Purīdāsa Mahāśaya), опубліковане Шрї Харідасом Шармою (Śrī Harīdāsa Śarmā), жителем Вріндавана та надруковане в Калькутті. Перші чотири сандарбги об'єднані в один том, а решта три – в інший. На всіх титульних сторінках стоїть печатка «vikreya nahīṁ hai» – «не на продаж». Текст написано шрифтом бенгалі. Шлоки із *Бгагавати* відрізняються трохи більшим шрифтом. Всі цитати послідовно пронумеровані. Перед центральним віршем кожної *анучгеди* стоїть номер відповідної *анучгеди*. Джерела цитат, а також номери віршів у більшості випадків наводяться перед цитатами всередині самого тексту. Є реєстр посилань, в якому наведені варіанти прочитання. Ось які рукописи та друковані джерела Пурідаса використовує для свого тексту *Параматма-сандарбги* (дрібним шрифтом позначено букви, які він приписує кожному з першоджерел):

P_{ka}: Рукопис № 1216 з Вараганагара Гауранга Грантха Мандіра (Varāhanagara Gaurāṅga Grantha Mandira) в Колкаті.

P_{kha}: Манускрипт, що зберігається в бібліотеці Шрїмад Ванамаліла Госвами Маходая (Śrīmad Vanamālilā Gosvāmī Mahodaya), жителя Вріндавана.

P_{ga}: Рукопис датований 1716 р. Шака (Śaka) (1794 р. н.е.), отриманий від Шрїмад Ваїшнавачарана Даса Магашаї (Śrīmad Vaiṣṇavacaraṇa Dāsa Mahāśaya), жителя Вріндавана.

P_{gha}: Рукопис № 123 із Шрї Гангамата Матха (Śrī Gaṅgāmātā Maṭha) в Пурі, Орїсса.

P_{na}: Рукопис № 2396-С із бібліотеки Дгакського університету (див. рукопис D).

P_{ca}: Манускрипт № 1443 з Вангія Сагіт'я Парішату (Vangiya Sahitya Parishat) в Колкаті.

P_{cha}: Манускрипт отриманий від Гаурамандали (Gauramaṇḍala) (Навадвіпа, Західна Бенгалія).

P_{ja}: Текст опублікований в 1299 р. у Вангабді (vaṅgābda) (у 1893 р. н.е.) Шрі Раманараяною Відьяратною (Śrī Rāmanārgāyaṇa Vidyāratna) в місті Муршідабад-Багарампурі (Murśidābād-Baharampur).

P_{jha}: Текст опублікований Шрі Ш'ямалалою Госвами у Вріндавані в 1307 р. вангабда (1901 р. н.е.)

P_{na}: Текст опублікований у 1348 р. у Вангабді (1942 р. н.е.) Шрі Радгараманом Госвами Ведантабгушаною (Śrī Rādhāramaṇa Gosvāmī Vedāntabhūṣaṇa) в рамках серії Шрі Бгараті Грантхамала (Śrī Bhāratī Granthamālā) Індійського дослідницького інституту (Indian Research Institute).

Рукописи, які я не використовував:

A₂: Цей манускрипт зберігається в джодгпурській філії Інституту східних досліджень Раджастану. В Каталозі санскритських та пракритських рукописів (колекція Альвари) він фігурує під номером 4618 у томі XXI. За наданою в каталозі інформацією, він написаний на деванагарі на листках паперу 19x36 см і датується дев'ятнадцятим століттям. Рукопис є неповним і складається з 23 фоліантів. *Чатухсутрі Тікі* (анучгеди 105) у ньому немає.

B: Цей рукопис зберігається в Центральній бібліотеці Бурідванського університету (Західна Бенгалія), в каталозі фігурує під номером 290 як *Бгагавата-сандарбга*. За наданою в каталозі інформацією, рукопис складається із 8 фоліантів по 8 рядків на кожному боці і в середньому 55 знаків у рядку. Очевидно, що такі параметри неможливі. Текст датовано 1745 р. Шака (1823 р. н.е.). В бурідванському каталозі згадується ще дві *Бгагавата-сандарбги*, кожна з котрих є неповною та пошкодженою. Є ще два манускрипти, котрі фігурують під назвою «Бгагавата-вака», але, судячи з перших фраз (tau santo layata santau ...), схоже, що це все-таки рукописи сандарбг. Обидва рукописи не є повними, хоча один із них (№ 242) має 100 фоліантів і може містити необ-

хідний нам розділ. Відвідати Бурідван і ознайомитись із цим рукописом мені не вдалось.

С: Цей ченайський манускрипт фігурує як «*Bṛhadvāta Saṅgāra*» у розділі Пуран в Каталозі санскритських рукописів в Бібліотеці Адьяру. Він написаний бенгальським шрифтом і є неповним. Бібліотекар не зміг його знайти.

К₂: Цей манускрипт із Колкати зберігається у Вангя Сагітїя Парішаті. У Каталозі санскритських манускриптів він фігурує під номером 1443. Згідно з каталогом всі шість сандарбг написані бенгальським шрифтом. Рукопис датовано 1283 р. вангабда (1877 р. н.е.) і він повністю зберігся. Бібліотекар не зміг його принести через ремонт. Цей манускрипт ідентичний манускрипту P_{ca} Пурідаси.

Л: Цей манускрипт *Параматма-сандарбги* зберігається в Індійському відділенні Британської бібліотеки (Лондон). У Каталозі санскритських манускриптів він фігурує під номером 3527. Рукопис написаний сучасним бенгальським шрифтом на папері розмірами 16 1/4 дюйма × 5 1/4 дюйма. На маргінесі текст помилково названий «Парамартха-сандарбга (Paramārtha-sandarbhā)». Він є неповним і складається з 26 фоліантів, обривається раптово на 71 абзаці і тому в ньому бракує необхідної нам прикінцевої частини.

V₂: Цей манускрипт зберігається в Дослідницькому інституті Вріндавана. У Каталозі санскритських рукописів (частина III) він фігурує під номером 11186. Він написаний на деванагарі на листках паперу 34,4x18 см, є неповним і складається з 46 фоліантів. Цей рукопис є частиною комплексу сандарбг, подарованого бібліотеці Рагунатха Дасом Госвами із Радга Кунди і тому ним необхідно скористатись в редакційній роботі. Сподіваюсь, що в ході майбутнього візиту до Індії мені вдасться з ним ознайомитись.

V₃, V₄, V₅, V₆: Ці манускрипти зберігаються в Дослідницькому інституті Вріндавана. У Каталозі санскритських рукописів (частина I-III) вони фігурують під номерами 713-B, 5025, 6040 та 8247 відповідно. Всі чотири є різною мірою неповними і в них бракує *Чатухсупрі Тіки*. Як і у випадку з манускриптом L, манускрипт V₃ помилково названий «Парамартха-сандарбга».

Друковані видання

Як видно з переліку першоджерел Пурідаси, *Параматма-сандарбгу* почали друкувати ще наприкінці дев'ятнадцятого століття. Результати мого пошуку в Національній бібліотеці та Бібліотеці Азіатського товариства в Колкаті вказують на те, що вперше *Параматма-сандарбгу* з перекладом на бенгалі опублікував Раманараяна Відьяратна (Rāmanāgāyaṇa Vidyāratna) в 1893 році. Потім було видання Ш'ямали Госвами (Śyāmalāla Gosvāmī) в Колкаті в 1901 р., в 1927 р. – видання Сат'янанди Госвами (Satyānanda Gosvāmī) і в 1942 році – видання Радгарамани Госвами (Rādhārāmaṇa Gosvāmī). Існує ще кілька видань *Тамтва-сандарбгу* (в 1919 році її опублікував Нитьясварупа Брагмачарі (Nityasvargūpa Brahmācārī)), які, однак, не включають в себе *Параматма-сандарбгу*.

За останні ж роки цей трактат було опубліковано декілька разів. У 1999 році в Колкаті у видавництві Sanskrit Pustak Bhandar заново опублікували видання Раманараяни Відьяратни. Харідаса Шастрі (Haridāsa Śāstri) і Ш'ямадас (Ш'ямалал Хакім) (Śyāmdās (Śyāmlāl Hakīm)) опублікували шість сандарбг з перекладом на гінді та коментарями, використовуючи текст Пурідаси як своє джерело. У цьому виданні Ш'ямадас помістив свої коментарі, пояснюючи окремі поняття та даючи визначення для ключових термінів. Його робота надзвичайно допомогла мені на етапі знайомства із сандарбгами. В ній я знайшов багато підказок, як розібратись із важкими для розуміння фрагментами тексту. Харідаса Шастрі вставляє свої коментарі у самому тексті перекладу разом із фрагментами зі *Сарва-самвадіні* Джіви Госвами. Видання ж Джадавпурського університету зі вступом Чінмайї Чаттерджі фактично є передруком санскритського тексту, що міститься у виданні Ш'ямалала Госвами.

Основні варіанти

Як зазначалось вище, в *Чатухсутрі Тіці* є два фрагменти, прочитання яких в різних сім'ях рукописів суттєво відрізняється. Першим таким фрагментом є пояснення до фрази «athātaḥ» із

першої *сутри*. K_1 та J_1 містять додатковий абзац про стосунки між вивченням ритуальної (*karma-kānda*) та пізнавальної (*jñāpā-kānda*) частини Вед. У цьому абзаці нових аргументів не наводиться і лише повторюється те, що було чи буде сказано в іншому місці. У K_1 та J_1 цей фрагмент фігурує у різних місцях. Водночас у J_1 декілька рядків тексту, які ідуть перед цим абзацом, повторюються одразу ж після нього. Усі ці нюанси вказують на стороннє походження цього фрагменту і у своє видання я його не включив.

Іншим фрагментом такого характеру є простора цитата з *Атні Пурани*, в якій пояснюється значення *Гаятрі*. Цієї цитати, як і невеликого пояснення, що слідує за ним, немає ані в J_1 , ані в K_1 . Однак я все ж вирішив включити цей фрагмент, адже більшість із наведених віршів *Атні Пурани*, а також частина коментарів до них, містяться і у *Таттва-сандарбзі*. Хоча навіть у *Таттва-сандарбзі* один із рукописів містить цей фрагмент, а інші – ні. (Elkman 1986: 99–100; Purcdas 1951: 7–8). Водночас всі рукописи *Таттва-сандарбгі* містять таке твердження: «Пояснення *Гаятрі* буде дано і в коментарі до *Бгагавата Пурани* 1.1.1» (Elkman 1986: 100). У сандарбгах єдиний коментар до першого вірша *Бгагавати* міститься наприкінці *Параматма-сандарбгі*, тобто в *Чатухсутрі Тіці*. Таке перехресне посилання вказує на те, що *Тіка* є важливою складовою частиною сандарбг, в якій Джіва Госвами планує дати детальне пояснення до *Гаятрі*.

Всі рукописи *Чатухсутрі Тіки* містять базове пояснення *Гаятрі*, дане з перспективи першого вірша *Бгагавати*, незалежно від того, містять вони цитати з *Атні Пурани*, чи ні. У самому поясненні є посилання на *Атні Пурану* і однорядкова цитата з неї. Тому, навіть якщо просторі цитати із цієї пурани, які ми знаходимо в *Таттва-сандарбзі* та *Чатухсутрі Тіці* були пізнішими вставками, можна з усією впевненістю говорити про те, що Джіва Госвами був знайомий і погоджувався із поясненням до *Гаятрі*, даним в *Атні Пурані*.

Тому хоча б заради повноти доречно включити цю цитату повністю. Щоб бути впевненим у своєму рішенні, нам потрібно більше дізнатись про рукописні комплекти сандарбг. Тобто треба дослідити, чи міститься ця цитата із *Атні Пурани* у *Параматма-сандарбгах* тих із комплектів рукописів, в яких її немає у

Таттва-сандарбгах, і навпаки, або ж установити, що цієї цитати взагалі немає в окремих комплектах сандарбг.

Також варто зазначити, що в рукописі K_1 з певною регулярністю пропускаються цитати із упанішад та інших текстів. Оскільки цитати із писань становлять осердя будь-якого ведантичного коментаря, і оскільки ці пропуски зустрічаються лише в K_1 (навіть у J_1 їх не так багато), я вирішив включити ці цитати до основного варіанту тексту.

Редакційні правила в критичному виданні

Критичний апарат має три реєстри. Перший реєстр містить усі суттєві відмінності в прочитанні, які не піддаються для того, щоб їх включити до основного переліку варіантів прочитання, що входять до власне другого реєстру. Третій реєстр дає інформацію щодо походження процитованих у тексті фрагментів. Коли на сторінці вказано лише два реєстри, мається на увазі, що це другий та третій реєстри.

Основний реєстр варіантів є позитивним. Іншими словами, фраза в тексті, щодо якої потрібно навести варіанти прочитання, повторюється і в апараті зі знаком лема « $\langle \rangle$ » після неї та переліком рукописів, які містять відповідний текст. Усі внесені варіанти подаються відповідно до номера рядка, в якому вони фігурують. Декілька варіантів одного і того ж рядка розділяються булітом, а різні варіанти прочитання в рамках одного і того ж фрагменту розділяються комою. Всі пояснення та коментарі в апараті виділені косим шрифтом. Наводячи варіанти, ми не брали до уваги *сандгі* перед «*iti*», подвоєння голосних у поєднанні з «*g*» у ролі першого члена, чергування «*va*» з «*ba*» та заміну *анусвари* на носовий голосний. Перелічуючи слова в позитивному апараті, ми розкривали ліві *сандгі*, щоб полегшити пошук відповідних слів у тексті. У таких випадках на *сандгі* не потрібно звертати уваги, адже вони не стосуються відмінностей у прочитанні. Крім цього, альтернативне прочитання створюватиме подекуди необхідність для нових *сандгі* (н.п. у випадку альтернативного варіанту «*atra*» замість «*tatra*»). У таких випадках читачеві самому доведеться підбрати відповідне *сандгі*. Про-

міжки між словами поставлено, щоб полегшити читання. У жодному з рукописів проміжків між словами немає (окрім випадків помічених знаком «_»).

У критичному апараті я користувався наступними умовними позначеннями:

- Слова в гострих дужках < > розташовувались на маргінесах, де також зазначалось заплановане для них місце в основному тексті рукопису.

- Скорочення *om.* (omitted – пропущено) передує назві рукопису, в якому не було знайдене позитивне прочитання.

- Скорочення *unm.* вказує на те, що альтернативне прочитання зробить вірш неметричним (unmetrical).

- На місці букв, які я не зміг розпізнати стоїть знак запитання «?».

- Закреслення (н.п. ~~deṣa~~) вказує на те, що слова з рукопису були стерті, а дефіс (-) стоїть на місці витертої літери, яку не можливо розпізнати.

- Нижнє підкреслення () вказує на пропуск між словами в тексті рукопису.

Реєстр варіантів містить неможливі або малоімовірні прочитання. Оскільки дослідження рукописів не завершено (адже ще потрібно дослідити K_2 та V_2), проводити скорочення апарату – зарано.

У третьому реєстрі я вказав сторінки або номери віршів із друкованих видань першоджерел, цитати з яких наводить Джіва Госвами. Я користувався наступними виданнями: *Упанішадами* Олівелля; *Упанішат-самграхою* (Upaniṣat-saṅgraha) видавництва «Motilal Banarsidass»; опублікованим у Пуні критичним виданням *Махабгарати*; виданою в Бароді *Вішну Пураною*; *Атні Пураною* Датти та Джоши; опублікованою в рамках «Poona Oriental Series» *Амаракошею* (Amarakośa); мелкотоським критичним виданням *Шрібгаи*’ї та виданою в Удупі *Махабгарата-танпар’я-нірнаєю* Мадгви²⁰⁵. Бібліографічні дані цих видань

²⁰⁵ Можна відзначити одне цікаве спостереження щодо того, як Джіва Госвами користувався своїми джерелами. У *Таттва-сандарбі* та на початку *Чатухсутрі Тіки* Джіва цитує два вірші з *Гаруда Пурани*, в яких говориться про те, що Бгагавата є коментарем до *Браhma-сутри*. На початку дев’ятого століття Раммоган Рой (Rammohan Roy) у *Госвамір Сагіта Вічарі* (Gosvāmir Sahita Vicāra) зазначив:

можна знайти у списку літератури наприкінці книги. На те, що мені не вдалось визначати походження цитати, я вказую, поміщаючи взятий у дужки знак запитання після назви тексту, якому приписується відповідний фрагмент.

Також варто зазначити, що в наступному розділі на кожній сторінці – 15 рядків санскритського тексту і кожен четвертий рядок задля зручності пронумеровано. Через проблеми з форматуванням тексту рядок на санскриті не завжди поміщається в рядок друкованої сторінки. Тому слова, що не помістились, переносяться до наступного рядка і перед ними робиться відступ. Однак це не впливає на загальну нумерацію по 15 рядків на сторінку і в критичному апараті слова, що не помістились в один рядок, розглядаються як частина все того ж рядка.

Умовні позначення в перекладі

У перекладі слова в дужках я додавав для більшої ясності. Також деколи в дужках я наводжу термінологію Джіви Госвами на санскриті. Всі назви розділів та підрозділів – мої власні. У примітках до перекладу я спробував прояснити складні фрагменти, розвинути аргументацію та надати попередню інформацію, яку автор очікував від свого читача, а також вказати на ті місця, де термінологія та аргументація Джіви переключається з іншими авторами. Я також навів санскритські тексти віршів *Бгагавати*, оскільки коментарі Джіви стосуються окремо взятих слів із цих віршів.

«У нашому краї (Бенгалії) немає надійної традиції передачі пуран і кожен за власним бажанням може на простому санскриті компоувати пуранічні тексти. Користуючись цим, бенгальські вайшнави склали вірші, приписуючи їх *Гаруда Пурані*, щоб можна було, посилаючись на авторитетне писання, стверджувати, що *Бгагавата* є коментарем (до *Браhma-сутри*)» (Elkman 1987: 149).

Мені вдалось відшукати ті ж цитати із *Гаруда Пурані* у *Бгагавата-тантра'ї-нірнай*, коментарі Мадгви до *Бгагавата Пурані*. Оскільки Джіва згадує про цей трактат у *Таттва-сандарбі*, як про одне із джерел, яким він користувався, скоріш за все, що ці цитати були почерпнуті саме звідти. Тому звинувачення такого характеру до автора сандарбг потрібно переадресувати його попередникам. Водночас, оскільки *Бгагавата* не посідала чільного місця у філософській традиції Мадгви, як у випадку із вайшнавами Гаудії, важко запідозрити Мадгву в умисній фабрикації цих цитат.

6. Критичне видання *Чатухсупті Туку*

- ^{1,2}atha pūrvarīṭyā caturvyūhatvādyavisamvāditayā yad atra
trivyūhatvaṃ darśitaṃ tatra
prathamavyūhasya śrībhāgavata eva mukhyatvaṃ
yatpratipādakatvenaivāsya
mahāpurāṇasya śrībhāgavatam ity ākhyā | yathoktam idaṃ
bhāgavatam nāma purāṇam
4 brahmasammitam iti | tasya hi prādhānye ṣaḍvidhena liṅgena
tātparyam api paryālocyate |
upakramopasamhārāv abhyāsoṣpūrvatā phalam |
arthavādoṣapattī ca liṅgam tātparyanirṇaye ||
ity uktaparakāreṇa | tathā hi tāvad upakramopasamhārayor aikyena
8 janmādy asya yatonvayād itarataś cārtheṣv abhijñāḥ svarāt
tene brahma hṛdā ya ādikavaye muhyanti yat sūrayaḥ |
tejovārimṛdām yathā vinimayo yatra trisargomṛṣā
dhāmnā svena sadā nirastakuhakaṃ satyaṃ param
dhīmahi ||
12 kasmai yena vibhāsitoyam atulo jñānapradīpaḥ purā
tadrūpeṇa ca nāradāya munaye kṛṣṇāya tadrūpiṇā |
yogīndrāya tadātmanātha bhagavadrātāya kāruṇyatas

¹ 1 avisamvāditayā] A₁DJ₁J₂P_{ed}, avisamvāditayā<avirodhitayā> V₁ • trivyūhatvaṃ darśitaṃ] DJ₁J₂K₁V₁, trivyūhasya A₁, trivyūhatvaṃ P_{ed} • tatra prathamavyūhasya] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. A₁ 2 mukhyatvaṃ] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, mukhyātvaṃ A₁ • pratipādakatvena] A₁DJ₂K₁V₁P_{ed}, pratipādatvena J₁ 4 prādhānye] A₁DJ₁J₂V₁P_{ja}, prādhānyena K₁P_{ed} • liṅgena] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, <liṅgena> V₁ 5 paryālocyate] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, paryāyeṇocyate DP_{ja} 6 After upasamhārā°, A₁ repeats °nasya śrībhāgavatam (line 3) . . . ṣaḍvi°. 13 vibhāsitoyam] A₁J₁J₂K₁V₁, vibhāsitoyam D 15 yogīndrāya] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, yogīndrāya A₁

² 3 idaṃ . . . brahmasammitam, Bhāgavata 1.3.40 6 upakramo . . . nirṇaye, (?) 9 janmādy . . . dhīmahi, Bhāgavata 1.1.1 kasmai . . . dhīmahi (next page), Bhāgavata 12.13.19

- ^{1,2}tac chuddham vimalam viśokam amṛtam satyaṁ param
dhīmahi || 105 ||
- atra purvasyārthaḥ arthoyam brahmasūtrāṇām iti gāruḍokter
asya mahāpurāṇasya
brahmasūtrākṛtrimabhāṣyātmakatvāt prathamam tad
upādāyaivāvātaraḥ | tatra pūrvam
- 4 athāto brahma jijñāseti vyācaṣṭe tejovārimṛdām ityādyardhena |
yojanāyām
prāthamikatvād asya pūrvatvam | tatra brahmajijñāseti vyācaṣṭe
param dhīmahīti | param
śrībhagavantam dhīmahi dhyāyema | tad evam muktapragrahayā
yogavṛtṭyā bṛhatvād
brahma yat sarvātmakam tadbahiś ca bhavati tat tu
nijaraśmyādibhyaḥ sūrya iva
- 8 sarvebhyaḥ param eva svato bhavatīti
mūlarūpabhagavatpradarśanāya parapadena
brahmapadam vyākhyāyate | tac cātra bhagavān evety abhimatam
| puruṣasya tadamśatvān
nirviśeṣabrahmaṇo guṇādihīnavtāt | uktam ca
śrīrāmānujacaraṇaiḥ sarvatra
bṛhatvaguṇayogena hi brahmaśabdaḥ | bṛhatvam ca svarūpeṇa
guṇaiś ca
- 12 yatrānavadhikātiśayaḥ sosya mukhyārthaḥ | sa ca sarveśvara eveti
| uktam ca pracetobhiḥ
nahyanto yad vibhūtinām sonanta iti gīyase iti | ataeva
vividhamanoharānantākāratvepi
tattadākāśrayaparamādbhutamukhyākāratvam api tasya
vyañjitam | tad evam mūrtatve
siddhe tenaiva paratvena tasya

¹ 1 dhīmahi || 105 || | A₁J₂V₁, dhīmahi || 10 || 5 || D, dhīmahi 105 J₁K₁, dhīmahi P_{ed} 2 atra] A₁DJ₁V₁P_{ed}, tatra J₂K₁ • arthoyam] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, arthāya A₁ 3 prathamam] A₁J₁J₂K₁V₁, prathamam <sūtram> D • upādāyaiva] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, upādāyaiva <avātaraṇikā> V₁ 4 yojanāyām] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, yojantiyam DP_{ja} 6 tad evam muktā] A₁J₁J₂P_{ed}, tad evamukta D, tad evamukta K₁V₁P_{ed} P_{ja} • pragrahayā] DJ₁J₂K₁P_{ed}, pragrhayā A₁, pragra<ha>yā V₁ • yogavṛtṭyā] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, vṛtṭyā K₁ 8 param eva svato] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, parameśvarato D, param eva K₁ • mūlarūpabhagavatpradarśanāya] A₁DJ₂P_{ha}P_{cha}P_{ja}, śuddhatvapradarśanāya J₁, <??pradarśanāya> K₁, <śuddhasattva>mūlarūpabhagavatpradarśanāya V₁, mūlarūpatvapradarśanāya P_{ed} 9 tac] A₁DJ₂V₁P_{ed}, sa J₁K₁ • bhagavān evety] A₁DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, bhagavān ivety P_{ja} 10 nirviśeṣabrahmaṇo] A₁DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, nirguṇasya brahmaṇo P_{jha} 12 sosya mukhyārthaḥ] DJ₁K₁, sosyāmukṣārtho A₁, sosya mukhyorthaḥ J₂, sosya <brahmapadasya> mukṣārthaḥ V₁, sosya brahmaśabdasya mukhyorthaḥ P_{ed} • sa] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, sa <bhagavān> V₁ 13 gīyase] DJ₁K₁V₁P_{ed}, gīyateti (um.) A₁, gīyate J₂ 14 tattadākāra] DJ₁J₂K₁P_{ed}, tattayākāra A₁, tatta<dā>kāra (<dā> could be read <yā>) V₁

² 2 arthoyam brahmasūtrāṇām, Garuḍa (?), quoted in Madhva's Bhāgavatātāparyānirṇaya 1.1.1, (p. 4) 4 athāto brahma jijñāśā, Brahmasūtra 1.1.1 10 sarvatra . . . sarveśvara eva, Śrībhāṣya 1.1.1, p. 3 13 nahyanto . . . gīyase, Bhāgavata 4.30.31

- ^{1,2}viṣṇvādīrūpakabhagavattvam eva siddham tasyaiva
brahmaśivādīparatvena darśitatvāt |
atra jijñāsety asya vyākhyā dhīmahīti | yatas tajjijñāsāyās
tātparyam taddhyāna eva | tad
uktam ekādaśe svayam bhagavatā
- 4 śabdabrahmaṇi niṣṇāto na niṣṇāyāt pare yadi |
śramas tasya śramaphalo hy adhenum iva rakṣata || iti |
tato dhīmahīty anena śrīrāmānujamataṁ jijñāsāpadaṁ
nididhyāsanaparam eveti |
svīyatvenāṅgīkaroti śrībhāgavatanāmā sarvavedādīsārārūpoyam
grantha ity āyātam |
- 8 dhīmahīti bahuvacanaṁ kāladeśaparamparāsthitasya sarvasyāpi
tatkartavyatābhiprāyeṇa
anantaakoṭībrahmāṇḍāntaryāmināṁ puruṣāṅām aṁśibhūte
bhagavaty eva
dhyānasyābhidhānāt | anenaikajīvavādajīvanabhūto vivartavādopi
nirastaḥ | dhyāyatir api
bhagavato mūrtatvam eva bodhayati dhyānasya mūrta
evākaṣṭārthatvāt | sati ca susādhe
- 12 pumarthopāye duḥśādhasya puruṣāpravṛtṭyā svata evāpakarṣāt
tadupāsakasyaiva
yuktatamatvanirṇayāc ca | tathā ca gītopeniśadaḥ
mayy āveśya mano ye mām nityayuktā upāsate |
śraddhayā parayopetās te me yuktatamā matāḥ ||

¹ 1 rūpaka] A₁J₁K₁V₁P_{ed}, rūpa DJ₂ • brahmaśivādī] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, <brahma>śivādi V₁ 3 uktam
ekādaśe] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, uktam 11| 11 ~~tad-uktam~~ K₁ 4 na] DJ₂K₁P_{ed}, nā A₁V₁, nīa J₁ 6 tato]
A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, ato K₁ • śrīrāmānujamataṁ . . . sarvavedādīsāra om. J₂. *There is a carat sign
at the point of omission, but the top margin of the folio is torn, making the supplied
text unknown.* • rāmānujamataṁ] J₁K₁V₁P_{ed}, rāmānujamantaṁ A₁, rāmānujamata D, om.
J₂ 7 svīyatvena] A₁DJ₁K₁P_{ed}, om. J₂, svīyatvena <sādhanatvena> V₁ • bhāgavatanāmā] DV₁P_{ed},
bhagavatenāmā A₁, bhāgavatam J₁K₁, om. J₂ • sarva . . . grantha om. J₁K₁ • vedādī] DP_{ed},
dehādi A₁, om. J₁J₂K₁, ?edādi V₁ • grantha] DP_{ed}, gratha A₁V₁, om. J₁J₂K₁ 9 ananta]
A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, anant<ta> V₁ 10 dhyāyatir] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, dhyāyantir A₁ 11 eva]
A₁DJ₁J₂K₁V₁, api P_{ed} • ca] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ • susādhe] A₁J₂V₁K₁, susādhye DJ₁P_{ed},
su<khalapratyayaḥ>sādhye V₁ 12 duḥśādhasya] DJ₁J₂V₁, duḥśādhyasya A₁P_{ed}, duḥśādhyā
K₁ • <tadupāsaka . . . nirṇayāc ca> K₁ 13 yuktatamatva] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, yuktatamatva D •
gītā] A₁DJ₂V₁P_{ed}, śrīgītā J₁K₁

² 4 śabda . . . rakṣata, Bhāgavata 11.11.18 14 mayy . . . matāḥ, Gītā 12.2

- ^{1,2}ye tv akṣaram anirdeśyam avyaktam paryupāsate |
 te prāpnuvanti mām eva sarvabhūtahite ratāḥ ||
 kleśodhikataras teṣām avyaktāsaktacetāsām
 4 avyaktā hi gatir duḥkham dehavadbhir avāpyate ||
 idam eva ca vivṛtam brahmaṇā
 śreyaḥśrītm bhaktim udasya te vibho
 kliśyanti ye kevelabodhalabdhye |
 8 teṣām asau kleśala eva śiṣyate
 nānyad yathā sthūlatuṣāvaghātinām || iti |
 ata evāsyā dhyeyasya svayam bhagavattvam eva sādhitam |
 śivādayas ca vyāvṛttāḥ | tathā
 dhīmahīti liṅā dyotitā prthaganusandhānarahitā prārthanā
 dhyānopalakṣitam
 12 bhagavadbhajanam eva paramapuruṣārthatvena vyanakti | tato
 bhagavatas tu tathātvaṁ
 svayam eva vyaktam | tataś ca
 yathoktaparamamanoharamūrtitvam eva lakṣyate | tathā ca
 vedānām sāmavedosmīti | tatra ca bṛhatsāma tathā sāmnam ity
 uktamahimni bṛhatsāmni
 bṛhad dhāmaṁ bṛhat pārthivaṁ bṛhad antarikṣam bṛhad divaṁ

¹ 3 avyaktāsakta] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, avyaktā<akta> D 6 śrītm] DJ₁J₂K₁P_{ed}, smṛtm A₁V₁ 10 ca] A₁DJ₂K₁V₁P_{ed}, cātra J₁ 11 anusandhāna] J₁J₂K₁P_{ed}, anusādhana A₁, anusandhā?a D, anusañdhana V₁ 12 dhyānopalakṣitam] A₁DJ₁J₂K₁V₁, dhyānopalakṣita P_{ed} • parama] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. D 13 tathātvaṁ] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, tathātvaṁ <paramapuruṣārthatvaṁ> V₁ • yathokta] DJ₁J₂K₁P_{ed}, yathoktam A₁V₁ 14 lakṣyate] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, lakṣate A₁D • <tathā . . . vāmam iti (first line, next page)> K₁ • vedānām . . . mahimni bṛhat] A₁J₁, om. DJ₂, in the margin in K₁V₁ 15 sāmni] A₁J₁J₂V₁, samni D, <sāmni> K₁ • antarikṣam] A₁J₁J₂V₁, antarikṣam DP_{ed}, <antarikṣam> K₁

² 1 ye . . . paryupāsate, Gītā 12.3 2 te . . . ratāḥ, Gītā 12.4 3 kleśo . . . avāpyate, Gītā 12.5 6 śreyaḥ . . . avaghātinām, Bhāgavata 10.14.4 14 vedānām . . . asmi, Gītā 10.22 • bṛhat . . . sāmnam, Gītā 10.35 15 bṛhad dhāmaṁ . . . vāmebhyo vāmam (next page), Bṛhatsāma (?)

- ^{1,2,3}br̥had dhāmaṁ br̥hadbhyo vāmaṁ vāmebhyo vāmam iti | tad
 evam brahmajijñāseti
 vyākhyātam | athāta ity asya vyākhyām āha satyam iti | yatas
 tatrāthaśabda ānantarye
 ataḥśabdo vṛttasya hetubhāve vartate tasmād atheti
 svādhyāyakramataḥ prak
- 4 prāptakarmakāṇḍe pūrvamīmāṁsayā samyak karmajjñānād
 anantaram ity arthaḥ | ata iti
 tatkrāmataḥ samanantaram prāptabrahmakāṇḍe
 tūttaramīmāṁsayā
 nirṇeyasamyagarthedhītacarād yatkiñcidanusamhītarthāt kutaḥ
 kutaścid vākyād dhetor ity
 arthaḥ | pūrvamīmāṁsāyāḥ
 pūrvapakṣatvenottaramīmāṁsānirṇayottarapakṣesminn
- 8 avaśyāpekṣatvād aviruddhāṁśe sahāyatvāt karmaṇaḥ
 śāntyādilakṣaṇasattvaśuddhihetutvāc
 ca tadanantaram ity eva labhyam | vākyāni caitāni tad yatheha
 karmajito lokaḥ kṣīyate
 evam evāmutra puṇyajito lokaḥ kṣīyate | atha ya ihātmānam
 anuvidya vrajanty eṭāṁś ca
 satyakāmāṁś teṣāṁ sarveṣu lokeṣu kāmacāro bhavatīti na sa
 punar āvartata iti sa
- 12 cānantyāya kalpata iti nirañjanaḥ paramaṁ sāmīyam upaitīti |
 idaṁ jñānam upāśrītya mama sādharmyam āgatāḥ |
 sargepi nopajāyante pralaye na vyathanti ca || iti ca

¹ K₁ omits *tasmād* (line 3) to *vyathanti ca* (line 15).

² 2 śabda] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ 3 vṛttasya] A₁DJ₁K₁P_{ed}, vṛttasya <niṣpannasya> J₂, vṛttasya <gatasya niṣpannasya> V₁ • hetubhāve] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, hetubhāve A₁ 5 tatkrāmataḥ] A₁DJ₁V₁P_{ed}, tat<svādhyāya>krāmataḥ J₂ • samanantaram] J₂P_{ed}, samanantara A₁DJ₁V₁ • prāptabrahmakāṇḍe tūttaramīmāṁsayā nirṇeya] A₁DJ₂V₁P_{ed}, prāptabrahmakāṇḍottaramīmāṁsānirṇeya J₁ 6 samyagarthe] DJ₁J₂P_{ed}, samyagarthe A₁V₁ • dhītacarād] A₁J₂V₁P_{ed}, dhītacarā J₁ • yat] A₁J₁J₂V₁, —<yat> D • anusamhītarthāt kutaḥ kutaścid] J₂, anusamhītarthāt kutaścid DP_{ed}, anusamdhītarthāt kutaḥ kutaścid A₁V₁, anusamhītarthān kutaḥ kutaścid J₁ 7 nirṇaya] DJ₁J₂P_{ed}, nirṇeya A₁V₁ 8 avaśyāpekṣatvād] J₂, avaśyāpekṣatvād DP_{ed}, avaśyāpikṣatvād A₁, atasyāpekṣatvād J₁, āvaśyāpekṣatvād V₁ • sahāyatvāt] DJ₁J₂V₁P_{ed}, sayāhāyatvāt A₁ 9 śāntyādī] DJ₁P_{ed}, śāntādi A₁, śānt<y>ādi J₂, śāntīyādi V₁ • lakṣaṇa] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, lakṣaṇam D • ity eva labhyam] DJ₂V₁P_{ed}, ity eva labhya A₁, i<tye>va labhyam J₁ 10 kṣīyate evam] A₁DJ₂V₁P_{ed}, kṣī eva J₁ 11 vrajanty] A₁DJ₂V₁P_{ed}, vrajant J₁ • teṣāṁ] DJ₁J₂P_{ed}, teṣu A₁V₁ 12 paramam] DJ₁J₂V₁P_{ed}, param A₁ 13 iti] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, om. D 14 jñānam upāśrītya] J₁J₂P_{ed}, jñānam mapāśrītya A₁, jñānam apāśrītya DV₁ • mama] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, mana D 15 iti ca] A₁DJ₂V₁, iti J₁P_{ed}

³ 2 atha ... hetubhāve, Śrībhāṣya 1.1.1 p. 2 10 tad... bhavati, Chāndogya 8.1.6 12 na ... āvartate, (?) • sa cānantyāya kalpate, Śvetāśvatara 5.9 • nirañjanaḥ ... upaiti, Muṇḍaka 3.1.3 14 idaṁ ... ca, Gītā 14.2

- ^{1,2,3}tad etad ubhayaṃ vivṛtaṃ śrīrāmānujaśārīrake
 mīmāṃsāpūrvabhāgañjātasya
 karmaṇopāsthiraḥphalavāt taduparitanabhāgāvaseyasya
 brahmañjānasya
 anantākṣayaphalavāc ca | pūrvavṛttāt karmajñānād anantaraṃ
 tata eva hetor brahma
- 4 jñātavyam ity uktam bhavati | tad āha sarvādivṛttikāro bhagavān
 baudhāyanaḥ vṛttāt
 karmādhigamād anantaraṃ brahma vividiṣetīti | etad eva
 puraṅjanopākhyāne ca
 dakṣiṇāvāmakaṛṇayoḥ piṭṛhūdevahūśabdaniruktau vyaktam asti |
 tad evaṃ samyak
 karmakāṇḍajñānānantaraṃ brahmakāṇḍagateṣu keṣucid vākyeṣu
 svargādyānandasya
- 8 vastuvicāreṇa duḥkharūpatvavyabhicārisattākatvajñānapūrvakaṃ
 brahmaṇas tv
 avyabhicāriparamānandatvena satyatvajñānam eva
 brahmajijñāsāyāṃ hetur iti | athāta ity
 asyārthe labdhe tannirgalitārtham evāha satyam iti |
 sarvasattādatra vyabhicārisattākam ity
 arthaḥ | param ity anenānvayāt satyaṃ jñānam anantaṃ
 brahmety atra śrutau ca brahmety
- 12 anena | tad evam anyasya tadicchādḥīnasattākatvena
 vyabhicārisattākatvam āyāti | tad
 evam atra tad etad avadhi vyabhicārisattākam eva dhyātavanto
 vayam idānīm tv
 avyabhicārisattākam dhyāyemeti bhāvaḥ | atha paratvam eva
 vyanakti dhāmneti |
 dhāmasābdenātra prabhāva ucyate prakāśo vā |
 ḡhadehatviṭprabhāvā dhāmānīty

¹ After “vyaktam asti” on line 6, K₁ inserts the following:

tad evam <saṃ>pratisaṃkalpyamānām yad upāsanām tat phalabhūtasya
bhagavataḥ paramārthatvāt mukhyavṛttasatyapadarthatvena
kṛtacakarmātmopāsanaḥphalabhūtasya svargāder vyāvahārikasatyatvābhivyaktyā
naśvaratvam vyañjayan karmaṇaḥ pūrvavṛttatvam alpāsthiraḥphalatvādilakṣaṇata
(*end of folio*).

The next folio is missing. For a likely continuation of this passage, see similar passage found in J₁ (next page, footnote 1). K₁ resumes three pages later.

² 1 śrīrāmānuja] DJ₁J₂K₁, rāmānuja A₁V₁P_{ed} • mīmāṃsā] A₁J₁J₂K₁V₁, mīmāsā D • bhāgajñātasya] DJ₁K₁V₁P_{ed}, bhāvagajñātasya A₁, bhāgajñātasya <karmajñānam> J₂ 2 phalatvāt] J₁K₁ phalatvam A₁DJ₂V₁P_{ed}, • jñānasya] J₁K₁, jñānasya tu A₁DJ₂V₁P_{ed} 3 anantākṣayaphalatvāc ca] J₁K₁, anantākṣayaphalatvam śrūyate DJ₂P_{ed}, anantaphalatvam śrūyate A₁V₁, • pūrvavṛttāt] J₁K₁, ataḥ pūrvavṛttantāt A₁V₁P_{ed}, ataḥ pūrvam vṛttāt J₂, tataḥ pūrvavṛttāt D • jñānād anantaram tata eva hetor] J₁, jñānād ana<ntara>ntata eva hetor K₁, jñānād anantaram DJ₂P_{ed}, jñānānantaram A₁V₁ 4 bhavati] A₁DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, bhavati P_{ga} • sarvādivṛttī] DJ₁J₂K₁P_{ed}, sarvādivṛtti A₁V₁ • vṛttāt] A₁DK₁V₁P_{ed}, vṛttāt <pūrvoktāt> J₁, vṛttāt <????> J₂ 5 vividiṣeti] DJ₁J₂K₁P_{ed}, vividiṣati A₁V₁ • iti] A₁J₁J₂K₁V₁, om. D 6 dakṣiṇāvāma] A₁DJ₂K₁V₁P_{ed}, dakṣiṇāvāmayoḥ J₁ • śabdāniruktau] DJ₁J₂K₁P_{ed}, niruktau A₁V₁ 7 keṣucid vākyeṣu] J₁J₂V₁P_{ed}, cid vākyeṣu A₁, keṣu D 8 sattākatva] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, sattātva D 9 parama] J₁, paramatama A₁DJ₂V₁, paramatvam P_{ja}, paratama P_{ed} • eva] A₁DJ₁V₁P_{ed}, e J₂ 10 asyārthe labdhe] J₁J₂V₁P_{ed}, asyārthe ladhve A₁, asyārthalabdhe D • sarvasattādātra vyabhicāri] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, sarvasattvādātra<hya>vyabhicāri D, sarvasattādāv avyabhicāri P_{ed}, sarvasattvād atrāvyabhicāri P_{ga}, sarvatrāvyabhicāri P_{gha} 11 ity anena] DJ₁J₂V₁P_{ed}, ityameva A₁ 12 anyasya] A₁DJ₁P_{ed}, anyasya <karmaṇaḥ> J₂V₁ • icchā] DP_{ed}, ichā A₁J₁J₂V₁ • āyāti] DJ₁J₂V₁P_{ed}, āyāti A₁ • tad evam atra] A₁DJ₂V₁P_{ed}, om. J₁ 13 dhyātavanto] A₁DJ₂V₁P_{ed}, dhyāyanto J₁ • vāyam] DJ₁J₂V₁P_{ed}, vāyam A₁ 15 dhāmasābdenātra] J₁, atha dhāmasābdena A₁V₁, atra dhāmasābdena DJ₂P_{ed} • grha] A₁DJ₂V₁P_{ed}, geḥa J₁

³ 1 mīmāṃsā . . . vividiṣeti (*line 5*), Śrībhāṣya 1.1.1 p. 4 6 piṭṛhū *and* devahū, Bhāgavata 4.25.50–51 11 satyam . . . brahma, Taittirīya 2.1.2 15 grha . . . dhāmāni, Amarakośa 3.3.124

- 1,2,3 amarādinānārthavargāt | na tu svarūpam | tathā
 kuhakaśabdenātra pratāraṇakṛd ucyate |
 tac ca jīvasvarūpāvaraṇavikṣepakāritvādinā māyāvaiabhavam eva |
 tataś ca svena dhāmnā
 svaprabhāvarūpayā svaprakāśarūpayā vā śaktyā sadā nityam eva
 nirastaṁ kuhakaṁ
- 4 māyāvaiabhavaṁ yasmāt tam | tad uktaṁ māyāṁ vyudasya
 cicchaktyeti | tasyā api śakter
 āgantukatvena svenety asya vaiarthyaṁ syāt | svasvarūpeṇety
 eva vyākhyāne tu svenety
 anenaiva caritārthatā syāt | yathā kathañcit tathā vyākhyānepi
 kuhakanirasanalakṣaṇā
 śaktir evāpadyate | sā ca sādhakatamatā rūpayā tṛtīyayā vyakteti |
 etena
- 8 māyātkāryavilakṣaṇaṁ yad vastu tat tasya svarūpam iti
 svarūpalakṣaṇam api gamyam |
 tac ca satyaṁ jñānam anantaṁ brahmeti vijñānam ānandaṁ
 brahmeti | śrutiprasiddham
 eva | etac chrutilakṣakam eva ca satyam iti vinyastam | tad evaṁ
 svarūpaśaktiś ca sāksād
 evopakrāntā ataḥ sutarāṁ evāsyā bhagavattvaṁ spaṣṭam | atha
 mukhye satyatve yuktīm
- 12 darśayati yatreṭi | brahmatvāt sarvatra sthite vāsudeve bhagavati
 yasmin sthitas trayāṇāṁ
 guṇānāṁ bhūtendriyadevatātmako yasyaiveśitūḥ sargopy ayam
 amṛṣā śuktyādau
 rajatādīkam ivāropito na bhavati | kintu yato vā imānīti
 śrutiprasiddhe brahmaṇi yatra
 sarvadā sthitatvāt saṁjñāmūrtikṣiptis tu trivṛtkurvata upadeśād iti
 nyāyena yad

¹ J₁ has the following reading, starting line 2.

...māyāvaibhavam eva | tad uktaṁ māyāṁ vyudasya cicchaktyeti (tasyā
 api ... gamyam) tad evaṁ saṁpratisaṁkalpyamānāṁ yan nididhyāsanāṁ tat
 phalabhūtasya bhagavataḥ paramārthatvān mukhyavṛttasatyapadārthatvena
 kṛtacakarmātmopāsanāphalabhūtasya svargāder vyāvahārikasatyatvābhivyaktyā
 naśvaratvaṁ vyañjayan karmaṇaḥ pūrvavṛttatvam alpāsthiraḥalatvādīlakṣaṇa-
 tadyāthārthyaññānasya ca hetutvaṁ kroḍhikaroti mukhyaṁ satyatvam eva vyanakti
 svena dhāmnā svarūpaśaktyā sadā nityam eva nirastaṁ kuhakaṁ māyāvaibhavam
 yasmāt taṁ | *It then continues with tasyā api (for a second time), with a few
 differences from the first instance.*

In summary, J₁ omits the text from *eva tataś* (line 2) to *yasmāt taṁ* (line 4), and repeats the text from *tasyā api* (line 4) to *api gamyam* (line 8), placing the first instance within parentheses. Between the repetitions, it inserts the paragraph given above.

In order to distinguish the readings of the two instances in the apparatus below, (J₁) will signify the reading of the first instance.

² 1 nānārthavargāt] DJ₁J₂V₁P_{ed}, nānārthavargāt A₁ 2 vikṣepakāritvādīnā] A₁DJ₁V₁P_{ed},
 vikṣepakādītvādīnā J₁ • svena] DJ₁J₂V₁P_{ed}, śvenā A₁ 3 nirastaṁ] A₁DV₁P_{ed}, nirasta J₂ 4 tam]
 A₁DV₁P_{ed}, om. J₂ 5 āgantukatvena] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, āgantukatve (J₁) • eva] A₁D(J₁)J₂V₁P_{ja},
 eveti J₁, evaṁ P_{ed} 6 caritārthatā] D(J₁)J₁J₂P_{ed}, caritārthatā A₁, caritārthatā V₁ (*post corr.*) •
 nirasana] A₁D(J₁)J₂V₁P_{ed}, nirasanaṭva J₁ • lakṣaṇā] A₁D(J₁)J₁V₁P_{ed}, lakṣaṇa J₂ 7 sā ... vyakteti
 om. J₁ • sādhatamatā] A₁D(J₁)J₂V₁P_{na}P_{ja}, om. J₁, sādhatatama P_{ed} • rūpayā] A₁J₂V₁P_{ed}, rūpā
 D(J₁)P_{na}P_{ja}, om. J₁ • ṛtīyayā] D(J₁)J₂V₁P_{ed}, ṛtīyayā A₁, om. J₁ 8 vijñānam ... śruti om. J₁ 9
 ānandaṁ] DJ₂P_{ed}, ānanda A₁V₁ 11 upakrāntā atah] DJ₁J₂V₁, upakrānto atah A₁, upakrāntā
 tataḥ P_{ed} • mukhye] J₁P_{ed}, om. A₁DJ₂, <mukhye> V₁ 12 brahmatvāt ... bhagavati om. J₁ •
 sthitas] J₂P_{ed}, sthita A₁DV₁, sthitaṁ J₁ 13 ātmako yasyaiveśiṭuḥ sargopy ayam] A₁DJ₂V₁P_{ed},
 ātmakajagat sargoyam J₁ 14 kintu ... satya eva (*next page, line 1*) om. J₁ • brahmaṇi]
 DJ₂V₁P_{ed}, braṇi A₁

³ 4 māyāṁ ... chaktyā, Bhāgavata 1.7.23 9 satyaṁ ... brahma, Taittirīya 2.1.2 • vijñānam
 ānandaṁ brahma, Bṛhadāraṇyaka 3.9.28 14 yato vā imāni, Taittirīya 3.1.1 15 saṁjñā
 ... upadeśāt, Brahmasūtra 2.4.20

- ^{1,2,3}ekakartṛkatvāc ca satya eva | tatra dr̥ṣṭāntenāpy amṛṣātvaṁ
 sādhayati teja-ādīnām
 vinimayaḥ parasparāśvayatyayaḥ parasparasminn
 am̐senāvasthītir ity arthaḥ | sa yathā
 mṛṣā na bhavati kintu yathaiveśvaranirmāṇam tathety arthaḥ |
 imās tisro devatās trivṛd
- 4 ekaikā bhavati | yad agne rohitam rūpaṁ tejasas tadrūpaṁ yac
 chuklam tad apām yat
 kṛṣṇam tad annasyeti śruteḥ | tad evam arthasyāśya śrutimūlatvāt
 kalpanāmūlas tv
 anyārthaḥ svata eva parāstaḥ | tatra ca sāmānyatayā nirdiṣṭānām
 teja-ādīnām viśeṣatve
 saṅkramaṇam na śābdikānām hṛdayamadhyārohati | yadi ca tad
 evāmamsyata tadā
- 8 vāryādīni mar̐cikādiṣu yathety evāvakṣyata | kiṁ ca tanmate
 brahmatas trisargasya
 mukhyaṁ janma nāsti kintvāropa eva janmety ucyate | sa punar
 bhramād eva bhavati |
 bhramas ca sādṛśyāvalambī | sādṛśyam tu kālabhedenobhayaṁ
 evādhiṣṭhānam karoti |
 rajatepi śuktibhramasambhavāt | na caikātmakam
 bhramādhiṣṭhānam bahvātmakam tu
- 12 bhramakalpitam ity asti niyamo mitho militeṣu
 vidūravartidhūmaparvatavṛkṣeṣv
 akhaṇḍameghabhramasambhavāt | tad evam prakṛtepy anādīta
 eva trisargaḥ pratyakṣam
 pratīyate | brahma ca cinmātratayā svata eva sphurad asti |
 tasmād anādyajñānākṛāntasya
 jīvasya yathā sadrūpatāsādṛśyena brahmaṇi

¹ J₁ skips from *bhavati* (line 4) to *ayam abhiprāyaḥ* (next page, line 4). It cites the passage *yad agne . . . annasya* before *imās tisro . . .*

² 1 ekakartṛkatvāc] A₁J₂V₁P_{ed}, ekakartṛtvāc D • dr̥ṣṭāntenāpy amṛṣātvaṁ sādhayati] DJ₂P_{ed}, amṛṣātre dr̥ṣṭāntenāpy amṛṣyatvaṁ sādhayati A₁, <amṛṣātre> dr̥ṣṭāntenāpy amṛṣātvaṁ sādhayati V₁, amṛṣātre dr̥ṣṭāntaḥ J₁ • ādīnām] DJ₁V₁P_{ed}, ādīnām A₁ 2 paraspara] DJ₁J₂P_{ed}, parasparaspara A₁V₁ • ity arthaḥ] DJ₁P_{ed}, om. A₁V₁, iti <arthaḥ> J₂ 3 kintu yathaiveśvaranirmāṇam tathety arthaḥ] A₁DJ₂V₁P_{ed}, tathā ca ?atiḥ J₁ • imās] A₁J₁V₁P_{ed}, hantemās DJ₂ • tisro] DJ₁J₂V₁ (*post corr.*) P_{ed}, triyo A₁V₁ (*ante corr.*) 4 bhavati] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, bhavati <agner ity asya sarvarūpeṇa sahānvayaḥ> D • agne] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, agre<gne> D • yac] A₁DJ₂V₁P_{ed}, yataḥ J₁ 5 tad annasya] A₁DJ₁J₂V₁, tat pṛthivyāḥ tad annasya P_{ed} • iti] A₁J₁V₁P_{ed}, ity ādi D, i<tyā>di J₂ 6 anyārthaḥ] A₁J₂V₁, anyorthaḥ DP_{ed} • nirdiṣṭānām] DJ₂V₁P_{ed}, nirdiṣṭānām A₁ 8 avakṣyata] A₁J₂V₁P_{ed}, avakṣyate D • kiṁ ca] A₁J₂V₁P_{ed}, kintu D 11 sambhavāt] A₁J₂V₁P_{ed}, <sa>mbhavāt D 13 evam] DV₁P_{ed}, eva A₁, evam <māyāprakarāṇe> J₂ 14 trisargaḥ] DJ₂P_{ed}, trisarga A₁, trisargaḥ trisarga V₁ • cinmātratayā] DJ₂V₁P_{ed}, cinmātrayā A₁ • sphurad asti] DA₁J₂V₁P_{ed}, sphurati P_{gha}

³ 3 imās . . . bhavati, Chāndogya 6.3.4 4 yad agne . . . annasya, Chāndogya 6.4.1

- 1,2,3 trisargabhramaḥ syāt tathā trisargepi brahmabhramaḥ katham na
 kadācit syāt | tataś ca
 brahmaṇa evādhiṣṭhānatvam ity anirṇaye sarvanāśaprasaṅgaḥ |
 āropakatvaṁ tu jaḍasyeva
 cinmātrasyāpi na sambhavati | brahma ca cinmātram eva tanmatam iti |
 tataś ca śrūtimūla
- 4 eva vyākhyāne siddhe soyam abhiprāyaḥ | yatra hi yan nāsti kintv
 anyatraiva dṛṣyate
 tatraiva tadāropaḥ siddhaḥ | tataś ca vastutas tadayogāt tatra tatsattayā
 tatsattā kartum na
 śakyata eva | trisargasya tu tacchaktiviśiṣṭād bhagavato mukhyavṛtṭyaiva
 jātatvena
 śrutatvāt tadvyatirekeṇa vyatirekāt tatraiva sarvātmake sosti | tatas
 tasmin na cāropitaś ca |
- 8 āropas tu tathāpi dhāmnety ādirītyaivācintyaśaktivāt tena
 līptavābhāvepi tacchaṅkārūpa
 eva | tathā ca ekadeśasthitasyāgner jyotsnā vistārīṇi yathety anusāreṇa
 tatsattayā tatsattā
 bhavati | tato bhagavato mukhyaṁ satyatvaṁ trisargasya na mṛṣātvam
 iti | tathā ca śrūtiḥ
 satyasya satyam iti tathā prāṇā vai satyaṁ teṣāṁ eṣa satyam iti |
 prāṇaśabdoditānām
- 12 sthūlasūkṣmabhūtānām vyavahārataḥ satyatvenādhiḡatānām
 mūlakāraṇabhūtam
 paramasatyaṁ bhagavantaṁ darśayati | atha tam eva taṣṭhalakṣaṇena
 ca tathā vyañjayan
 viśādārthatayā brahmasūtrāṇām eva vivṛtir iyaṁ saṁhiteti bibodhayiṣayā
 ca tadanantaram
 sūtram eva prathamam anuvadati janmādy asya yata iti |

¹ J₁ has the following reading for *tacchakti* (line 6) . . . *tatraiva* (line 7):
tacchaktiviśiṣṭābhagavadvyatirekeṇāntyantābhāvāt tatraiva . . .

K₁ resumes with *vyatirekeṇāntyantābhāvāt tatraiva*, which seems to be the same alternative reading found
 in J₁ for *tacchakti* (line 6) . . . *tatraiva* (line 7).

² 4 abhiprāyaḥ] A₁DJ₂V₁P_{ed}, bhāvaḥ J₁ • yan] DJ₁J₂P_{ed}, om. A₁V₁ 5 āropaḥ] J₁J₂V₁P_{ed}, āropa A₁ • tad ayogāt]
 A₁DJ₁P_{ed}, tad ayogāt <rajatatvāyogāt> V₁, tu tad ayogāt P_{ga} • tatra] A₁DJ₁J₂P_{ed}, tatra <śuktau> V₁ •
 tatsattayā] A₁DJ₁J₂P_{ed}, tatsattayā <śuktisattayā> V₁ • tatsattā] A₁DJ₁J₂P_{ed}, tatsattā <rajatasattā> V₁ 6
 tacchakti] A₁DJ₁J₂P_{ed}, tacchakti <trisargaka?> V₁ 7 na] A₁DJ₂V₁P_{ed}, nāśav J₁K₁ 8 tathāpi] A₁DJ₁V₁P_{ed},
 tena paramēśvarasya J₁K₁ • rītyaiva] DJ₁J₂K₁P_{ed}, rītyeva A₁V₁ • tena] A₁DP_{ed}, tena <trisargeṇa> V₁, tena
 <tena trisargeṇa> J₂, om. J₁K₁ • tacchaṅkārūpa] A₁DV₁P_{ed}, tatpratrayarūpa J₁K₁, tacchaṅkārūpa
 <līptatvaśāṅkārūpa> J₂ 9 ekadeśasthitasyāgner jyotsnā vistārīṇi yathety anusāreṇa] A₁DJ₁V₁P_{ed},
 dīpatājjyotsnāvistāravat J₁K₁ 10 bhagavato] A₁DJ₂V₁P_{ed}, paramēśvarasya J₁K₁ • trisargasya] A₁J₁J₂K₁V₁,
 trisargasya ca DP_{ed} • mṛṣātvam] A₁DJ₁K₁V₁ (post corr.), mīhyātvam J₂V₁ (ante corr.) P_{ed} 11 tathā]
 A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. D • eṣa] J₁J₂K₁, eva A₁DV₁P_{ed} 12 sthūlasūkṣmabhūtānām] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. A₁ •
 vyavahārataḥ] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, vyavahārataś ca K₁ • bhūtam] A₁DJ₁K₁V₁P_{ed}, bhūta J₂ 13 bhagavantaṁ]
 A₁DJ₂V₁P_{ed}, paramēśvaram J₁K₁ • darśayatī] J₁K₁, darśayatīti A₁DJ₂V₁P_{ed} • ca tathā] A₁J₂V₁P_{ed}, tathā D,
 om. J₁K₁ • vyañjayan] A₁J₂V₁, vyañjayan prathamam DJ₁K₁P_{ed} 14 vivṛtir] DJ₁J₂K₁V₁ (post corr.) P_{ed},
 vivṛtir A₁V₁ (ante corr.) 15 prathamam] A₁DJ₂V₁P_{ed}, om. J₁K₁

³ 9 ekadeśa . . . yathā, Viṣṇu 1.22.54 11 satyasya . . . eva satyam, Bṛhadāraṇyaka 2.1.20 15 janmādy asya
 yataḥ, Brahmasūtra 1.1.2

- ^{1,2}janmādīti sr̥ṣṭisthitipralayam | tadguṇasamvijñāno bahuvrīhiḥ |
 asya viśvasya
 brahmādistambaparyantānekakartṛbhoktṛsamyuktasya
 pratiniyatadeśakālanimittakriyāphalāśrayasya manasāpy
 4 acintyavividhacaracanārūpasya yato yasmād acintyaśaktyā
 svayam upādānarūpāt
 kartrādirūpāc ca janmādi taṁ param dhīmahiṭy anvayaḥ | atra
 viṣayāvākyam ca bhṛgur vai
 vāruṅir varuṇam pitarā upasasāra adhīhi bhagavo brahmety
 ārabhya yato vā imāni
 bhūtāni jāyante yena jātāni jīvanti yat prayanty abhisamviśanti
 tad vijijñāsasva tad
 8 brahmeti tat tejosrjatety ādi ca | janmādikam ihopalakṣaṇam na
 tu viśeṣaṇam | tatas
 taddhyāne taṁ na praviśati | kintu śuddha eva sa dhyeya iti | kiṁ
 cātra prāg
 uktaviśeṣaṇaviśiṣṭaviśvajanmādes tādr̥śahetutvena sarvaśaktitvaṁ
 satyasaṅkalpatvaṁ
 sarvajñatvaṁ sarveśvaratvaṁ ca tasya sūcitam | yaḥ sarvajñaḥ
 sarvavid yasya jñānamayaṁ
 12 tapaḥ sarvasya vaśīty ādi śruteḥ | tathā paratvena
 niraśtākhiḥaheyaḥpratyānīkasvarūpatvaṁ
 jñānādyanatakalyāṇaguṇatvaṁ ca sūcitam | na tasya kāryam
 karaṇam ca vidyata ity ādi
 śruteḥ | ye tu nirviśeṣam vastu jijñāsyam iti vadanti tanmate
 brahmajijñāsāyam
 janmādyasya yata ity asaṅgataṁ syāt | niratīśayabr̥had br̥mhaṇam
 ceti nirvacanāt | tac ca

¹ 1 janmādīti] DJ₁J₂K₁P_{ed}, janmād iti A₁V₁ 2 paryantāneka] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, paryantam eka
 DP_{na}P_{ja} 4 acintyaśaktyā svayam upādānarūpāt kartrādirūpāc ca] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, acintya
 . . . katrādirūpāc ca D, om. K₁ 6 adhīhi] A₁J₂V₁, adhīhi bho J₁K₁P_{ed}, adhīmahi D • ity
 ārabhya] DJ₁J₂K₁P_{ed}, iti ārabhya A₁V₁ 7 jīvanti] DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. A₁V₁ • abhisamviśanti]
 A₁DJ₂V₁P_{ed}, abhiviśanti J₁K₁ • tad vijijñāsasva] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, tad vijijñāsasva <tad vijñātum
 icchasa> D 8 tat tejosrjatety ādi ca] DJ₁J₂V₁P_{ed}, tat tejosrjatoty ādi ca A₁, <tat tejosrjatety
 ādi ca> K₁ • viśeṣaṇam] A₁DJ₁K₁P_{ed}, viśeṣaṇam <viśeṣaṇam cet svarūpabhūtam bhavati> V₁ 9
 śuddha eva sa dhyeya iti] A₁J₂V₁, śuddham eva taddhyeyam iti DJ₁P_{ed}, śuddham eva dhyeyam
 ity āyāti K₁, śuddha eva dhyeya iti P_{na} • cātra] DJ₂K₁V₁, cātre A₁, ca atra J₁P_{ed} 10 janmādes
 tādr̥śa] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, janmādītādr̥śa D, janmādi K₁ 11 After sarvajñaḥ, A₁ repeats prāg . . .
 hetutvena (line 10). • <yaḥ . . . śruteḥ> K₁ 12 tapaḥ] A₁DJ₂V₁P_{ed}, tapaḥ yaḥ J₁ 13 guṇatvaṁ
 ca] DJ₂K₁V₁, guṇatva ca A₁, guṇatvaṁ P_{ed} • <na . . . śruteḥ> K₁ 14 jijñāsyam] A₁DJ₁J₂V₁P_{ed},
 jijñāsyam K₁ 15 yata] DJ₁J₂K₁P_{ed}, yatonvayād A₁V₁ • br̥had] J₁K₁P_{ed}, br̥hat A₁DJ₂V₁
² 1 janmādi . . . asya, Śrībhāṣya 1.1.2 p. 272 4 acintyavividhacaracanā, Śrībhāṣya 1.1.2 p. 272 6
 bhṛgur . . . tad brahma, Taittirīya 3.1.1 8 tat tejosrjata, Chāndogya 6.2.3 11 yaḥ . . . tapaḥ,
 Muṇḍaka 1.1.9 12 sarvasya vaśī, Bṛhadāraṇyaka 4.4.22 • akhila . . . guṇa, Śrībhāṣya 1.1.2
 p. 272–73 13 na . . . vidyate, Śvetāśvatara 6.8 14 ye tu . . . tucchataiva syāt (next page, line 8),
 Śrībhāṣya 1.1.2 p. 283–84

- 1,2brahma jagajjanmādikāraṇam iti vacanāc ca | evam uttareṣv api
 sūtreṣu
 sūtrodāhṛtaśrutigaṇe cekṣaṇādyanvayadarśanāt sūtrāṇi
 sūtrodāhṛtaśrutayaś ca na tatra
 pramāṇam | tarkaś ca
 śādhadharmāvyaahicārisādhanadharmānvitavastuviṣayatvān na
 4 nirviṣeṣavastuni pramāṇam | jagajjanmādidbhramo yatas tad
 brahmeti svotprekṣāpakṣe ca
 na nirviṣeṣavastusiddhiḥ | bhramamūlam ajñānam ajñānasākṣi
 brahmety upagamāt |
 sāksitvaṁ hi prakāśaikarasatayocyate | prakāśatvaṁ tu jaḍād
 vyāvartakaṁ svasya parasya
 ca vyavahārayogyatāpādanasvabhāvena bhavati | tathā sati
 saviṣeṣatvaṁ tadabhāve
 8 prakāśataiva na syāt | tucchataiva syāt | kim ca tejovārimṛdām ity
 anenaiva teṣām
 vivakṣitam setsyatīti janmādyasya yata ity aprayojakaṁ syāt | atas
 tadviṣeṣavattve labdhe sa
 ca viṣeṣaḥ śaktirūpa eva | śaktiś cāntarāṅgā bahiraṅgā taṭasthā
 ceti tridhā darśitā | tatra
 vikārātmakeṣu jagajjanmādiṣu sāksāddhetutā bahiraṅgāyā eva
 syād iti sā mayākhyā
 12 copakrāntā | taṭasthā ca vyaṁ dhīmahīty anena | atha yadyapi
 bhagavatomśāt
 tadupādānabhūtaprakṛtyākhyasaktivīṣiṣṭāt puruṣād evāsyā
 janmādi tathāpi bhagavaty eva
 taddhetutā paryavasyati | samudraikadeśe yasya janmādi tasya
 samudra eva janmādīti |
 tathoktam

¹ 2 sūtrodāhṛta] A₁J₂K₁V₁P_{ed}, sūtrodāharaṇa D • cekṣaṇa] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, cakṣaṇa A₁ • tatra] DJ₁J₂K₁P_{ed}, atra A₁, atra <nirviṣeṣe> V₁ 4 bhramo] D (post. corr.) A₁V₁P_{ed}, bhramā D (ante corr.) J₁J₂K₁ • svotprekṣāpakṣe] J₁J₂K₁P_{ed}, sotprekṣāpakṣe A₁, sotprekṣāpakṣe DV₁ 5 ajñānam ajñānasākṣi] A₁J₂V₁P_{ed}, ajñānam sāksī J₁, ajñānasākṣi DK₁ • brahmety upagamāt] A₁DJ₁K₁V₁P_{ed}, brahmeti upagamāt J₂ 6 prakāśatvaṁ] A₁DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, prakāśa<ka>tvam J₂ • jaḍād] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, jaḍādi D 7 ca] J₁J₂P_{ed}, om. A₁DK₁V₁ • yogyatāpādāna] DJ₁J₂K₁, yogyatāpādāna A₁V₁P_{ed} • svabhāvena] A₁DJ₁K₁V₁P_{ed}, sva<rūpeṇa> J₂ • tadabhāve] A₁J₁J₂K₁P_{ed}, tad<tasya viṣeṣasya>abhāve D, tadabhāve <saviṣeṣatvāve> V₁ 8 na] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, <na> D • tucchataiva syāt] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. A₁, <tucchataiva syāt> D • <kim ca . . . syāt (line 9)> K₁ • teṣām] A₁J₁J₂V₁P_{ed}, teṣām <viṣeṣāṇām> D 9 tad] A₁DV₁P_{ed}, tattad J₁J₂K₁ 13 ākhyā] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, ākhyā D • 14 hetutā] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, hetuhatā* A₁ 15 tathoktam] A₁DJ₁K₁V₁P_{ed}

² 8 tucchataiva syāt (end of quote which begins on previous page, line 14), Śrībhāṣya 1.1.2 p. 283–84

- ^{1,2}prakṛtir hy asyopādānam ādhāraḥ puruṣaḥ paraḥ |
 satobhivyañjakaḥ kālo brahma tat tritayaṁ tv aham || iti |
 tasya ca bhagavato janmādyasya yata ity anenāpi mūrtatvam eva
 lakṣyate | yato mūrtasya
- 4 jagato mūrtīśakter nidhānarūpatādr̥śānantaparaśaktīnām
 nidhānarūposāv ity ākṣīpyate |
 tasya paramakāraṇatvāṅgīkārāt | na ca tasya mūrtatve saty
 anyato janmāpatet
 anavasthāpatter ekasyaivāditvenāṅgīkārāt sāṅkhyānām
 avyaktasyeva |
 sa kāraṇam karanādhipādhipo
- 8 na cāsyā kaścijjanitā na cādhipaḥ |
 iti śrutiniṣedhāt | anādisiddhāprākṛtasvābhāvikamūrtitvena tasya
 tatprasiddheś ca | tad
 evam mūrtatve siddhe sa ca mūrto
 viṣṇunārāyaṇādīsākṣādrūpakaḥ śrībhagavān eva
 nānyaḥ | tathā ca dānadharme
- 12 yataḥ sarvāṇi bhūtāni bhavanty ādiyugāgame |
 yasmimś ca pralayaṁ yānti punar eva yugakṣaye ||
 ity ādikam tatpratipādakasahasranāmādau tatraiva tu yathoktam
 anirdeśyavapuḥ śrīmān
 iti | evam ca skānde

¹ 1 hy asyo| J₁P_{ed}, ya_syo A₁V₁, yasyo DJ₂K₁ • upādānam ādhāraḥ| A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed}, upādāna<m
 ā>dh<ā>raḥ D 2 tv aham| A₁DK₁P_{ed}, tv aham J₁, tv a<ha>am J₂V₁ 3 yata| DJ₁J₂K₁P_{ed},
 yatonvayād A₁V₁ • lakṣyate| A₁DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, labhyate P_{gha} • yato| A₁DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ 4
 mūrtīśakter| A₁DJ₁J₂P_{ed}, mūrte<śakte>r K₁, mūrtīśakter <mūrtyupādakaśakteḥ> V₁ •
 <rūpatādr̥śa . . . nidhāna> J₁ (eyeskip) 5 kāraṇatvāṅgīkārāt| DJ₁J₂K₁P_{ed}, kāraṇatvāṅgīkārāt
 A₁V₁ • saty anyato| A₁DJ₂V₁P_{ed}, sati anyato J₁, saty a<nya>to K₂ 6 evāditvena| A₁DJ₁J₂K₁P_{ed},
 evā<nā>ditvena V₁ • <sāṅkhyānām avyaktasyeva> K₁ • sāṅkhyānām| A₁J₁J₂K₁P_{ed},
 sāṅkhyānām D 7 karanā| DJ₁K₁P_{ed}, karanā A₁V₁, kaṛaṇa J₂ 8 cāsyā| J₁J₂K₁P_{ed}, vāsyā
 A₁V₁ 9 niṣedhāt| A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, niṣedhāt <anyato janmābhāvaḥ> V₁ • tatprasiddheś|
 A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, tat <śrutau> prasiddheś V₁ 10 viṣṇu| DJ₁J₂K₁P_{ed}, viṣṇur A₁V₁ 11 tathā ca|
 A₁DJ₁J₂V₁, tathā ca mahābhārate K₁, tathā ca dānadharme P_{ed} 14 <tatraiva . . . śrīmān>
 K₁ 15 iti| A₁DJ₂V₁P_{ed}, ity ādi J₁, <iti> K₁ • evam ca| A₁DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, ata eva P_{gha}

² prakṛtir . . . tv aham, Bhāgavata 11.24.19 7 sa . . . cādhipaḥ, Śvetāsvatara 9.9 12
 yataḥ . . . yugakṣaye, Mahābhārate (Anuśāsanaparva) 13.135.11, quoted in Bhāvārthadīpikā
 1.1.1 (Śrīdhara Svāmī attributes it simply to the smṛti.) 14 anirdeśyavapuḥ śrīmān,
 Viṣṇusahasranāmastotra 19

- 1,2 sraṣṭā pātā ca saṁhartā sa eko harir īśvaraḥ |
sraṣṭṛtvādikam anyeṣāṁ dāruyoṣāvad ucyate ||
ekadeśakriyāvattvān na tu sarvātmaneritam |
4 sṛṣṭyādikam samastaṁ tu viṣṇor eva param bhavet || iti |
mahopaniṣadi ca sa brahmaṇā sṛjati sa rudreṇa vilāpayatīty
ādīkam | ata eva vivṛtaṁ
nimittamātram īśasya viśvasarganirodhayoḥ |
hiraṇyagarbhaḥ śarvaś ca kālasyārūpiṇas tava || iti |
8 tava yo rūparahitaḥ kālaḥ kālaśaktis tasya nimittamātram iti
vyadhikaraṇa eva ṣaṣṭhī |
tathādyovatāraḥ puruṣaḥ parasyety ādi | yadamśatosya
sthitijanmanāśā ity ādi ca | tad
evam atrāpi tathāvidhamūrtir bhagavān evopakrāntaḥ | atha
taṣṭhalakṣaṇena param
nirdhārya tad eva lakṣaṇam brahmasūtre śāstrayonitvāt tat tu
samanvayād ity
12 etatsūtradvayena sthāpitam asti | tatra pūrvasūtrasyārthaḥ | kuto
brahmaṇo
jagajjanmādidhetutvam tatrāha śāstraṁ yonir jñānakāraṇam yasya
tattvāt | yato vā imānīty
ādiśāstrapramāṇakatvād iti | nātra darśanāntaravat
tarkapramāṇakatvam |
tarkāpratiṣṭhānād atyantātīndriyatvena
pratyakṣādīpramāṇaviṣayatvād brahmaṇas ceti

¹ 1 eko] DJ₁J₂K₁P_{ed}, eka A₁, ekaḥ V₁ 2 sraṣṭṛtvādikam] J₁J₁K₁V₁P_{ed}, sraṣṭṛtvādikam A₁,
sṛṣṭṛtvādikam D 3 eka] A₁DJ₂K₁V₁P_{ed}, eka <bahiraṅgākāryam> J₁ 4 tu] A₁J₁J₂K₁V₁P_{ed},
<hi> D 5 vilāpayatīty] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, vilāpayatīty A₁ 6 nimittamātram] J₁K₁P_{ed}, nimitam
param A₁, nimitam <mātram> param V₁, nimitam param DJ₂P_{jha} 7 śarvaś] K₁P_{ed}, sarvaś
A₁V₁, sarvaś (with some mark of correction over the "sa") D, <śarva>ś J₁, ?arvaś J₂ 8 tava]
A₁J₂K₁V₁P_{ed}, tatra J₁ • mātram] A₁DJ₂K₁V₁P_{ed}, mātravm J₁ • ṣaṣṭhī] DJ₁K₁P_{ed}, ṣaṣṭhyau
A₁J₂V₁ 9 amśato] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, amśato A₁ • After sthitija°, A₁ repeats °va yo rūparahitaḥ
(line 8) . . . mātram iti. • nāśā] DJ₂P_{ed}, nāśa A₁J₁K₁, nāśaḥ V₁ 10 tathāvidha] A₁DJ₁K₁V₁P_{ed},
tathā tathāvidha J₂ • eva] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. K₁ • upakrāntaḥ] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, upakrāntaḥ
<viṣṇunārāyaṇādisākṣādrūpaḥ> V₁ • atha] A₁V₁, tad evam DJ₁J₂K₁P_{ed} 11 nirdhārya]
DJ₁J₂K₁P_{ed}, nidhārya A₁V₁ • lakṣaṇam] A₁DJ₁J₂K₁P_{ed}, <taṣṭha>lakṣaṇam V₁ • After
samanvayād i°, A₁ repeats ca tad (line 9) . . . tathāvidha. 13 tatrāha] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, tatrā A₁
• śāstraṁ] DJ₂K₁V₁, śā?stra A₁, śāstra J₁ • imānī] A₁DJ₁J₂K₁V₁, imāni bhūtāni P_{ed} 15
indriyatvena] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, indriyatvena A₁ • pramāṇā] DK₁, pramāṇa A₁V₁P_{ed}, pramāṇād J₁

² 1 sraṣṭā . . . bhavet (line 4), Skanda (?) 5 sa brahmaṇā . . . vilāpayati, Mahopaniṣad (?)
6 nimitta . . . arūpiṇas tava, Bhāgavata 10.71.8 9 ādyo . . . parasya, Bhāgavata 2.6.42 •
yad . . . nāśā, Bhāgavata 6.9.12 11 śāstrayonitvāt, Brahmasūtra 1.1.3 • tat tu samanvayād,
Brahmasūtra 1.1.4 13 yato . . . bhūtāni, Taittirīya 3.1.1 15 tarkāpratiṣṭhānāt, Brahmasūtra
2.1.11 • atyanta . . . brahmaṇaḥ, Śrībhāṣya 1.1.3 p. 286

- 1²bhāvaḥ | vaināśikās tv avirodhādhyāye tarkeṇaiva
 nirākariṣyante | atra tarkāpratiṣṭhānaṁ
 caivam īśvaraḥ kartā na bhavati prayojanaśūnyatvān
 muktātmatvat | tanubhuvanādikaṁ
 jīvakartṛkaṁ kāryatvāt ghaṭavat | vimativīṣayaḥ kālo na
 lokaśūnyaḥ kālatvāt
- 4 vartamānakālavad ity ādi | tad evaṁ
 darśānānugūnyeneśvarānumānaṁ
 darśānāntaraprātikūlyaparāhatam iti śāstraikapramāṇakaḥ
 parabrahmabhūtaḥ sarveśvaraḥ
 puruṣottamaḥ | śāstraṁ tu
 sakaletarapramāṇaparidṛṣṭasamastavastuvijātīyasārvajñyasatya-
 nkalpatvādimiśrānavadhikātiśayāparimitodāravicitraguṇasāgaram
- 8 nikhīlaheyaṇatvanikasvarūpam pratipādyaṭī na
 pramāṇāntarāvasitavastusādharṁyaprayuktadoṣagandhaḥ | ataeva
 svābhāvikanantanyamūrtimattvam api tasya sidhyati |
 athottarasūtrasārthaḥ |
 brahmaṇaḥ kathaṁ śāstrapramāṇakatvaṁ tatrāha tat tv iti | tu
 śabdaḥ
- 12 prasaktāśāṅkānivr̥ttiyarthaḥ | tacchāstrapramāṇakatvaṁ
 brahmaṇaḥ sambhavaty eva |
 kutaḥ samanvayāt | anvayavyatīrekābhyām upapādanam
 samanvayas tasmāt | tatrānvayaḥ
 satyaṁ jñānam anantaṁ brahmeti | ānando brahmeti ekam
 evādvitīyaṁ brahmeti | tat
 satyaṁ sa ātmeti | sad eva somyedam agra āsīt iti | brahma vā
 idam ekam evāgra āsīt iti |

¹ 1 vaināśikās] J₂P_{ed}, vaināśikās <nāstikāḥ> D, vaināśikās <baudhādayaḥ> J₁, vaināśikās <bodhādayaḥ> V₁ • <vaināśikās <baudhādayaḥ> ... nirākariṣyante> K₁ 2 tanu] D (*ante corr.*) J₂K₁V₁, nanu D (*post corr.*) P_{ed}, na tu J₁ • bhuvana] DJ₁J₂K₁P_{ed}, bhuvāna V₁ 3 viṣayaḥ] DJ₁KP_{ed}, viṣayam J₂, viṣayaḥ <vicāraspadaḥ> V₁ 4 anumānaṁ] DJ₁J₂K₁V₁, anumānam tu P_{ed} 5 prātikūlyā] DJ₁J₂V₁P_{ed}, prātigūnya K₁ • pramāṇakaḥ DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, prāmāṇikaḥ P_{ḥa} • paridṛṣṭa] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, pari<śi>ṣṭa D 6 sārvañña] J₂P_{ed}, sarvajña D, sārvañnam J₁, sārvañña K₁V₁ • satya] DJ₂K₁V₁P_{ed}, <satya> J₁ 10 sidhyati] DJ₁J₂K₁V₁, sidhyatīti P_{ed} 13 samanvayas] J₂P_{ed}, samanvayanva D, samanvayaḥ J₁K₁V₁ • K₁ and D provide the following quotations after tatrānvayaḥ, in this order: yato vā . . . , sad eva . . . , ekam eva . . . , tad aikṣata . . . , tat tejo . . . , brahma vā . . . , ātmā vā . . . , tasmād vā . . . , eko ha . . . , satyaṁ jñānam . . . , ānando brahma . . . 14 J₁, K₁, and D omit all the “iti”s in lines 14 and 15. 15 ekam] DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. V₁

² 2 īśvaraḥ . . . vartamānakālavad iti, Śrībhāṣya 1.1.3 p. 302 5 darśānānugūnyena . . . gandhaḥ (*line 9*), Śrībhāṣya 1.1.3 p. 304–05 11 tu śabdaḥ . . . samanvayāt, Śrībhāṣya 1.1.4 p. 307–08 14 satyaṁ jñānam anantaṁ brahma, Taittirīya 2.1.2 • ānando brahma, Taittirīya 3.6.1 • ekam . . . brahma, Chāndogya 6.2.1 • tat . . . ātmā, Chāndogya 6.8.7 15 sad eva somyedam agra āsīt, Chāndogya 6.2.1 • brahma . . . āsīt, Bṛhadāraṇyaka 1.4.10

- 1,2¹ātmā vā idam eka evāgra āsīt puruṣavidha iti | puruṣo ha vai
nārāyaṇa iti | eko ha vai
nārāyaṇa āsīd iti | tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti | tasmād vā
etasmād ātmana ākāśaḥ
sambhūta iti | tat tejosrjate | yato vā imāni bhūtāni jāyanta iti |
puruṣo ha vai
4 nārāyaṇokāmayata atha nārāyaṇād ajojāyata yataḥ prajāḥ sarvāṇi
bhūtāni |
nārāyaṇaḥ param brahma tattvaṁ nārāyaṇaḥ param |
ṛtaṁ satyaṁ param brahma puruṣaṁ kṛṣṇaṁ piṅgalam | ity
ādiṣu |
atha vyatirekaḥ | katham asataḥ sa jāyete | ko hy evānyāt kaḥ
prānyād yad eṣa ākāśa
8 ānando na syād iti | eko ha vai nārāyaṇa āsīn na brahmā na ca
śāṅkara ity ādiṣu | anyeṣāṁ
ca vākyānāṁ samanvayas tatraiva vakṣyate | ānandamayobhyāsād
ity ādinā | sa caivaṁ
paramānandarūpatvenaiva samanvito bhavāti tadupalabdhyai
paramapuruṣārthasiddher na prayojanaśūnyatvam api | tad evaṁ
sūtradvyārthe sthite tad
12 etad vyācāṣṭe anvayāditarataś cārtheṣv iti | artheṣu nānāvidheṣu
vedavākyārtheṣu satsu
anvayād anvayamukhena yato yasmād ekasmād asya janmādi
pratīyate tathetarato
vyatirekamukhena ca yasmād evāsyā tat pratīyate ity arthaḥ |
ataeva tasya
śrutyanvayavyatirekadarśitena paramasukharūpatvena
paramapuruṣārthatvaṁ

¹ 1 See previous page for the order of quotations given by K₁ and D. • ātmā vā idam eka eva] K₁P_{ed}, ātmaivedam D, ātmaivedam idam J₁, ātmā vā idam eka evāgra āsīd iti ātmaivedam J₂V₁ • J₁, K₁, and D omit all the “iti”s in lines 1–3. • puruṣo ha vai nārāyaṇa iti] J₂V₁P_{ed}, om. DJ₁K₁ 2 prajāyeyeti] DJ₁J₂K₁V₁, prajāyeyeti P_{ed} 3 puruṣo . . . piṅgalam (line 6)] J₂V₁P_{ed}, om. DJ₁K₁ 6 ity ādiṣu] DJ₂V₁, ity ādiḥ J₁K₁, ity ādiṣu ca P_{ed} 7 sa jāyeta] DJ₂K₁V₁P_{ed}, sañjāyeta J₁ 8 syād iti] J₂V₁, syād ity ādi D, syād J₁K₁ • eko . . . śāṅkara] J₂V₁P_{ed}, eko nārāyaṇa āsīn na brahmā na ca śāṅkara D, om. J₁K₁ • ity ādiṣu] DJ₂V₁P_{ed}, ity ādiḥ J₁ ity ādiḥ K₁ • <anyeṣāṁ . . . ity ādinā> K₁ 9 ca] J₁J₂V₁P_{ed}, om. D • caivaṁ] DJ₁K₁V₁P_{ed}, cevaṁ param J₂ 10 upalabdhyai] DJ₁K₁P_{ed}, upalabhyai J₂V₁ 11 puruṣārtha] DJ₁K₁V₁P_{ed}, param J₂ 12 ity] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. D • artheṣu] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, <artheṣu> D • nānāvidheṣu] J₂V₁, nānāvidheṣv api DJ₁K₁P_{ed} 13 tathetarato] J₂P_{ed}, tathā itaraś ca D, tathā itarataḥ J₁K₁, tathā itarato V₁ 14 evāsyai] J₂K₁V₁P_{ed}, evāsyā <janmādi> D, evāsyā ca J₁ • ity arthaḥ] DJ₂V₁P_{ed}, ity yojanā J₁K₁ 15 rūpatvena] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, rūpatve D • puruṣārthatvaṁ] V₁, puruṣārthatvaṁ ca DJ₁K₁P_{ed}, puruṣārtha<tvaṁ ca> J₂

² 1 ātmā . . . puruṣavidha, Bṛhadāraṇyaka 1.4.1 • puruṣo ha vai nārāyaṇa, Nārāyaṇopaniṣad 1 • eko . . . āsīt, Mahopaniṣad 1.1 2 tad . . . prajāyeyeti, Chāndogya 6.2.3 • tasmād . . . sambhūtaḥ, Taittirīya 2.1.3 3 tat tejosrjate, Chāndogya 6.2.3 • yato . . . jāyante, Taittirīya 3.1.1 • puruṣo . . . bhūtāni, Mahānārāyaṇopaniṣad (?) 5 nārāyaṇaḥ . . . nārāyaṇaḥ param, Mahānārāyaṇopaniṣad 11.4 6 ṛtaṁ . . . piṅgalam, Mahānārāyaṇopaniṣad 12.1 7 katham . . . jāyeta, Chāndogya 6.2.2 • ko hy . . . na syāt, Taittirīya 2.7.1 8 eko . . . śāṅkara, Mahopaniṣad 1.1 9 ānandamayobhyāsāt, Brahmasūtra 1.1.12

- ^{1,2}dhvanitam | eko ha vai nārāyaṇa āsīd ity ādiśāstrapramāṇatvena
 prāk sthāpitarūpatvaṁ
 ceti | atheṣāter nāśabdām iti vyācāṣṭe abhijña iti | atra sūtrasyārthaḥ
 idam āmnāyate
 chāndogye sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyaṁ brahma
 tad aikṣata bahu syām
- 4 prajāyeyeti | tat tejosrjatety ādi | tatra paroktaṁ pradhānam api
 jagatkāraṇatvenāyāti | tac
 ca nety āha īkṣater iti | yasmin śabda eva pramāṇam na bhavati tad
 aśabdām ānumānikaṁ
 pradhānam ity arthaḥ | na tad iha pratipādyam | kutośabdattvaṁ
 tasyety āśaṅkyāha īkṣateḥ
 | sacchabdavācya sambandhivyāpāraviśeṣābhidhāyina īkṣater dhātoḥ
 śravaṇāt | tad aikṣateti
- 8 īkṣaṇam cācetane pradhāne na sambhavet | anyatra cekṣāpūrvikaiva
 sṛṣṭiḥ | sa aikṣata
 lokān u sṛjeti sa imān lokān asṛjatety ādau | īkṣaṇam cātra
 tadaśeṣasṛjyavicārātmakatvāt
 sarvajñatvam eva kroḍīkaroti | tad etad āha abhijña iti | nanu
 tadānīm ekam evādvitīyam
 ity uktes tasyekṣaṇasādhanam na sambhavati tatrāha svarād iti |
 svasvarūpeṇaiva tathā
- 12 tathā rājata iti | na tasya kāryam karaṇam ca vidyata ity ādau
 svābhāviki jñānabalakriyā
 ceti śruteḥ | etenekṣaṇavanmūrtimattvam api svābhāvikaṁ ity āyātam
 | niśvasitasyāpy agre
 darśaiṣyamāṇatvāt | tac ca yathoktam eveti ca | atha śāstrayonitvād
 ity asyārthāntaram
 vyācāṣṭe tena iti | tac cārthāntaram yathā

¹ 1 dhvanitam] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, niścitam P_{gha} • pramāṇatvena] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, pramāṇatve D •
 rūpatvaṁ] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, rūpaṁ P_{gha} 2 atra] DJ₂V₁P_{ed}, tatra J₁K₁ • sūtrasyārthaḥ] DJ₁J₂K₁V₁,
 sūtrārthaḥ P_{ed} 3 chāndogye] J₁J₂V₁P_{ed}, cchañdogye D, chāndopyevam K₁ • somya] J₁J₂P_{ed},
 saumya DK₁V₁ • brahma] DJ₁J₂K₁V₁, brahmeti P_{ed} 4 tatra DJ₁J₂K₁V₁, atra P_{ed} • paroktaṁ]
 DJ₂K₁V₁P_{ed}, paroktaṁ <sānkyoktaṁ> J₁ 5 bhavati] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, bhavati D 7 sacchabda]
 DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, tacchabda P_{gha} • aikṣateti īkṣaṇam] DJ₁K₁V₁, aikṣateti īkṣaṇam J₂P_{ed} 8 cācetane]
 DJ₁J₂K₁P_{ed}, vā cetame V₁ • anyatra] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, atra P_{gha} • cekṣā] DJ₂K₁V₁P_{ed}, ceṣṭā J₁ •
 aikṣata] DJ₂V₁P_{ed}, īkṣata J₁K₁ 9 lokān u] J₁K₁P_{ed}, lokān u? D, lokān u J₂, lokān na V₁ • iti
 sa imān lokān asṛjata] J₁J₂V₁P_{ed}, om. DK₁ • īkṣaṇam cātra] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, īkṣaṇapratītiḥ
 P_{gha} 10 tadānīm ekam] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, tadānī<m eka>m D 11 uktes] J₂P_{ed}, ukteḥ J₁K₁, ukte
 DV₁ • tatrāha] DJ₁J₂K₁P_{ed}, tatrāha V₁ 12 tathā] DJ₂K₁V₁P_{ed}, om. J₁ • tasya] J₁J₂K₁V₁P_{ed},
 yasya D 13 ceti] DJ₁J₂K₁V₁, cety ādi P_{ed} • api] DJ₁J₂K₁V₁, api tasya P_{ed} • <niśvasitasyāpy
 agre darśaiṣyamāṇatvāt> K₁ • niśvasitasya] DJ₁J₂V₁, niśvasitasya P_{ed} 14 tac ca ...
 cānyasyeti (next page, line 2) om. K₁

² 1 eko ... āsīt, Mahopaniṣad 1.1 2 īkṣater nāśabdām, Brahmasūtra 1.1.5 3 sad ... brahma,
 Chāndogya 6.2.1 • tad aikṣata ... tejosrjata, Chāndogya 6.2.3 5 yasmin ... pratipādyam
 kutaḥ, Śrībhāṣya 1.1.5, vol. 2, p. 5–6 6 īkṣateḥ ... sambhavet, Śrībhāṣya 1.1.5, vol. 2,
 p. 6 8 īkṣāpūrvikaiva ... asṛjata, Śrībhāṣya 1.1.5, vol. 2, p. 6–7 • sa ... asṛjata, Aitareya
 1.1.1–2 12 na ... kriyā ca, Śvetāśvatara 6.8

- 1²katham̄ tasya jagajjanmādikartṛtvam̄ katham̄ vā
 nānyatantruktasya pradhānasya na
 cānyasyeti tatrāha | śāstrasya vedalakṣaṇasya yoniḥ kāraṇam̄
 tadrūpatvāt | evam̄ vā aresya
 mahato bhūtasya niśvasitam̄ etad yadr̥gvedo yajurvedaḥ
 sāmavedotharvāṅgirasa itihāsaḥ
 4 purāṇam̄ vidyā upaniṣadaḥ ślokāḥ sūtrāṇy anuvyakhyanāni
 vyākhyānānti śruteḥ | śāstram̄
 hi sarvapramāṇāgocaravidhānantajñānamayam̄ tasya ca
 kāraṇam̄ brahmaiva śrūyata iti |
 tad eva mukhyam̄ sarvajñam̄ tādr̥śam̄ sarvajñatvam̄ vinā ca
 sarvaśr̥ṣṭyādikam̄ anyasya
 nopapadyata iti proktalakṣaṇam̄ brahmaiva jagatkāraṇam̄ na
 pradhānam̄ na ca jīvāntaram
 8 iti | tad eva vivṛtyāha tene brahma hṛdā ya ādikavaya iti | brahma
 vedam̄ ādikavaye
 brahmaṇe brahmāṇam̄ prati hṛdā antaḥkaraṇadvāraiva na tu
 vāgdvārā tene āvirbhāvitavān
 | atra bhṛhadvācakena brahmapadena sarvajñānamayatvam̄ tasya
 jñāpitam̄ | hṛdety
 anenāntaryāmitvam̄ sarvaśaktimayatvam̄ ca jñāpitam̄ | ādikavaya
 ity anena tasyāpi
 12 śikṣānidānatvāt śāstrayonitvam̄ ceti | śrutiś cātra
 yo brahmāṇam̄ vidadhāti pūrvam̄
 yo vai vedām̄ś ca prahiṇoti tasmai |
 tam̄ ha devam̄ ātmabuddhiprakāśam̄

¹ 2 ca] DJ₂V₁P_{ed}, vā J₁ • anyasya] DJ₁J₂P_{ed}, anyasya <jīvasya> V₁ • vā] DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. V₁ • aresya] K₁V₁P_{ed}, are asya DJ₁J₂ 4 itihāsaḥ] DJ₁J₂K₁, itihāsa V₁P_{ed} • purāṇam̄] DJ₁J₂V₁P_{ed}, purāṇaḥ K₁ • vidyā upaniṣadaḥ ślokāḥ] DJ₁J₂P_{ed}, om. K₁, vidyā upaniṣada ślokāḥ V₁ • anuvyākhyānāni] J₁V₁, upasūtrāni DK₁P_{ed}, upasūtrāni J₂ • vyākhyānāni] J₁J₂V₁P_{ed}, khilāny upakhilāni ca K₁P_{am}P_{ja}, khilāny upakhilāni ca vyākhyānāni D 6 eva] DJ₁J₂K₁V₁, evam̄ P_{ed} • anyasya] DJ₂K₁V₁P_{ed}, asya J₁ • nopapadyata] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, nopa<pa>dyata D • ca] DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. V₁ 8 tad] DJ₁J₂V₁P_{ed}, etad K₁ 9 hṛdā antaḥkaraṇa] DJ₁K₁V₁, hṛdāntaḥkaraṇa J₂P_{ed} 10 sarva] DJ₂K₁V₁P_{ed}, brahma J₁ 11 sarvaśaktimayatvam̄ ca] DJ₁J₂V₁P_{ed}, sarvaśaktitvam̄ ca bhagavato K₁ 12 nidānatvāt śāstra] DJ₁K₁V₁, nidānatvāc chāstra J₂P_{ed} 15 buddhi] DJ₁J₂V₁P_{ed}, <buddhi> K₁

² 2 evam̄ . . . vyākhyānāni, Bṛhadāraṇyaka 2.4.10 13 yo . . . prapadye (next page), Śvetāśvatara 6.18

- ^{1,2}mumuṣur vai śaraṇam ahaṁ prapadye || iti |
muktajīvā api tatkāraṇaṁ nety āha muhyantīti | yatra brahmaṇi
vedākhye sūrayaḥ
śeṣādayopi anena ca śayanalīlavyañjitanīśvasitamayavedo
brahmādivdhānacaṇaś ca yaḥ
4 padmanābhas tadādimūrtikaḥ śrībhagavān evābhīhitaḥ | vivṛtaṁ
caitat pracoditā yena
purā sarasvatīty ādinā | atha tat tu samanvayād ity
asyārthāntaram yathā śāstrayonitve
hetuś ca dṛṣyata ity āha tat tv iti | samanvayotra samyak
sarvatomukhonvayo vyutpattir
vedārthaparijñānaṁ tasmāt tat tu śāstranidānatvaṁ niścīyata iti
jīve samyag jñānam eva
8 nāsti pradhānaṁ tv acetanam eveti bhāvaḥ | sa vetti viśvaṁ na hi
tasya vettīti śruteḥ | tad
etad asya tadīyasamyagjñānaṁ vyatirekamukhena bodhayitum
jīvanāṁ sarveṣāṁ api
tadīyasamyagjñānābhāvam āha muhyantīti | sūrayaḥ śeṣādayopi
yat yatra śabdabrahmaṇi
muhyanti | tad etad vivṛtaṁ svayaṁ bhagavatā
12 kiṁ vidhatte kim ācaṣṭe kim anūdyā vikalpayet |
ity asyā hrdayaṁ loke nānyo mad veda kaścana || iti |
anena ca śākṣādbhagavān evābhīhitaḥ | atkeṣater nāśabdām ity
asyārthāntaram abhijñā
ity atraiva vyañjitam asti | tatra sūtrārthaḥ nanv aśabdām
asparśam arūpam avyayam ity ādi

¹ 2 tatkāraṇaṁ] DJ₁K₁V₁P_{ed}, tat <tasyaḥ śikṣāyāḥ> kāraṇaṁ J₂ • muhyantīti] DJ₁J₂K₁P_{ed}, muhyanti V₁ • yatra brahmaṇi vedākhye] V₁P_{ed}, om. DJ₁K₁, yatra brahmaṇi vedākhye J₂ 3 vidhānacaṇaś], vidhānacaṇaś (post. corr.) D, vidhānacaṇaś J₁, vidhānacaṇaś <?aturah> J₂, vidhānacaṇaś K₁, vidhānacaṇaś V₁, vidhānakhyaṭas P_{ha}, vividhānanalocaṇaś P_{ha}, vidhānacaṇaś P_{ed} 4 evābhīhitaḥ] DJ₁J₂P_{ed}, evā<bhi>hitaḥ K₁, evābhīhitaṁ V₁ 6 atra] DJ₁K₁P_{ed}, atra <atra bhagavati> J₂, atra <bhagavati> V₁ 7 tasmāt] DJ₁J₂V₁, <ta>smāt K₁, yasmāt P_{ed} • śāstra] DJ₁J₂K₁V₁, śāstrayoni P_{ed} • samyag] J₁J₂K₁P_{ed}, samyak DV₁ • jñānam eva] DJ₁K₁P_{ed}, jñānaṁ J₂V₁ 8 vettīti] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, vettetyādi D 9 etad asya] DP_{ed}, etasya J₁P_{ha}, etasya <asya bhagavataḥ> J₂, etadasya <bhagavataḥ> K₁, etad asya <bhagavataḥ> (in a very different hand from the usual marginalia) V₁ • tadīyasamyagjñānaṁ] J₁P_{ed}, tadīyasamyak jñānaṁ D, tadīyasamyagjñānaṁ <vedasambandhijñānaṁ> J₂, <vedasambandhi>tadīyasamyagjñānaṁ K₁, tadīya<vedīya>samyagjñānaṁ (“vedīya” in a very different hand from the usual marginalia) V₁ 10 samyag] J₁K₁V₁P_{ed}, samyak DJ₂ • sūrayaḥ] DJ₁J₂V₁P_{ed}, sūrayaḥ K₁ • yat] DJ₁J₂K₁V₁, yad P_{ed} 11 muhyanti tad etad] J₁J₂V₁P_{ed}, tad etad D, mu<hyanti tadeta>d K₁ 13 ity asyā] DJ₁J₂P_{ed}, ityayā K₁, ity asya V₁ 14 anena] DJ₁J₂K₁P_{ed}, ane V₁ • ca] DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ • evābhīhitaḥ] DJ₁V₁P_{ed}, eva abhīhitaḥ J₂, evā<bhi>hitaḥ K₁ 15 tatra] DJ₁J₂K₁V₁, atra P_{ed} • nanv] DJ₂K₁V₁P_{ed}, nanu J₁

² 4 pracoditā . . . sarasvatī, Bhāgavata 2.4.22 8 sa vetti . . . vetti, Śvetāśvatara 3.19 12 kiṁ vidhatte . . . kaścana, Bhāgavata 11.21.42 15 aśabdām . . . avyayam, Kāṭha 3.15

- 1²śruteḥ | katham tasya śabdāyonitvaṁ tatrāha prakṛtaṁ brahma
 śabdahīnaṁ na bhavati |
 kuta īkṣateḥ tad aikṣata bahu syāṁ prajāyeyety atra bahu syāṁ
 iti śabdātmakekṣadhātoḥ
 śravaṇāt | tad etad āha abhijñāḥ bahu syāṁ ity
 ādiśabdātmakavicāraavidagdhāḥ | sa ca
- 4 śabdādiśaktisamudāyas tasya na prakṛtaḥ prakṛtikṣobhāt
 pūrvatrāpi sadbhāvāt | tataḥ
 svarūpabhūta evety āha svarāḍ iti | atra pūrvavat tādrśam
 sadharmatvaṁ mūrtimattvam api
 siddham | yathāhuḥ sūtrakārāḥ antas taddharmopadeśād iti |
 atośabdāt vādikam
 prakṛtaśabdahīnatvādikam eveti jñeyam |
 atrottaramīmāṁsādhyaīyacatuṣṭayasyāpy artho
- 8 darśitaḥ | tatrānvayād itarataś ceti samanvayādhyāyasya muhyanti
 yat sūraya ity
 avirodhādhyāyasya dhīmahīti sādhanādhyāyasya satyaṁ param iti
 phalādhyāyasyeti | tathā
 gāyatriarthopi spaṣṭaḥ | tatra janmādyasya yata iti praṇavārthaḥ
 sṛṣṭyādiśaktimattvavācivāt | tad evam evāgnipurāṇe
 gāyatrīvyākhyāne proktam tajjyotir
- 12 bhagavān viṣṇur jagajjanmādikāraṇam iti | yatra trisargomṛṣeti
 vyāhṛtītrayārthaḥ |
 ubhayatrāpi lokatrayasya tadananyatvena vivakṣitatvāt | svarāḍ iti
 savitṛprakāśakaparamatejovāci | tene brahma hṛdeti
 buddhivṛtīperāṇāprārthanā sūcitā |
 tad eva kṛpāyā svādhyānāyāsmākam buddhivṛtīḥ prerayatād iti
 bhāvaḥ | evam evoktaṁ

¹ 1 śruteḥ] J₂K₁V₁P_{ed}, śrute J₁ • prakṛtaṁ] J₁J₂P_{ed}, prakṛtaṁ <prakaraṇalabdham> DK₁V₁ • śabdahīnaṁ] DJ₂K₁V₁P_{ed}, śarīrahīnaṁ J₁ 2 kuta] J₁J₂V₁, kutaḥ DK₁P_{ed} 3 śabda] DJ₁J₂K₁P_{ed}, sabda V₁ 5 tataḥ] J₁J₂K₁V₁, tat DP_{ed} • atra] DJ₁J₂K₁P_{ed}, atra ca V₁ • tādrśam sadharmatvaṁ mūrtimattvam] DJ₂V₁P_{ed}, tādrśam mūrtitvādikam J₁K₁, tādrśam sadharmakatvaṁ mūrtimattvam P_{ḥa} 6 yathāhuḥ ... upadeśād itī] DJ₂P_{ed}, om. J₁K₁, yathāhuḥ ... upadeśād <sūryamaṇḍalamadhye sthitadharmopadeśāt> iti V₁ 7 atrottaramīmāṁsādhyaīya] DJ₂J₂P_{ed}, atro<taramīmāṁsā>dhyāya K₁, <śloke> atrotta<ra>mīmāṁsādhyaīya V₁ • api] DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ 8 tatrānvayād] DJ₁J₂V₁P_{ed}, tatra anvayād K₁ • ca] DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ 9 phalādhyāyasyeti] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, phalādhyāyasyati D • tathā] DJ₁J₂K₁P_{ed}, yathā V₁ 11 śaktimattva] DV₁P_{ed}, om. J₁K₁ • proktam] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, coktaṁ D 13 ubhayatra] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, ubhayatra <arthadvaye praṇavārthe vyāhṛtītrayārthe ca> D 14 prakāśaka] DJ₂K₁V₁P_{ed}, prakāśa J₁ 15 tad eva] DJ₁J₂V₁P_{ed}, tad evam K₁ • svādhyāna] DJ₁J₂K₁P_{ed}, svādhyāna V₁ • asmākam] DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ • vṛtīḥ] DJ₁J₂K₁P_{ed}, vṛtī V₁ • iti] DJ₁J₂V₁P_{ed}, iti hi K₁

² 2 tad ... prajāyeya, Chāndogya 6.2.3 6 antas taddharmopadeśāt, Brahmasūtra 1.1.20 11 taj jyotir ... kāraṇam, Agni 216.7

- 1,2,3 gāyatrīyā ca samārambha itī | tac ca tejas tatra antas
taddharmopadeśād ity ādi
sampratipannaṃ yanmūrtaṃ tadādyanantamūrtimad eva
dhyeyam itī | tathā
cāgnipurāṇasya kramasthavacanāni
- 4 evaṃ sandhyāvidhīm kṛtvā gāyatrīm ca japet smaret |
gāyaty ukthāni śāstrāṇi bhargaṃ prāṇāms tathaiva ca ||
tataḥ smrteyaṃ gāyatrī sāvitṛī yata eva ca |
prakāśinī sā savitur vāgrūpatvāt sarasvatī ||
- 8 tajjyotiḥ paramaṃ brahma bhargas tejo yataḥ smrtaḥ |
bhargaḥ syāt bhrājata itī bahulaṃ chandasīritam ||
vareṇyaṃ sarvatejobhyaḥ śreṣṭhaṃ vai paramaṃ padam |
svargāpavargakāmair vā varaṇīyaṃ sadaiva hi ||
- 12 vṛṇoter varaṇārthatvāj jāgratsvapnādivarjitam |
nityaṃ śuddhaṃ buddham ekaṃ nityaṃ bhargaṃ
adhīśvaram ||
ahaṃ brahma paraṃ jyotir dhyāyema hi vimuktaye |
tajjyotir bhagavān viṣṇur jagajjanmādikāraṇam ||

¹ J₁ and K₁ skip from *dhyeyam itī* (line 2) to *tathā daśalakṣaṇārthaḥ* (two pages below), omitting the entire quote from the Agni Purāṇa and the brief note on ahaṃgrahopāsanā. There are no markers or marginalia indicating that text is missing

² 1 dharmopadeśād ity| DJ₂P_{ed}, dharmāmnāyād ity J₁, dharmād ity K₁, dharmopadeśādi V₁ • ādi| DJ₁J₂, atra K₁, om. V₁, ādinā P_{ed} 2 dhyeyam| DJ₁J₂V₁P_{ed}, jñeyam K₁ • tathā| DJ₂V₁P_{ed}, tatra P_{jha} 3 cāgnipurāṇasya kramasthavacanāni| DJ₂P_{ed}, ca agnipurāṇasya kramasthavacanāni V₁, cāgnipurāṇakramavacanāni P_{jha} 5 bhargaṃ prāṇāms| DV₁P_{ed}, bhargaprānās J₂ 7 J₂ skips from prakāśa° to syāt (line 9). There is a carat mark indicating that some text is to be inserted, but the top margin of the manuscript page is torn. 8 tajjyotiḥ| DP_{ed}, jaga<ta>jjyotiḥ V₁ • bhargas| V₁, bhargadhas D 11 svarga| D (post. corr.) J₂P_{ed}, sarga V₁ 12 vṛṇoter| J₂P_{ed}, vṛṇuter D, vṛṇote V₁ 14 jyotir| J₂V₁P_{ed}, jyoti D

³ 1 gāyatrīyā ca samārambhaḥ, quoted in Bhāvārthadīpikā 1.1.1, p. 13 (*Śrīdhara Svāmī* simply says “purāṇāntare ca.”) • antas taddharmopadeśāt, Brahmasūtra 1.1.20 4 evaṃ . . . yaḥ sadā (two pages below, line 1), Agni 216.1–18

^{1,2}śivam kecit paṭhanti sma śaktirūpaṃ paṭhanti ca |
kecit sūryam kecid agniṃ daivatāny agnihotrīṇaḥ ||
4 agnyādirūpī viṣṇur hi vedādau brahma gīyate |
tat padaṃ paramaṃ viṣṇor devasya savituḥ smṛtam ||
dadhāter vā dhīmahīti manasā dhārayemahi |
nosmākaṃ yac ca bhargas tat sarveṣāṃ prāṇinām dhiyaḥ ||
8 codayāt prerayād buddhiṃ bhoktṛṇām sarvakarmasu |
dr̥ṣṭādṛṣṭavipākeṣu viṣṇuḥ sūryāgnirūpabhāk ||
īśvaraprerito gacchet svargaṃ vā śvabhram eva vā |
īśāvāsyam idaṃ sarvaṃ mahadādījagad dhariḥ ||
12 svargādyaiḥ kr̥ḍate devo yo haṃsaḥ puruṣaḥ prabhuḥ |
dhyānena puruṣo yaṃ ca draṣṭavyaḥ sūryamaṇḍale ||
satyaṃ sadāśivaṃ brahma viṣṇor yat paramaṃ padaṃ |
devasya savitur devo vareṇyaṃ hi turīyakam ||
yosāv ādityapuruṣaḥ sosāv aham anuttamam |

¹ 5 dadhāter] DJ₂P_{ed}, dadhāte V₁ 9 īśvara] J₂P_{ed}, īśvaraḥ DV₁ • śvabhram] J₂P_{ed}, svabhram DV₁ 14 devo] DJ₂V₁P_{ed}, bhargō P_{gha}

² 1 śivam . . . (quotation continued from Agni 216.1–18)

^{1,2}janānām śubhakarmādīn pravartayati yaḥ sadā || ity etāni |
yatṛādhikṛtya gāyatrīm varṇyate dharmavistarāḥ |
vṛtrāsurasadvāṣṭakā tad bhāgavatam ucyate || ity ādīni
ca |

- 4 tasmād bhargabrahmaparaviṣṇubhagavacchabdābhinnavarṇatayā
tatra tatra nirdiṣṭā api
bhagavatpratipādakā eva jñeyāḥ | madhye madhye tv
ahamgrahopāsanānirdeśas tatsāmya
iva labdhe hi tadupāsānāyogyatā bhavatīti | tathā
daśalakṣaṇārthopy atraiva dṛśyaḥ | tatra
sargavisargasthānanirodhā jandmādy asya yata ity atra |
manvantareśānukathe ca
- 8 sthānāntargate poṣaṇam tena ity ādau | ūtir muhyantīty ādau |
muktir jīvanām api
tatsānnidhye sati kuhakanirasanavyañjake dhāmnety ādau |
āśrayaḥ satyam param ity atra³
| sa ca svayambhagavattvena nirṇītatvāt śrīkṛṣṇa eveti
pūrvoktaprakāra eva vyakta itī | tad
evam asminn upakramavākye sarveṣu padavākyatātparyeṣu tasya
dhyeyasya saviśeṣatvam
- 12 mūrtimatvam bhagavadākāratvam ca vyaktam | tac ca yuktam |
svarūpavākyāntaravyaktatvāt |
yosyotprekṣaka ādimadhyanidhane yovyaktajīveśvaro
yaḥ sṛṣṭvedam anupraviśya ṛṣiṇā cakre puraḥ śāsti tāḥ |

¹ 1 etāni] DJ₂V₁, ādi P_{ed} 2 gāyatrīm] DJ₂P_{ed}, gāyatrī V₁ • varṇyate] J₂P_{ed}, kīrtyate DV₁P_{ga}P_{ja} 7
sargavisarga] DJ₂K₁V₁P_{ed}, trisargavisarga J₁ • ca] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, om. D 8 sthānāntargate]
DJ₁K₁P_{ed}, sthānāntargate <pālanāntargate> J₂, sthānāntargate <pālanasyāntarbhūte> V₁ •
ūtir muhyantīty ādau] J₂V₁P_{ed}, ūtir muhyantīty ādau D, ūtir muhyantīty ādau J₁, <ūtir
muhyantīty ādau> K₁ • jīvanām api . . . vyañjake] DJ₂V₁P_{ed}, om. J₁K₁ 9 atra] DJ₁K₁, ādau
J₂V₁P_{ed} 10 nirṇītatvāt] DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. V₁ 11 evam asminn] DJ₁J₂V₁, eva yasminn K₁P_{ed} •
vākye] DJ₁J₂K₁P_{ed}, vākyeṣu V₁ • tātparyeṣu] DJ₁J₂K₁P_{ed}, tātparye V₁ 12 mūrtimatvam]
J₁J₂K₁P_{ed}, mūrtitvam D, om. V₁ • bhagavad] J₂V₁P_{ed}, śrībhagavad DJ₁K₁ • ākāratvam] DJ₁K₁P_{ed},
ākāram J₂V₁ 13 svarūpa] DJ₂V₁P_{ed}, sarūpa J₁K₁

² 1 yaḥ sadā, (end of quotation from Agni 216.1–18) 2 yatṛādhikṛtya . . . ucyate, Agni 272.6
and quoted in Bhāvārthadīpikā 1.1.1 (Śrīdhara Svāmī credits the verse to to the
Purāṇadānaprastāva of the Matsya Purāṇa) 7 sargavisargasthānanirodhāḥ, manvantareśānu-
kathe, poṣaṇam, Bhāgavata 2.10.1 8 poṣaṇam, ūtiḥ, muktīḥ, Bhāgavata 2.10.1 9 āśrayaḥ,
Bhāgavata 2.10.1 14 yosyotprekṣaka . . . harim (next page, line 2), Bhāgavata 10.87.50

³ See Tattva-sandarbha 55–56. BhP 2.10.1–7

- ^{1,2}yam sampadya jahāty ajām anuśayī suptaḥ kulāyam
 yathā
 taṁ kaivalyanirastayonim abhayaṁ dhyāyed ajasra
 harim || iti |
 ato dharmah projhīhity ādāv anantaravākyepi kiṁ vā parair ity
 ādinā tatraiva tātparyam
 4 darśitam | tathopasamhāravākyaḍdhīnārthatvād
 upakramavākyasya nātikramaṇīyam eva |
 kasmai yena vibhāsitoyam ity ādidarśitam tasya
 tādrśaviśeṣavattvādikam |
 yathaiivātmagṛhītir itaravad uttarād ity atra
 śaṅkaraśārīrakasyāparasyām yojanāyām
 upakramoktasya sacchabdavācyasyātmavam upasamhārasthād
 ātmaśabdāl labhyate
 8 tadvad ihāpi catuḥślokīvaktur bhagavattvam darśitam ca
 śrīvyāsasamādhāv api tasyaiva
 dhyeyatvam | tad etad eva ca svasukhanibhṛtetyādi
 śrīśukahṛdayānugatam iti || 1 || 1 ||
 śrīvyāsaḥ || athopasamhāravākyaṣyāpy ayam arthaḥ | kasmai
 garbhodakaśāyipurusaṅbhikamalasthāya brahmaṇe tatraiva yena
 mahāvaiikuṅṭham
 12 darśayatā dviītyaskandhavarṇitatādrśaśrīmūrtyādinā bhagavatā
 vibhāsitaḥ prakāśitaḥ na tu
 tadāpi racitaḥ | ayam śrībhāgavatarūpaḥ purā pūrvaparārdhāu
 tadrūpeṇa brahmarūpeṇa
 tadrūpiṇā śrīnāradarūpiṇā yogīndrāya śrīśukāya tadātmanā
 śrīkrṣṇadvaipāyanarūpeṇa |
 tadātmanety asyottareṇānvayaḥ | tatra tadātmanā śrīśukarūpeṇeti
 jñeyam |

¹ 1 sampadya jahāty] DJ₁J₂K₁P_{ed}, samyag vyajahāty V₁ 3 projhīhity ādāv] DJ₂K₁V₁P_{ed},
 projhīhītakaitvaotra parama ity ādau J₁ • anantara] DJ₁K₁V₁P_{ed}, antara J₂ 4 darśitam]
 DJ₁J₂V₁P_{ed}, om. K₁ • tathā] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, yathā D 5 vibhāsitoyam] J₂P_{ed}, vibhāsitoyam atula
 J₁, vibhāsitoyam DK₁V₁ 7 upakrama] J₂V₁P_{ed}, upakrānta DJ₁K₁P_{na}P_{ja} • ātmavam
 upasamhārasthād ātmaśabdāl] J₁J₂V₁P_{ed}, ātmavā<m upasamhārasthātma>śabdāl D, ātmavam
 upasamhārasthād ātmaśabdāl K₁ • labhyate] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, lakṣyate P_{gha} 8 vaktur] DJ₂P_{ed},
 vaktṛ J₁K₁V₁ • śrīvyāsa] DJ₁J₂K₁P_{ed}, <śrī>vyāsa V₁ 9 etad] DJ₁K₁V₁P_{ed}, om. J₂ • ādi]
 DJ₁J₂V₁P_{ed}, ādi dārśita K₁ • śuka] J₁J₂K₁V₁, śukadeva DP_{ed} • anugatam iti | 1 | 1 | | DJ₁K₁V₁,
 anugatam iti 1 1 J₁, anugatam iti P_{ed} 10 api] DJ₁J₂K₁P_{ed}, om. V₁ 11 garbhodaka] DJ₂K₁V₁P_{ed},
 garbhoda J₁ 12 varṇita] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, varṇita D • vibhāsitaḥ] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, vibhāṣitaḥ D • na
 tu tadāpi racitaḥ] DJ₁J₂V₁P_{ed}, <na tu tadā racitaḥ> K₁ 15 uttareṇānvayaḥ] J₂V₁, uttareṇāpy
 anvayaḥ DK₁P_{ed}, uttareṇā<pya>nvayaḥ J₁ • śrīśukarūpeṇeti] DJ₁K₁V₁P_{ed}, śrīśukarūpeṇeti
 <kena bhagavatā> J₂, śrīśukarūpeṇa śrīkrṣṇarūpeṇeti P_{ga}
² 2 ajasraṁ harim (end of quotation from Bhāgavata 10.87.50) 3 dharmah projhīta, kiṁ vā
 paraiḥ, Bhāgavata 1.1.2 5 kasmai . . . ayam, Bhāgavata 12.13.19 6 ātmagṛhītir itaravad
 uttarāt, Brahmasūtra 3.3.16 9 svasukhanibhṛta, Bhāgavata 12.12.69

- ^{1,2,3}tadrūpeṇety ādibhis tribhiḥ padair na kevalam̐ catuḥśloky eva
 tena prakāṣitā kim̐ tarhi
 tatra tatrāviṣṭenākhaṇḍam̐ eva purāṇam̐ iti dyotitam̐ | atra
 madrūpeṇa ca yuṣmabhyam̐ iti
 saṅkocenānuktopi śrīsūtavākyaśeṣo gamyah̐ | evam̐ sarvasyāpi
 śrībhāgavataguror mahimā
- 4 darśitaḥ | saṅkarṣaṇasampradāyapravṛttis tu
 śrīkrṣṇadvaipāyanakartṛkaprakāśanāntargataiveti prthag̐ nocyate |
 tat param̐ satyam̐
 śrībhagavadākhyam̐ tattvam̐ dhīmahi | yat tat param̐ anuttamam̐
 iti sahasranāmastotrāt
 paraśabdena ca śrībhagavān̐ evocyate | ādyovatāraḥ puruṣaḥ
 parasyeti dvitīyāt |
- 8 brahmāḍīnām̐ buddhivṛttiprerakatvenābhidhānād
 gāyatrīarthopalakṣitena dhīmahīti
 gāyatrīpadenaiva yathopakramam̐ upasamharan̐ gāyatrīyā apy
 arthoyam̐ grantha iti
 darśayati | tad̐ uktaṁ gāyatrībhāṣyarūposau bhāratārthavinirṇaya
 iti || 12 || 13 || śrīsūtaḥ ||
- 12 athābhyāsenā
 kalīmalasam̐hatikālanokhileśo
 harir̐ itaratra na gīyate hy abhīkṣṇam̐ |
 iha tu punar bhagavān̐ aśeṣamūrtiḥ
- 16 paripaṭhitonupadam̐ kathāprasaṅgaiḥ || 106 ||

¹ J₂ has one folio (65) missing. Folio 64 ends with *kim̐ tarhi* (line 1) and folio 66 begins with *tatra tatra pravṛttir̐* (page x, line y). This may otherwise be the result an eyeskip from from *tatra tatra* (line 2) to the same on page x, with folio numbering having been given later to account for the absent text.

Starting *brahmāḍīnām̐* (line 8) to the end of the manuscript, K₁ is written in a different hand. The script is less rounded, the letters are shorter and more angular, daṇḍas are not used, and there are more lines on a page

² 1 catuḥ| J₁J₂K₁V₁P_{ed}, catu D 2 iti dyotitam̐| DJ₁P_{ed}, eva dyotitam̐ K₁, iti dyo<ti>tam̐ V₁ • yuṣmabhyam̐ iti| DK₁V₁P_{ed}, yuṣmabhyam̐ iti ca J₁ 3 vākya| DK₁V₁P_{ed}, om. J₁ 4 pravṛttis tu| J₁V₁P_{ed}, pravṛttih—K₁ 5 śrīkrṣṇa| J₁P_{ed},—krṣṇa K₁, krṣṇa DV₁ • prthag| J₁K₁V₁, prathaṅ D, prthaṅ P_{ed} 6 param̐| DV₁P_{ed}, padam̐ J₁, pa?(r or d)am̐ K₁ 7 ca| J₁K₁V₁P_{ed}, om. D 8 gāyatrīartho| J₁V₁P_{ed}, gāyatrīyā artho D, gāyatrīyatho K₁ 10 iti || 12 || 13 || | DV₁, iti 12 13 J₁K₁, iti P_{ed} 12 athābhyāsenā| DV₁P_{ed}, athābhyāsenā² J₁, ?thā2bhyāsenā K₁ 16 paripaṭhito| J₁K₁V₁P_{ed}, pariṭhito D • prasaṅgaiḥ || 106 || | DV₁, prasaṅgaiḥ 106 J₁K₁, prasaṅgaiḥ P_{ed}

³ 6 yat tat param̐ anuttamam̐, Viṣṇusahasranāmastotra 78 7 ādyah̐ . . . parasya, Bhāgavata 2.6.42 10 gāyatrī . . . vinirṇayah̐, Garuḍa (?), quoted in Madhva's Bhāgavatatātparyanirṇaya 1.1.1, p. 4 13 kali . . . prasaṅgaiḥ, Bhāgavata 12.12.66

- ^{1,2}kālano nāśanaḥ | itaratra karmabrahmādiratipādakaśāstrāntare
 | akhileśo
 virāḍantaryāmī nārāyaṇopi tatpālako viṣṇur vāpi na gīyate kvacid
 gīyate vā tatra tv
 abhīkṣṇam naiva gīyate tuśabdovadhāraṇe sākṣāc chrībhagavān
 punar iha śrībhāgavata
 4 evābhīkṣṇam gīyate | nārāyaṇādayo vā yetra varṇitās tepy aśeṣā
 eva mūrtayovatārā yasya
 saḥ | tathābhūta eva gīyate na tv itaratreva tadavivekenety arthaḥ
 | ataeva tat tat
 kathāprasaṅgair apy anupadam̄ padam̄ padam̄ api lakṣīkrtya
 bhagavān eva pari
 sarvatobhāvena paṭhito vyaktam evokta iti | anenāpūrvatāpi
 vyākhyātā
 8 anyatrānadhigatatvāt || 12 || 12 || śrīsūtaḥ ||

- atha phalena
 pibanti ye bhagavata ātmanaḥ satām
 12 kathāmṛtam śravaṇapuṭeṣu sambhṛtam |
 punanti te viṣayavidūṣitāśayam̄
 vrajanti taccaraṇasaroruhāntikam || 107 ||
 satām ātmanaḥ prāṇeśvarasya yad vā vyadhikaraṇe ṣaṣṭhyaḥ
 satām svasya yo bhagavān
 16 tasyety arthaḥ | ṭeṣām bhagavati svāmitvena mamatāspadatvāt |
 atra kathāmṛtam
 prakramyamāṇam̄ śrībhāgavatākhyam eva mukhyam yasyām vai

¹ 1 nāśanaḥ] J₁V₁P_{ed}, nāśana DK₁ • virāḍ] DJ₁K₁V₁P_{ed}, jīvādy P_{gha} 2 kvacid gīyate vā] J₁K₁V₁P_{ed},
 om. D 3 bhāgavata] DJ₁K₁V₁, bhāgavate P_{ed} • gīyate] DV₁P_{ed}, gīyata iti J₁K₁ 4 varṇitās]
 DJ₁K₁P_{ed}, varṇitā V₁ 5 avivekenety] J₁K₁V₁P_{ed}, avivekena ity D 6 padam̄] J₁K₁V₁P_{ed}, om.
 D • lakṣīkrtya] DK₁V₁P_{ed}, lakṣīkrtya J₁ 7 vyākhyātā] DK₁V₁P_{ed}, vyākhyātā 3 J₁ •
 anadhigatatvāt || 12 || 12 ||] V₁, anadhigatatvāt || 12 || D, anadhigatatvāt 12 12 J₁, anadhigatatvāt
 12 | 12 K₁, anadhigatatvāt P_{ed} 9 phalena], phalenāpi DP_{ed}, phalena⁴ J₁, phalena_ K₁V₁ 10
 bhagavata] DJ₁P_{ed}, bhagavatra K₁, bhāgavata (um.) V₁ 13 antikam || 107 ||] DV₁, antikam
 107 J₁K₁, antikam P_{ed} 14 ṣaṣṭhyaḥ] J₁K₁V₁, ṣaṣṭhī DP_{ed} • svasya] DJ₁K₁V₁, ātmanaḥ svasya
 P_{ed} • bhagavān tasya] DJ₁K₁V₁, bhagavāms tasya P_{ed} 16 prakramyamāṇam̄] DJ₁K₁P_{ed},
 prakāśyamāṇam̄ V₁, prakathyamāṇam̄ P_{gha}

² 11 pibanti . . . antikam, Bhāgavata 2.2.37 16 yasyām vai śrūyamāṇāyām (next page),
 Bhāgavata 1.7.7

^{1,2}śrūyamāṇāyām ity ādikam ca tathaiwoktam iti || 2 || 2 ||
śrīśukaḥ ||

athārthavādena

- 4 yaṁ brahmā varuṇendrarudramarutaḥ stunvanti divyaiḥ
stavair
vedaiḥ sāṅgapadakramopaniṣadair gāyanti yaṁ sāmagāḥ |
dhyānāvasthitatadgatena manasā paśyanti yaṁ yogino
yasyāntaṁ na viduḥ surāsuragaṇā devāya tasmai namaḥ ||
108 ||
- 8 stavair vedaiś ca stunvanti stuvanti | dhyānenāvasthitaṁ niścalaṁ
tadgataṁ yanmanas tena || 12 || 13 || śrīsūtaḥ ||

athopapattyā

- 12 bhagavān sarvabhūteṣu lakṣitaḥ svātmanā hariḥ |
dṛśyair buddhyādibhir draṣṭā lakṣaṇair anumāpakaiḥ || 109 ||
prathamam draṣṭā jīvo lakṣitaḥ | kaiḥ dṛśyair buddhyādibhiḥ | tad
eva dvedhā darśayati
dṛśyānām jaḍānām buddhyādīnām darśanaṁ svaprakāśam
draṣṭāraṁ vinā na ghaṭata ity
- 16 anupapattidvārā lakṣaṇaiḥ svaprakāśadraṣṭṛlakṣakaiḥ | tathā
buddhyādīni kartṛprayoḥjāni
karaṇatvāt vāsyādivad iti vyāptidvārānumāpakair iti | atha
bhagavān api lakṣitaḥ | kena

¹ 1 uktaṁ iti || 2 || 2 || V₁, uktaṁ iti || 1 || 2 || D, uktaṁ ity arthaḥ 2 2 J₁K₁, uktaṁ iti P_{ed} 3
arthavādena] DK₁V₁P_{ed}, arthavādena² J₁ 4 marutaḥ] K₁P_{ed}, maruta DJ₁V₁ • divyaiḥ] DV₁P_{ed},
divyai J₁K₁ 5 upaniṣadair] DJ₁V₁P_{ed}, upaniṣadair K₁ 7 namaḥ || 108 ||] DV₁, namaḥ 108
J₁K₁, namaḥ P_{ed} 8 tena || 12 || 13 ||] V₁, tena || 2 || D, tena 12 13 J₁K₁, tena P_{ed} 11 upapattyā]
DK₁P_{ed}, upapattyā⁶ J₁, upapattyā <tarkenā> V₁ 12 bhagavān] J₁K₁V₁P_{ed}, bhagavāna D 13
dṛśyair] DK₁V₁P_{ed}, dṛśyai J₁ • draṣṭā] DJ₁K₁P_{ed}, draṣṭrā V₁ • anumāpakaiḥ || 109 ||]
DV₁, anumāpakaiḥ 109 J₁K₁, anumāpakaiḥ P_{ed} 14 kaiḥ] J₁K₁P_{ed}, kai? D, kair V₁ • tad]
DJ₁K₁P_{ed}, tad <lakṣaṇam> V₁ 15 <buddhyādmām . . . tathā> V₁ (*eyeskip*) 17 karaṇatvāt]
DJ₁K₁V₁, karaṇatvād P_{ed} • vāsyādivad] DK₁V₁P_{ed}, vāsyādivad <basol?> J₁

² 4 yaṁ . . . namaḥ (*line* 7), Bhāgavata 12.13.1 12 bhagavān . . . anumāpakaiḥ, Bhāgavata
2.2.35

- ^{1,2}sarvabhūteṣu sarveṣu teṣu draṣṭṛṣu praviṣṭena svātmanā
svāmśarūpeṅāntaryāmiṇā | ādau
sarvair draṣṭṛbhir antaryāmī lakṣitaḥ | tatas tena bhagavān api
lakṣita ity arthaḥ | sa ca sa
ca pūrvavat dvedhaiva lakṣyate | tathā hi kartṛtvabhoktṛtvayor
asvātantryadarśanāt
- 4 karmaṇopi jaḍatvāt sarveṣām api jīvanām tatra tatra pravṛttir
antaḥprajayakaviśeṣam vinā
na ghaṭata ity anupapattidvārāntaryāmī lakṣyate | eṣa hy
anenātmanā cakṣuṣā darśayati
śrotreṇa śrāvayati manasā manayati buddhyā bodhayati tasmād
etāv āhuḥ sṛtir asṛtir iti
bhāllaveyaśrutīḥ ca | atha tasmai cāntaryāmitvaiśvaryāya teṣu yadi
sarvāmśenaiva praviśati
- 8 kopi paras tadā svataḥ pūrṇatvābhāvād anīśvaratvam eva syād ity
anupapattidvārāntaryāmīrūpeṇa tasyāmśena bhagavān api
lakṣitaḥ | ataeva gītopeniṣatsu
athavā bahunaitena kiṃ jñātena tavārjuna |
viṣṭabhyāham idaṃ kṛtsnam ekāmśena sthito jagat || iti |
- 12 viṣṇupurāṇe ca svaśaktileśāvṛtabhūtasarga iti | tathā jīvāḥ
prajayakakartṛpreritavyāpārāḥ |
asvātantryāt | takṣādikarmakaraṇavad ity evam antaryāmiṇi
tattve vyāptidvārā siddhe
punas tenaiva bhagavān api sādhyate |
tucchavaibhavaḥ jīvanāntaryāmisvarūpam īśvaratattvam
nījāmśitattvāśrayam tathaiva paryāpteḥ |

¹ 1 sarveṣu teṣu] DJ₁K₁V₁, sarveṣu bhūteṣu P_{ed} • rūpeṇa] DV₁P_{ed}, rūpa J₁K₁ 2 tena] DK₁V₁P_{ed},
tena <antaryāmiṇā paramātmanā> J₁ 3 dvedhaiva] DK₁, dvedhai<va> J₁, dvaidhaiva V₁,
dvidhaiva P_{ed} 4 tatra tatra] DJ₁K₁P_{ed}, tatra <?? . . . > tatra J₂, tatra tatra <kartṛtvabhoktṛ?e>
V₁ 5 dvārāntaryāmī] J₁J₂K₁P_{ed}, dvārā antaryāmī DV₁ 6 iti] DJ₁J₂K₁P_{ed}, i V₁ 7 etāv]
DJ₂K₁V₁P_{ed}, etāv <jīvātmaparamāmānau> J₁ 8 teṣu] DJ₁K₁V₁P_{ed}, teṣu <??v?ṣu> J₂ 10
gītopeniṣatsu] DJ₂K₁V₁, śrīgītopeniṣatsu J₁P_{ed}

² 6 sṛtir asṛtiḥ, Bhāllaveyaśrutī quoted in Madhva (?) 10 athavā . . . jagat, Gītā 10.42 12
svaśaktileśāvṛtabhūtasargaḥ, Viṣṇu (?)

^{1,2,3}rājaprabhutvāśritataḥśādikarmakaraprayojakaprabhutvavad iti
| athavātra

- yathendriyaiḥ pṛthagdvārair artho bahugunāśrayaḥ |
eko nāneyate tadvad bhagavān śāstravartmabhiḥ ||
4 ity evodāharaṇīyam | anenaiva gatisāmānyam ca sidhyatīti || 2 || 2
|| śrīśūkaḥ ||
pratyavasthāpitam vadantīty ādipadyam ||

iti kali-yuga-pāvana-sva-bhajana-vibhajana-prayojanāvātāra-śrī-
śrī-bhagavat-kr̥ṣṇa-

- 8 caitanya-deva-caraṇānucara-viśva-vaiṣṇava-rāja-sabhā-sabhājana-
bhājana-śrī-rūpa-
sanātanānuśāsana-bhāratī-garbhe śrībhāgavatasandarbhe
paramātmāsandarbhō nāma
tṛtīyaḥ sandarbhaḥ ||

¹ 1 prabhutvāśrita] DJ₁J₂K₁V₁P_{ed}, bhṛtyāśrita P_{gha} • prabhutvavad] DJ₁J₂K₁V₁, prabhutvādivad
P_{ed} • atra] J₁J₂K₁P_{ed}, atrāa D, atra <upapattau> V₁ 3 tadvad] J₁J₂K₁V₁P_{ed}, tadvat D •
śāstravartmabhiḥ] J₁J₂K₁P_{ed}, śāstraryormibhiḥ V₁ 4 anenaiva] DJ₂K₁V₁P_{ed}, anayaiva J₁ •
sidhyatīti || 2 || 2 ||] DJ₂K₁V₁, sidhyatīti 22 J₁, sidhyatīti P_{ed} 8 sabhājana-bhājana] J₁K₁V₁P_{ed},
jana-bhājana D, sabhājana J₂ 9 garbhe] DJ₁J₂K₁V₁, garbhe ṣaṭsandarbhatmake P_{ed} •
śrībhāgavatasandarbhe] DJ₁J₂V₁, om. K₁, śrīśrībhāgavatasandarbhe P_{ed} • paramātma]
DJ₁J₂K₁V₁, śrīśrīparamātma P_{ed} 10 tṛtīyaḥ sandarbhaḥ] DK₁V₁P_{ed}, tṛtīyaḥ sandarbhaḥ 3 J₁,
tṛtīyaḥ sandarbhaḥ || 3 || J₂

² Colophons:

A₁: anena ca śrīrādhākṛṣṇau prīyatām ślokaṅkāḥ 17 || 58 || || śubham bhūyat || || miti
mārgasirasudī || 12 || maṅgalavāra || samvat 190 13 || ||

J₁: anena śramaṇa śrīrādhākṛṣṇau prīyetām || likhitam ātmapaṭhanārthan
vyāsaharilālena jūnyām(?) vāsinā śrīvr̥ndāvanabāsinā manasā || sam 1820 miti
phālguma kṛṣṇa 8 śukravāsare jainagare śrītvījaigopālājī ke mandiraviṣa(?)
śrīrādhāballabhojayati | atah param śrīkṛṣṇasandarbhō bhaviṣyati

J₂: śrī śrīḥ || śrīḥ || śrīḥ || ||

K₁: śr:??āva?? (worm-eaten)

V₁: anena ca śrīrādhākṛṣṇau prīṇīyatām || ślokaṅkāḥ || 1758 ||

D: || śloka 2250 || mokāmasrīrāvām ?āt ||

P_{gha}: sanātanasamo yasya jyāyān śrīmān sanātanah | śrīvallabhoṇuḥ saṣoṣa śrūpo
jīvasadgatīḥ ||

P_{ed}: śrībhāgavatasandarbhe sarvasandarbhagarbhage | paramātmābhidheyosau
sandarbhbhūt tṛtīyakaḥ || samāptoyam śrīśrīparamātmāsandarbhah || mūlam—109;
lekhyah 2758 ślokaḥ ||

³ 2 yathā . . . vartmabhiḥ, Bhāgavata 3.32.33 5 vadanti, Bhāgavata 1.2.11

7. Переклад та примітки

Встановлення смислу Бгагавати

Тепер же за допомогою попереднього методу буде розкрите троїсте проявлення²⁰⁶, що не суперечить чотиричленному проявленню²⁰⁷. У троїстому проявленні верховенство належить першому проявленню, Шрі Бгагавану. Велична Пурана своїм іменем, *Шрі Бгагавата*, завдячує тому, що дає нам вчення про нього [Бгагавана]. (У священних писаннях), сказано що «ця Пурана, що її називають *Бгагавата*, рівна Веді»²⁰⁸. Основне значення *Бгагавати* буде під різними кутами розглянуто відповідно до шести показників значення [tātparyā-liṅga]. «Початкове та заключне твердження [upakrama-upasaṁhāra], повторення [abhyāsa], новизна [arūgvatā], результат [phala], хвалебне твердження [arthavāda] та аргументація [upapatti] є показниками, якими користуються, щоб визначити смисл [писання]»²⁰⁹.

Початкове та заключне твердження

За допомогою цього методу (значення встановлюється), перш за все в результаті узгодженості між початковим та заключним твердженнями (upakrama та upasaṁhāra):

«Медитуймо ж на Верховну Істину, від якої походить створення і т.д. цього (всесвіту), про що можна дійти висновку з огляду на позитивну та негативну супутність у речах; хто є всезнаючим та самосійним; хто проявив Веди у серці першого му-

²⁰⁶Згідно з *Бгагаватою* 1.2.11, троїсте проявлення (tri-vyūha) складається із Брагмана, Параматми та Бгагавана.

²⁰⁷ Чотиричленне проявлення (*чатур-в'юга*, satur-vyūha) складається з Васудеви (Vāsudeva), Санкаршани (Śaṅkarṣaṇa), Прадьюмни (Pradyumna) та Анірудги (Aniruddha). Див. детальний аналіз теологічної доктрини *чатур-в'юги* в *Чайтанья-чарітамрті*, Мадг'я-ліла, розділ 20.

²⁰⁸ idaṁ bhāgavataṁ nāma purāṇaṁ brahma-sammitam (*Бгагавата* 1.3.40) Словосполучення «brahma-sammitam» можна також перекласти як «та, що складається із Брагмана» і так вказати на божественну природу *Бгагавати*.

²⁰⁹ upakramopasaṁhārāv abhyāso 'pūrvatā phalam arthavādotopattī ca liṅgaṁ tātparyā-nirṇaye

дреця, хто спантеличує богів; у кому нехибним є тричленне розгортання світу, як кругообіг вогню, води і землі; хто завдяки власній могутності ніколи не впадає в ілюзію»²¹⁰.

Медитуймо ж на чисту, непорочну, безскорботну, безсмертну, Верховну істину, котра зі співчуття давним-давно освітила цим незрівняним сяйвом знання Ка (Брагму). Через цю форму (через Брагму) вона передала це (знання) Нараді, а той – Крішнамуні (В'ясі), він же – Йогендрі (Шуці), а той – Багавадраті (Парікшіту)»²¹¹.

Ось значення першого вірша: «Ця *Бгагавата* є смислом *Брагма-сутри*»²¹². Зважаючи на твердження із *Гаруда Пурани* про те, що ця Мага-пурана є природним коментарем до *Брагма-сутри*, ми спочатку торкнемось цього аспекту.

Пояснення до *Брагма-сутри* 1.1.1: *Satyam Paraṁ Dhīmaḥi*

Значення «*Brahma-jijñāsā*»: *Paraṁ Dhīmaḥi*

Перша *сутра* в *Брагма-сутрі* «*athāto brahma-jijñāsā*» пояснюється другою половиною вірша, що починається [зі слів] «*tejo-vāri-mṛdām*». Ця (друга половина вірша) є першою, коли йдеться про встановлення значення²¹³. Тому «*brahma-jijñāsā*» пояснюються через «*paraṁ dhīmaḥi*». «*Param*», «верховний» – це Шрі Багаван²¹⁴. «*Dhīmaḥi*» – це «*dhyāyema*»²¹⁵.

²¹⁰ *Бгагавата* 1.1.1 – *упакрама* (upakrama):

janmādy asya yato 'nvayād itarataś cārtheṣv abhijñāḥ svarāt
tene brahma hṛdā ya ādi-kavaye muhyanti yat sūrayaḥ
tejo-vāri-mṛdām yathā vinimayo yatra tri-sargo 'mṛṣā
dhāmnā svena sadā nirasta-kuhakaṁ satyaṁ paraṁ dhīmaḥi.

(Переклад на англійську на основі Sheridan 1994: 51–52)

²¹¹ *Бгагавата* 12.13.19 – *упасамаха* (upasaṁhāra):

kasmai yena vibhāsito 'yam atulo jñāna-pradīpaḥ purā
tad-rūpeṇa ca nārādāya munaye kṛṣṇāya tad-rūpiṇā
yogīndrāya tad-ātmanātha bhagavad-rātāya kāruṇyatas
tac chuddhaṁ vimalaṁ viśokam amṛtaṁ satyaṁ paraṁ dhīmaḥi

²¹² «*artho 'yaṁ brahma-sūtrāṇām*» із *Гаруда Пурани* (?). Ця цитата наводиться в *Бгагавата-татпар 'я-нірнай* 1.1.1 Мадгва-ачар'ї.

²¹³ Іншими словами, коли вірш аналізується з погляду семантики, пріоритет віддається другій його половині, оскільки саме у ній стоїть дієслово та головний об'єкт. Тому ця половина і пояснює першу *сутру* з *Брагма-сутри*.

²¹⁴ Шрідгара прочитусь «*param*» як «*para-meśvaram*».

З погляду *йога-вртті* (yoga-vṛtti), позбавленої обмежень (rūḍhi), «param» стосується Брагмана²¹⁶. Завдяки своїй величчі Брагман перебуває у всьому як душа, а також – поза всім. У порівнянні з усім, він за своєю природою є неперевершеним (param), так само як сонце у порівнянні зі своїми променями і т.д. Тому, щоб вказати на його первинну форму²¹⁷, слово «brahman» пояснюється через слово «param». Тут може йтись лише про Бгавана, адже *пуруша* є тільки частиною Бгавана²¹⁸, а недиференційований Брагман позбавлений властивостей (тому обидві ці Господні форми не можуть бути референтами слова «param»).

Превелебний Шрі Рамануджа казав: «Слово "brahman" завжди асоціюється із такою властивістю як велич. Його первинне значення (mukhyārtha) – "Той, у кому є нескінченне джерело величч, як у сутнісній формі (svagūra), так і у якостях (guṇa)". Він насправді контролює все»²¹⁹. І Прачети (Pracetā) кажуть: «Немає меж Твоїм багатством. Тому Тебе прославляють як безмежного»²²⁰. Отже, незважаючи на те, що у Нього є різноманітні чарівливі вічні форми, Він, тим не менше, має і головну форму, яка є найбільш дивовижною і яка є основою для всіх решти форм. Тому, встановивши, що Він володіє такою формою, з огляду на саму цю неперевершеність ми утверджуємо те,

²¹⁵ «Dhīmahī» – це ведична форма дієслова «dhyāyema» (бажана форма першої особи множини).

²¹⁶ *Йога-вртті* вказує на значення слова на основі його етимології, а *руджі* (rūḍhi) – це загальноприйняте значення слова. У цьому місці Джіва Госвами користується етимологічним значенням слова «brahman» (яке походить від «bṛh̥h», «бути великим»), щоб ув'язати його зі словом «param» із першого вірша *Бгагавати*.

²¹⁷ Первиною формою (mūla-gūra) є Бгагаван. Так слово «param» пояснює слово «brahman», оскільки воно стосується первинної форми Брагмана, що все перевершує, а саме – Бгагавана. У такий спосіб Джіва пов'язує між собою слова «param», «brahman» та «hagavān».

²¹⁸ Існує троє *пуруш*, котрі наглядають за роботою матеріального космосу: Каранодакашаї (Kāraṇodakaśāyī), Гарбгодакашаї (Garbhodakaśāyī) та Кшїродакашаї (Kṣīrodakaśāyī). Перший *пуруша*, кидаючи погляд на матеріальну енергію (prakṛti), розпочинає процес творіння, утворюючи всі всесвіти зі своїх пор. Потім другий *пуруша* входить в кожен всесвіт, і з його пупка виростає лотос Брагми. Третій *пуруша* супроводжує кожную *джіву* як спостерігач (overseer). Усі троє *пуруш* є проявленнями Бгагавана.

²¹⁹ sarvatra bhṛhattva-guṇa-yogena hi brahma-śabdaḥ. bhṛhattvaṁ ca svarūpeṇa guṇaiś ca yatrānavadhikātiśayaṁ so 'sya mukhyo 'rthaḥ. sa ca sarveśvara eva.

(*Шрібгаи*'я 1.1.1, ст. 3)

²²⁰ na hy antas tvad-vibhūtinām so 'nanta iti gīyase (*Бгагавата* 4.30.31)

що він є Бгагаваном, котрий приймає форми Вішну та інших, адже було показано, що Він є вищим за Брагму, Шиву та інших.

Пояснення до (слова) «jijñāsā» міститься у (слові) «dhīmahī», тому що пізнати (jijñāsā) Його насправді (можна), медитуючи (dhyāna) на Нього. Сам Бгагаван говорить про це в одинадцятій (пісні *Бгагавати*): «Якщо хтось добре розбирається у ведах, але не глибоко занурився у Верховне, тоді плодом такої роботи буде лише сама по собі робота, як у того, хто піклується про корову, що не дає молока»²²¹. Тому²²² я погоджусь із поглядом Рамануджі щодо слова «dhīmahī», тобто з тезою, що глибока медитація (nididhyāsana) є значенням слова «jijñāsā»²²³. Так ми доходимо висновку про те, що текст під назвою *Шрі Бгагавата* є втіленням суті усіх Вед і т.д.

Форма множини «dhīmahī» (використовується), щоб вказати на необхідність медитації для кожного, хто перебуває у часі, просторі чи *парампарі* (paramparā). Тут йдеться про медитацію на Бгагавана, хто є джерелом (amṣī) *пуруш*, котрі живуть у незліченних мільйонах усесвітів²²⁴. За допомогою такого (пояс-

²²¹ *Бгагавата* 11.11.18.

²²² Ш'ямадас (Śyāmdās) ст. 191

²²³ У своєму коментарі до першої *сутри* Рамануджа пише: «jñātam icchā jijñāsā. icchāyā iṣyamāṇa-pradhānatvād iṣyamāṇam jñānaṁ iha vidhīyate», «'jijñāsā' – це бажання знати. Оскільки, сутнісною характеристикою будь-якого бажання є об'єкт бажання, а об'єктом бажання тут є знання, то значенням слова "jijñāsā" є знання». (1985: 4). Термін «dhyāna» (або ж «nididhyāsana») є центральним для ведантичної екзегези Рамануджі. Він розглядає його як референта для багатьох термінів із упанішад таких як «manana», «vedana», «darśana», «urāsana» та «bhakti». Рамануджа посиляється на ряд фрагментів із упанішад, які приписують проводити ці практики, пов'язуючи їх із Самістю, а потім говорить: «atra nididhyāsitavya ity ādinā aikārthyāt 'anuvidya vijñānāti', 'vijñāya prajñāṁ kurvīta' ity evam ādibhiḥ vākya-rtha-jñānasya dhyānopakāratvāt 'anuvidya', 'vijñāya' ity anūdyā, 'prajñāṁ kurvīta', 'vijñānāti' iti dhyānaṁ vidhīyate», «оскільки у таких фрагментів як "nididhyāsitavyaḥ..." одне і те ж значення, й оскільки знання про їх синтаксичне значення допомагає в медитації, то, якщо спочатку ці фрагменти утверджують (потребу в знанні), далі у них обґрунтовується необхідність медитації» (там само: 15–16).

²²⁴ Три *пуруші*, про які згадується вище, виконують роль *анатар'ямі* у відведених для них юрисдикціях, а саме – у загальній сукупності матеріальної енергії, в окремому всесвіті та в індивідуальній *джіві*. Джіва Госвами обговорює природу трьох *пуруш* у другій аниччеді *Параматма-сандарбгі*, де він посиляється на *Нарадія Тантру* (Nārāḍya Tantra), щоб утвердити тричленну класифікацію *пуруш*.

Пуруша, про котрого йдеться у цьому фрагменті, – це Гарбгодакашаї Вішну, що Він з'являється у багатьох формах через притаманне творінню різноманіття (bahubhedād bahubhedah). Джіва хоче привернути увагу до того, що Бгагаван – один, а *джіві* – багато, і слово «dhīmahī» стосується кожної з них.

нення до «dhīmaḥi») (адвайтистську) доктрину видимої трансформачії (vivartavāda), що є осердям доктрини «єдиної душі» (яку підтримує частина адвайтистів), відкинута. Корінь «dhyai» (у слові «dhyāna») нагадує нам про те, що Бгагаван має форму, бо медитувати на того, хто має форму нескладно. Якщо є легкий спосіб, як людині досягнути мети (pum-artha), природно, що вона не буде братись за щось важче. Тому медитація на безформне сама по собі (є медитацією) нижчого (рівня). Через це і говориться, що ті, хто поклоняються Йому (як тому, хто володіє) формою є першими серед йоґів. Так сказано в *Ґітопанішаді*:

«Тих, хто зосередив свій розум на Мені і завжди з палкою вірою поклоняються Мені, тих я вважаю найкращими²²⁵. Але й ті, хто вшановують незнищенне, неопикуване, непрявлене і прагнуть блага для всіх істот, також досягнуть мене²²⁶. Для тих, хто тяжіє до непрявленого, поступ дуже ускладнений. Непрявленого стану важко досягнути для втілених істот»²²⁷.

Брагма також розкриває цей (момент): «О могутній Господи! Ті, хто відкидають шлях *бґакті*, що є джерелом усього добробуту, і намагаються отримати одне лише знання, – страждають. Все, що їм залишається – це страждати, і більш нічого. Так само, як і тим, хто молотить пусту полову»²²⁸.

Отже, було встановлено, що об'єктом медитації є сам Бгагаван. Шіву та інших було відхилено (у цій іпостасі). Молитва, що виражається через оптативну²²⁹ форму (дієслова) «dhīmaḥi», яке не є пов'язаним із жодним іншим об'єктом, вказує на те, що під медитацією мають на увазі поклоніння Бгагавану, через те, що Він є найвищою ціллю для людей. Тому оптативна форма дієслова вказує на самоочевидність того, що Бгагаван є найвищою ціллю для людей²³⁰ і що Він має надзвичайно принадну форму, як зазначалось вище.

²²⁵ *Ґіта* 12.2.

²²⁶ *Ґіта* 12.3-4.

²²⁷ *Ґіта* 12.5.

²²⁸ *Бґатавата* 10.14.4.

²²⁹ Оптативна форма дієслова виражає модальність бажаності (*Прим. перекл.*)

²³⁰ Іншими словами, медитувати на Бгагавана усіх живих істот просять тому, що він є найдостойнішою метою, яку можна досягнути.

Також (у *Ītī* сказано): «Серед Вед Я – *Сама-веда*»²³¹. А також: «серед Сама-вед Я – *Брігатсама* (*Bṛhatsāma*)»²³². У *Брігатсама-веді*, чію велич було таким чином проголошено, говориться: «Обитель є величною, земля є величною, небо є величним, блиск є величним, пишнішим, ніж величне, прекраснішим ніж прекрасне»²³³.

Значення «*athātaḥ*»: *satyaṁ*

Так було пояснено (значення фрази) «*brahma-jijñāsā*». Поясненням до (слова) «*athātaḥ*» є «*satyaṁ*». Це тому, що слово «*atha*» означає «те, що йде одразу після». Слово «*atāḥ*» вказує на те, що уже є завершеним як на причину (теперішньої дії)²³⁴. Тому, «*atha*» означає «відповідно до послідовності у вивченні вед, коли ритуальну частину Вед (*карма-канду*) уже освоєно за допомогою *пурва-мімамси* (*pūṛva-mīmāṃsā*), тобто одразу ж після здобуття повного знання про *карму*...»²³⁵

«*Atāḥ*» означає «відповідно до послідовності (у вивченні), одразу ж після переходу до *браhma-канди* (*brahma-kāṇḍa*) і (після того як) увесь її смисл встановлено за допомогою *уттара-мімамси* (*uttara-mīmāṃsā*), і через конкретне значення (закладене у) твердженні, яке уже вивчалось...». Йдеться про те, що (*уттара-мімамсу* потрібно вивчати) після *пурва-мімамси*, оскільки *пурва-мімамса* є суперечливим поглядом щодо *уттара-мімамси*, яка є завершальним висновком²³⁶. У тих розділах, де між ними немає суперечностей, *пурва-мімамса* може (використовуватись як) допоміжне (вчення) для *уттара-мімамси*. Ще

²³¹ *Īta* 10.22.

²³² *Īta* 10.35.

²³³ *Брігатсама-веда*

²³⁴ Це речення взято із коментаря Рамануджі до *Браhma-сутри* 1.1.1: *atrāyaṁ atha śabda ānantarṇe bhavati; ataś śabdō vṛtasya hetubhāve* (1985: 2).

²³⁵ Тут і далі Джіва дотримується інтерпретації «*athātaḥ*», яку дає Рамануджа.

²³⁶ Користь від *пурва-мімамси* (*сутр* Джайміні (*Jaimini*)) для учня полягає у тому, що вона функціонує як *пурва-пакша* (*pūṛva-pakṣa*) – супротивний погляд, на основі якого вибудовується аргументація. Ознайомившись спочатку із супротивними поглядами, можна краще зрозуміти *уттара-мімамсу* (*Браhma-сутру* Бадаранараяни), в якій викладені правильні висновки (*uttara-pakṣa* або *siddhānta*). Таке розуміння взаємозв'язку між *пурва-мімамсою* та *уттара-мімамсою* не є запозичене від Рамануджі, котрий вважав, що обидві ці частини Вед приводять до єдиної, узгодженої точки зору.

однією причиною (щоб спочатку вивчати *пурва-мімасу*) є те, що (слідуючи) ритуалу приводить до очищення розуму, що відрізняється такими якостями як умиротворення.

У нас також є і такі твердження²³⁷: «як у цьому світі володіння територією, що її отримано в результаті певної дії, (раніше чи пізніше) закінчується, так і у потойбіччі (перебування у) заслуженому чеснотами світі (з часом) добігає кінця. Ті із цього світу, хто полишає (тіло) після того, як відкрив свою самість і (усвідомив) реальні бажання, отримують повну свободу руху у всіх світах»²³⁸. «Він не повертається ще раз»²³⁹. «Вона (*джіва*) входить у нескінченність»²⁴⁰. «Чиста особистість досягає найвищого ступеня тотожності»²⁴¹. «Ті, хто, звертаючись до цього знання, досягнули своєї власної природи, не народжуються під час творення, як і не страждають під час руйнування»²⁴².

Обидва (шляхи)²⁴³ описані в коментарі Шрі Рамануджі:

«(У священних писаннях) сказано, що плоди *карми*, які описує перша частина *мімамси*, є непостійними і мізерними, а плоди знання про Брагмана, якому навчають у другій частині, є незнищенними та безмежними. Тому знанням про Брагмана (потрібно оволодівати) після (того, як ви оволоділи) знанням про *карму*. Ось про що тут йдеться. Те саме було сказано і першим коментатором (*Браhma-сутри*), превелебним Баудгаяною (*Baudhāyana*): "Одразу ж після вивчення *карми* йде вивчення Брагмана"»²⁴⁴.

Про це також свідчить етимологія слів «*pitṛhū*» та «*devahū*», (що відповідають) правому та лівому вухам, із (анало-

²³⁷ Ці фрагменти із упанішад наводяться для того, щоб вказати на різницю між тимчасовим світом та вічним світом Брагмана. Контраст між цими світами є головним уроком, який потрібно винести із вивчення *пурва-мімамси*.

²³⁸ *Чгандог'я-упанішада* 8.1.6. Переклад (на англійську) Олівелля.

²³⁹ Невідоме джерело.

²⁴⁰ *Шветашватара-упанішада* 5.9.

²⁴¹ *Мундака-упанішада* 3.1.3.

²⁴² *Гіта* 14.2.

²⁴³ Тобто вічне та тимчасове, або ж шлях *карма-канди* та *браhma-джняни*.

²⁴⁴ *mīmāṃsāpūrvabhāgajñātasya karmaṇo 'lpāsthiraphalatvāt uparitanabhāgāvaseyasānantākṣaya-phalatvāc ca pūrvavṛttāt karmajñānād anantaram tata eva hetor brahma jñātavyam ity uktam bhavati. tadāha vṛttikārah – vṛttāt karmādhigamād anantaram brahmavidīṣā iti.* (1985: 4)

гії в) історії про Пуранджану (Purañjana)²⁴⁵. Причиною (що підштовхує до) пізнання Брагмана (brahma-jijñāsā) є знання про реальність (satyatva) його постійної, верховної радості. Це відбувається після (здобуття) повного знання про карма-канду та після роздумів над реальною природою радості, яку можна отримати на небі і т.д., про що описується у деяких твердженнях браhma-канди. Так можна усвідомити, що ці (радості) є насправді тимчасовими та жалюгідними.

Таке значення «athātaḥ» підштовхує до формулювання значення (з погляду *Бхагавати*)²⁴⁶. «Satyaṁ» – це незмінне (або постійне) існування, що наділяє існуванням усе інше. Ми отримуємо таке значення через синтаксичний зв'язок (anvaya) між «satyaṁ» та «param». У фрагменті зі *шрुті* «satyaṁ jñānaṁ anantaṁ brahma»²⁴⁷ «satyaṁ» також синтаксично поєднане із Брагманом²⁴⁸. Тоді (виходить, що), оскільки існування іншої особи залежить від його бажання, існування цієї особи – минуще. Смысл тут у тому, що: «досі ми медитували на речі, існування яких є минушим. Тепер же помедитуймо на того, чиє існування є незмінним»²⁴⁹.

²⁴⁵ Нарادا розповідає Парікшиту історію про Пуранджану в четвертій пісні *Шрїмад Бхагавати*. Ця історія є метафорою до життя самого царя, за допомогою якої Нарادا намагається пробудити царя, щоб той усвідомив, яким гріховним було його життя та які від цього будуть наслідки. Отвори тіла представлені в історії як ворота до міста Пуранджани, в які той входить заради різних видів насолоди. Південні та північні ворота, які відповідають правому та лівому вухам, якщо дивитись із заходу, описуються як piṭhū-dvār (ворота, що прикликають *nīpīve*) та devahū-dvār (ворота, що прикликають *devīve*). Правим вухом користуються, щоб слухати карма-канду, яка приводить до насолоди в обителі *nīpīve*, а лівим – щоб отримати посвяту в браhma-канду, яка приводить до обителі богів (або Бога). Тут важливо, в якій послідовності Пуранджана входить у ці ворота. Шрїдгара Свами у своєму коментарі до *Бхагавати* пояснює: «śravaṇa-kāle ca balādhikyād dakṣiṇa-karṇaḥ prathamam pravartate. śāstre ca prathamam śrotavyam karma-kāṇḍam», «спочатку йде праве вухо, адже воно краще чує. Так само і у вивченні писань – спочатку потрібно вислухати карма-канду» (коментар до *Бхагавати* 4.25.50-51).

²⁴⁶ Досі Джїва пояснював фразу «athātaḥ» у звичному для неї контексті мімамси. Далі ж він переходить до пояснення в термінах першого вірша *Бхагавати*, або, якщо точніше – за допомогою слова «satyaṁ».

²⁴⁷ «Брагман є існуванням, знанням та нескінченністю». (*Тайттїрїя-упанїшада* 2.1.2).

²⁴⁸ Оскільки слова стоять поруч, можна зробити висновок про те, що «satyaṁ» – це «param», а «param» – це Брагман, і що існування (satyaṁ) Брагмана є верховним (param). Це той же висновок, якого доходять і завдяки «звичному» методу пояснення «athātaḥ», який наведено вище. Тому «satyaṁ» є адекватним коментарем для «athātaḥ».

²⁴⁹ Джїва Госвами установив, що смысл фраз «satyaṁ paraṁ dhīmahī» та «athātaḥ brahma-jijñāsā» той самий: «Зробивши це, перейдемо до цього»

Сутнісне визначення: *Dhāmnā Svēna...*

(Слово) «dhāmnā» ясно вказує на (Господню) вищість. Слово «dhāma» вказує на силу (prabhāva) або на блиск (prakāśa), оскільки у словнику Амаракoша (Amarakośa) даються різні значення²⁵⁰. «"Dhāma" означає дiм, тіло, світло або блиск»²⁵¹. Воно, однак, не вказує «на власну форму (svaḡūra)»²⁵². Слово «kuhakam» вказує на того, хто обманює, а саме – на силу *майї* затьмарювати та спантеличувати *сварупу джiви*²⁵³. Тому (значення усієї фрази): «(ми медитуємо на) Нього, за допомогою чийого *шакті*, – тобто за допомогою чиеї особистої сили або блиску (svēna dhāmnā), – сила обману *майї* завжди (sadā) розвінчується (nirastam)». Тому (у священних писаннях) сказано: «вiдкинути *майю* за допомогою *шакті* знання...»²⁵⁴ Якщо б ця *шакті* була для Бгагавана побiчною, слово «svēna» було б недоречним. Але якщо слово «svēna» розуміти як «його *сварупа*», тлумачення буде вдалим²⁵⁵. Як ми не пояснювали б (фразу «dhāmnā svēna sadā nirasta-kuhakam») ми доходимо того ж висновку: у *шакті* є властивість розвінчувати обман. Це можна пояснити через третій (iнструментальний) вид (причинності), що дає змогу виявити «найефективніший засiб»²⁵⁶.

Тим самим ми можемо також сформулювати його (Бгагавана) сутнісне визначення, (за яким він є) принципом або сутні-

²⁵⁰ Шрiдгара тлумачить «dhāmnā» як «mahasā» (також як «сила» або «блиск»).

²⁵¹ ḡhadehatvitprabhāvā dhāmāni (Амаракoша (Amarakośa) 3.3.124)

²⁵² Якщо «dhāmnā» означало б «svaḡūra», тодi б наступне слово у вiршi («svēna», «своя власна») було б зайвим.

²⁵³ *Майя-шакті* Бгагавана має двi функцiї щодо *джiви*: затьмарювати її природну схильність до *сач-чiд-ананди* (sac-cid-ānanda) (āvaḡana), а також помiшати її у рiзноманiтнi спантеличуючi ситуацiї (vikṣepaṇa). Шрiдгара пояснює слово «kuhakam» як «kapaṭam māyālakṣaṇam», «обман, що є характерною ознакою *майї*».

²⁵⁴ Ця фраза зустрiчається у молитвi царицi Кунтi (Kuntī), зверненої до Кришнi (Бгагавата 1.7.23). «Ти є первинним *пурuшею*, Господом, що стоїть поза *пракріті* (prakṛti). Вiдкидаючи *майю* за допомогою *чiт-шакті* (cit-śakti), ти перебувавш у власнiй красi (kaivalya)».

²⁵⁵ Джiва Госвами вводить тут ключове для чайтанья-вайшнавiв поняття *сварупа-шакті* (svaḡūra-śakti), поняття внутрiшньої або особистої енергiї Бгагавана. Вище зазначалось, що слово «dhāma» вказує не на *сварупу*, а на *шакті*, яка є Господнiм блиском (prakāśa). Слово «svēna» тлумачиться тут як *сварупа*. Так iз «dhāmnā svēna» ми отримуємо «svaḡūra-śakti».

²⁵⁶ Джiва посилається тут на правило причинності, яке Панiнi (Pāṇini) у роздiлi *Карак* (Kāraḡa) в *Аштадг'яї* (Aṣṡādhyaī) формулює як «sādhakatamam karaṇam», «iнструмент, що дає змогу побачити найефективніший засiб» (1.4.42).

стю, відмінною від *майї* та її впливів. Так ми можемо зрозуміти *сварупу-лакшану* (svaṅūra-lakṣaṇa)²⁵⁷. Про це добре відомо зі *шруті*: «Брагман є існуванням, знанням та нескінченністю»²⁵⁸, «Брагман є мудрістю та блаженством»²⁵⁹. Слово «satyaṃ» вживається, щоб вказати на ці висловлювання зі *шруті*. *Сварупа-шакті* уже згадувалось напряду (у фразі «dhāmnā svena») і тому очевидним є те, що цією (Верховною істиною) є Бгагаван.

Спростування доктрин адвайти: Tejo-vāri-mṛdāṃ

(Слово) «yatra» надає причину, за якою Його (Господнє) буття є головною Істиною²⁶⁰. Бгагаван Васудева, будучи Брагманом, міститься у всьому. Творіння, що складається із живих істот, чуттів та богів, і засноване на трьох *гунах*, міститься у Ньому, і він є його повелителем²⁶¹. Це творіння не є хибним (amṛṣā). Воно не є накладеним на Його енергії, і т.д. як перламутр (на мушлі). Радше воно постійно міститься у Брагмані, на якого вказує відомий фрагмент зі священних писань: «Те, з чого ...»²⁶². Тому (в *Брагма-сутрі* сказано): «Творення імен та форм походить від Нього. Він створив їх тричленими, адже так ска-

²⁵⁷ Слідуючи за Шрідгарою Свами, Джіва переходить до пояснення вірша в категоріях *сварупа-лакшани* (сутнісного визначення) і *татастха-лакшани* (taṭastha-lakṣaṇa – акцидентального визначення). Згідно зі Шрідгарою, друга половина вірша розкриває *сварупа-лакшану* Брагмана, а перша половина – *татастха-лакшану*.

²⁵⁸ *Брігадараньяка-упанішада* 2.1.2.

²⁵⁹ *Брігадараньяка-упанішада* 3.9.28.

²⁶⁰ Тут Джіва Госвами починає своє пояснення складного для розуміння третього рядка із першого вірша *Бгагавати*, на основі якого він спростовує адвайтистські погляди на творіння як накладення першоелементів на Брагмані (āgora або adhyāsa).

²⁶¹ Це речення є перефразом Шрідгариного тлумачення: «yatra yasmin brahmaṇi trayāṇāṃ māyā-guṇāṇāṃ tamo-rajah-sattvānāṃ sargo bhutendriya-devatā-rupo 'mṛṣā satyaḥ». Джіва розширює Шрідгарине трактування слова «yatra» («yasmin brahmaṇi», «в якому Брагман»), ототожнюючи Брагмана із Бгагаваном: «brahmatvāt sarvatra sthite vāsudeve bhagavati yasmin», «у кому, у Бгагавані Васудеві, що міститься у всьому, адже він є Брагманом». Джіва, таким чином, робить із терміна «Брагман» визначник для терміна «Бгагаван», що вказує на всепроникність останнього. В аргументації Джіви своє відображення знаходять функції, що їх теологія чайтанья-вайшнавів приписує Брагману, Параматмі та Бгагавану.

²⁶² «Те, із чого народжуються ці істоти. Те, на чому вони живуть після свого народження. Те, у що вони поринають після смерті. Прагніть пізнати його! Воно є брагманом!» (*Тайттірія-упанішада* 3.1.1, переклад на англійську Олівелла).

зано у вченні»²⁶³. За цим правилом, оскільки у творіння може бути лише один творець, лише воно є істинним (satya).

У (першому) вірші (*Бгатавати*), істинність (творіння) демонструється за допомогою прикладу. Обмін вогню і т.д. є взаємною транспозицією (взаємним заміщенням) частин (кожного елементу). Це означає, що у кожному елементі присутня частина іншого елементу²⁶⁴. Ця (транспозиція елементів) не є хибною, а такою, як створив її Господь²⁶⁵. «Кожен із цих трьох богів проявляється трояко. Видимість червоного (кольору) у вогні є насправді видимістю тепла (від вогню), (видимість) білого – (це видимість) води, а чорного – землі або ж їжі»²⁶⁶.

Оскільки наведена тут інтерпретація ґрунтується на *шруті*, інші надумані інтерпретації (таким чином) спростовуються. У цих інтерпретаціях вогонь та інші першоелементи, які були вказані (у вірші) в загальному значенні, пояснюються в їхньому конкретному значенні. Філологи не схвалюють тлумачення такого характеру. Якщо б про це йшлося у *Бгатаваті*, там би було сказано «як вода в міражі», і так само – про інші першоелементи²⁶⁷. Ба більше, згідно з цим поглядом тричленне творіння (tri-

²⁶³ samjñā-mūrti-klptis tu trivṛt-kurvata upadeśāt (2.4.20)

²⁶⁴ teja-ādīnām vinimayaḥ parasparāṁśa-vyatyaḥ parasparasmīn amśenāvasthitiḥ ity arthaḥ. Джіва говорить тут про теорію *трієрїт-карані* (trivṛt-kaṛaṇa), згідно з якою в результаті процесу розчленування кожного із трьох основних елементів (землі, води та вогню) та їх змішування, феноменальний світ постає таким, яким ми його сприймаємо. Спочатку кожен елемент ділиться на дві рівні частини, одна з яких ділиться ще надвоє. Після цього половина кожного з елементів об'єднується із четвертинами двох інших. Три сполуки, які утворюються в результаті, називаються «землею», «водою» та «вогнем» залежно від елементу, який у них домінує. Щоб пояснити формування двох інших елементів (неба (ākāśa) та повітря (vāyu)) Шанкара та Рамануджа розширили теорію *трієрїт-карані* в процесі п'ятикратного ділення – *панчі-карану* (pañcī-kaṛaṇa).

²⁶⁵ Тут Джіва гостро критикує позицію Шрїдгари, згідно з якою слово «vinimaya» трактується як ілюзорна видимість одного елемента в іншому, як видимість води в міражі або як видимість вогню, що відображається на воді. Згідно з таким тлумаченням фраза «tejo-vāri-mṛdām yathā vinimayaḥ» вказує на те, що природа *трієрїт* («trisargah» – наступне слово у вірші) позбавлена субстанції. Однак Джіва трактує термін «vinimaya» як *трієрїткарана*. Це означає, що *Бгатавата* в цьому випадку наводить приклад інтерпретативного методу, згідно з яким Брагман підтримує *трієрїт*, котра наділена реальністю.

²⁶⁶ imās tisro devatās trivṛd ekaikā bhavati. yad agne rohitam rūpam tejasas tad-rūpam yas chuklam tad apām yat kṣṇam tat pṛthivyāḥ tad annasya

(*Чандоор'я-упанїшада* 6.3.4, 6.4.1, переклад на англійську Олівелла)

²⁶⁷ У ролі опонента, що підтримує на перший погляд слушну точку зору, яку потрібно спростувати (pūrvapakṣa) розглядається Шрїдгара Свамі, котрий пише: vinimayo vyatyaḥ 'nyasmīn anyāvabhāṣaḥ. sa yathādhiṣṭhāna-sattayā sadvat pratīyata ity arthaḥ. tatra tejasi vāri-

sarga) не народилось із Брагмана у безпосередньому значенні слова («народилось»). Слово «janma» тлумачать як накладення (superimposition) (āgora). Іншими словами, це накладення (першоелементів) відбувається в результаті помилкового (судження) (bhrama). Помилкове (судження) ж залежить від подібності, а подібність може привести і до того, що обидві сутності можуть стати підґрунтям для помилкового (судження), враховуючи різницю в часі. Тому існує також і вірогідність помилково побачити в сріблі мушлю²⁶⁸. (До того ж немає строгого правила, згідно з яким підґрунтям для помилкового (судження) може бути лише щось одне, а речей, що постають в результаті такої помилки – велика кількість. Наприклад, (дивлячись) здалеку, можна ж переплутати дерева, дим та гору із хмарою. (Тому) тричленне творіння (tri-sarga) з незапам'ятних часів сприймається напряму, а Брагман сяє осібно від нього, адже він є чистою свідомістю²⁶⁹. Якщо (як вважають адвайтисти) *джіва* під тиском невігластва, що не мало початку, помилково вбачає *трі-саргу* (tri-sarga) в Брагмані, чому ж тоді вона ніколи не вбачає Брагмана в *трі-сарзі*? Тому необхідним є висновок про те, що Брагман є підгру-

buddhir marīci-toye prasiddhā.mṛḍi kācādau vāri-buddhir vāriṇi ca kācādi-buddhir ityādi yathā-yatham ūhyam

«"Vinimaya" – це транспозиція, видимість однієї речі в іншій. Цій (видимості) вдається видати себе за реальність через те, що в її основі лежить (реальне) існування. Відомим є приклад, коли воду бачать в міражі, який є елементом вогню. Також відомо, що у склі, яке є елементом землі, можна побачити воду. Так можна по черзі підставляти й усі інші елементи».

²⁶⁸ Як правило, плутають мушлю зі сріблом (оскільки срібло є бажаним об'єктом), але можна сплутати і срібло з мушлею. Це відбувається тому, що два об'єкти схожі одне на одного і у спостерігача є досвід осібного сприйняття кожного з них («враховуючи різницю в часі»). Адвайтисти стверджують, що Брагман помилково постає у сприйнятті людей як світ, через те, що світ є накладеним на нього. Питання полягає у тому, чи достатньо подібні між собою світ та Брагман, щоб їх можна було переплутати, і чи може світ також помилково сприйматись як Брагман. Відповідь є заперечною в обох випадках. Адвайтисти можуть висунути у цьому разі і такий аргумент: помилково побачити видимість Брагмана у світі неможливо через те, що між ними не існує достеменною відповідності, адже світ є різноманітним, а Брагман – одним єдиним. На це Джіва парирує, що насправді накладення одного об'єкту на низку об'єктів є можливим, коли, наприклад, гору, дим та дерева – всі разом – помилково приймають за хмару. Цей аргумент проти теорії накладення міститься у *Шрута-пракашіці* (Śruta-prakāśikā) Сударшани Сурі (Sudarśana Sūri).

²⁶⁹ Іншими словами, і Брагман, і світ є незалежно пізнаваними сутностями, як срібло і мушля, тому немає підстав вважати когось реальним, а когось – продуктом помилкового судження.

нтям (невігластва). Якщо би було по-іншому, усе б (занурилось) у випадковість тотального хаосу.

До того ж, те, що (за даною теорією) спричинює накладення (першоелементів) у випадку чистої свідомості, відсутнє, як і у випадку із неживими сутностями. Згідно з їхніми (адвайтистів) поглядами, Брагман є чистою свідомістю. Якщо пояснення виводити на основі *шруті*, ми доходимо висновку про те, що накладення відбувається у точці, де об'єкт (що накладається) насправді не існує, його просто видно з іншої точки. Тому, оскільки у накладення немає зв'язку з реальним об'єктом (на який накладається видимість неіснуючого об'єкта), існування цього об'єкта не може спричинити її появу²⁷⁰. Оскільки тричленне творіння народжене із Бгагавана в прямому значенні (слова «народжене»)²⁷¹, а також тому, що однією з властивостей Бгагавана є енергія творення (*trisarga-śakti*), й оскільки на такий висновок нас наштовхує негативна супутність (*vyatireka*), – трояке творіння існує в Бгагавані, все-душі, відрізняючись від Нього. Воно не накладається на Нього. Втім, ідея накладення виникає через те, що Бгагаван залишається осторонь *трі-саргі*, завдяки своїй незбагненній *шакті*, через ті ж причини, (які ми проаналізували, щоб пояснити слово) «*dhāmnā*» і т.д.

Тому, «як світло від вогню, що горить в одній точці, розповсюджується (довкола нього)²⁷², так і існування творіння постає з існування Бгагавана. Існування Бгагавана є первинним,

²⁷⁰ Смісл тут полягає у тому, що за визначенням у накладенні відсутнім є реальний об'єкт, тому не існує зв'язку між накладенням та об'єктом, видимість якого накладається. Наприклад, коли срібло накладається на мушлю, справжнього срібла там немає, і зв'язку між сріблом та мушлею, відповідно, бути не може. Таким чином, мушля не може спричинити видимість срібла. Так само, і коли видимість світу накладається на Брагман, світу як такого там немає за визначенням, тому немає і зв'язку між Брагманом та світом. В результаті існування світу не можна вивести із верховної реальності Брагмана.

Джівна Госвами висовує в цьому місці аргументи проти пояснення Шрідгари Свами, котрий тлумачить слово «*trisargomṛṣā*» як «*sargo 'mṛṣā satyaḥ*», «існування є реальним», але потім уточнює, що Верховною Реальністю є той, завдяки чий реальності навіть хибний світ здається реальним.

²⁷¹ А не як *арона* (*āgora*) або ж накладення, що є тлумаченням «*janma*» у непрямому значенні цього слова.

²⁷² *eka-deśa-sthitasyāgner jyotsnā vistāriṇī yathā*

parasya brahmaṇaḥ śaktis tathedaṁ akhilaṁ jagat

«Як світло від вогню, що горить в одній точці, розповсюджується (довкола нього), так і енергія верховного Брагмана (заповнює) увесь всесвіт». (*Вишну Пурана* 1.22.54).

а тричленне творіння не є хибним. Так само й у *шруті* (сказано): «Реальне, що стоїть за реальним. Реальними є *прани* (ṛgāṇa), і самість, (що стоїть) за ними є реальною»²⁷³. Слово «ṛgāṇa» стоується грубих та тонких елементів, у реальності яких можна переконатись із практичного досвіду. Тому *шруті* доводять, що їхньою первинною причиною, Верховною Істиною (paramasatya), є Бгагаван.

Пояснення до *Брагма-сутри* 1.1.2: *Janmādy Asya Yataḥ*

Акцидентальне визначення

Вірш також вказує на того ж Бгагавана і за акцидентальним визначенням (taṭastha-lakṣaṇa). Спочатку, бажаючи сповістити нам, що ця самхіта²⁷⁴ є сповненим блискучих значень коментарем до *Брагма-сутри*, вірш починається з того, що переказує другу *сутру* «janmādy asya yataḥ». «Janmādy» – це (процес) творення, підтримки та знищення (матеріального проявлення)²⁷⁵. Це словосполучення типу «tad-guṇa-saṁvījñāna bahuvrīhi»²⁷⁶. Синтаксичний порядок слів у вірші (anvaḥ) такий: медитуймо (dhīmaḥ) на Нього, верховного (param), із кого (yataḥ) походить народження і т.д. (janmādi) цього світу (asya). Від Нього походить світ, що наповнений багатьма діями та тими, хто насолоджується, починаючи з Брагми і закінчуючи жмутком трави,

²⁷³ Бригадараньяка-упанішада 2.1.20.

²⁷⁴ Бгагавата називає себе «sātvata-saṁhitā», вочевидь, через свій зв'язок із традицією *Панчаратріка самхіти*. (Pāncarātrika saṁhitā).

anarthopāśamaṁ sākṣād bhakti-yogam adhoḥsaje

lokasyājānato vidvāṁś cakre sātvata-saṁhitām (1.7.6)

«Учений муж (В'яса) уклав *сатвата-самхіту* для людей, котрі не знають про *бгакті-йогу* задля Адгокшаджі, котрий напряду усуває все небажане».

²⁷⁵ Коментар «janmādy asya yataḥ» до обговорення *шакті* Бгагавана фактично є коротким викладом коментаря Рамануджі.

²⁷⁶ «Janmādy» – це присвійне словосполучення середнього роду однини «те, першим елементом чого є "janma"». Тобто це слово вказує на тріаду «народження, підтримка та знищення». Оскільки «janma» включене в цю тріаду, словосполучення «janmādi» є «tad-guṇa-saṁvījñāna bahuvrīhi», тобто присвійним словосполученням, складові елементи якого включені до об'єкту, на який воно вказує. Доволі поширеним прикладом такого словосполучення є вираз «lamba-kaṇṇa», «довговухий чоловік», де довгі вуха є частиною чоловіка, якого стосується це словосполучення.

(світ) що містить різноманітні дивовижні творіння, незбагненні для розуму, і який є вмістилищем для результатів (виконання) установлених обов'язків та (результатів дій) спричинених певним часом та місцем²⁷⁷. Завдяки своїй незбагненній *шакті* він одчасно є і матеріальною причиною, і діячем і т.д.²⁷⁸

Ось твердження, що потрібно обговорити (*viṣaya-vākyā*): «Бґрігу, син Варуни, яось прийшов до свого батька і сказав: "Навчіть мене (знанню про) Брагмана". Це початок, (а ось продовження цієї історії): "Те, з чого народжуються ці істоти, на кому народившись, вони живуть, і у що вони поринають після смерті, – намагайся пізнати це! Це є Брагманом!"²⁷⁹ А також: "Воно створило вогонь (*tejas*)... "»²⁸⁰

Світ, що переживає народження і т.д. є акцидентальною (*upalakṣaṇa*), а не визначальною характеристикою (*viśeṣaṇa*)²⁸¹. Тому ми не включаємо світ до (об'єкту) медитації, (коли медитуємо) на Нього. Натомість потрібно медитувати лише на Нього, (у) чистому (вигляді). Уже стверджувалось про те, що у Брагмана є властивості²⁸². Те, що Брагман є причиною народження і т.д. цього світу, означає, що він володіє усіма *шакті*, його цілі реалізовані, він знає про все і він є господарем над усім²⁸³. «Він знає про все. Він всезнаючий. Його аскеза складається зі знання»²⁸⁴.

²⁷⁷ Джіва користується тією ж термінологією, що і Рамануджа, котрий пише: «*asya acintya-vividha-vicitra- gacanasya niyata-deśa-kāla-phala-bhoga-brahmādi-stamba-paryanta-kṣetrañña-miśrasya jagataḥ*» (1985: 272).

²⁷⁸ Тут маються на увазі два види причин виникнення світу, що визнаються у веданті: матеріальна причина (*upādāna-kāraṇa*) та ефективна причина або агент дії (*nimitta-kāraṇa*). Брагман є обома цими причинами, хоч і через свою *шакті*.

²⁷⁹ *Тайттірія-упанішада* 3.1.1 (переклад на англійську Олівелла).

²⁸⁰ *Чгандог'я-упанішада* 6.2.3. Цей фрагмент описує процес творіння із єдиного первинного джерела існування (*sat*). Цей *sat* (*sat*) створив вогонь, який створив воду, котра у свою чергу створила їжу. Цей фрагмент, таким чином, добре вписується у вірш *Бґагава-ти*.

²⁸¹ Рамануджа погоджується: *jagat-srṣṭi-sthiti-pralayair upalakṣaṇa-bhūtair brahma pratipattum śakyate* (1985: 278), «Вважати, що світ є *упалакшаною* (*upalakṣaṇa*) Брагмана – означає у ще один спосіб стверджувати, ніби він є частиною його *татастха-лакшани*, а не *сварупа-лакшани*».

²⁸² На різних етапах свого коментаря Джіва показує, що Брагман володіє такими властивостями як вищість (*paratvam*), форма (*mūrtatvam*), істина або існування (*satyatvam*) і т.д. Зв'язок Брагмана зі світом вказує на його подальші властивості, навіть не зважаючи на те, що цей зв'язок є лише його акцидентною ознакою.

²⁸³ Рамануджа говорить: «*jagan-nimittopādānatāksipta-sarvajñatva-satya-sāṅkalpatva-vicitra-śaktitvādy-ākāra-bṛhatvena pratipannaṁ brahmeti*» (1985: 279).

²⁸⁴ *Мундака-упанішада* 1.1.9.

«Той, хто контролює усіх» і т.д. (казано) у *шруті*²⁸⁵. Ця вищість вказує на те, що Його сутнісна форма (svaḡūra) є прямо протилежною усьому огидному, що знищується у ньому, і що Він володіє безмежними сприятливими якостями, як от знання²⁸⁶. «Відомо, що у нього немає тіла та органів чуття» і т.д. (казано) у *шруті*²⁸⁷.

Природа Бгагавана

Що стосується тих, хто вважає, що об'єктом медитації є субстанція без властивостей, з їх погляду, (фраза) «janmādy asya yataḥ» не підходить для пізнання Брагмана²⁸⁸. (Їхній погляд неправильний), адже (згідно з) етимологією слово «brahman» (означає) «неперевершена велич та зростання», а у вірші (що ми розглядаємо) стверджується, що Брагман є причиною народження і т.д. світу. Так само і в наступній *сутрі*, і у фрагментах зі *шруті*, до яких вона відсилає, ми бачимо, що такі властивості як «мислення» (īkṣaṇa) пов'язані (із Брагманом)²⁸⁹. Тому наведені нижче *сутри* та (фрагменти зі) *шруті*, які в них згадуються, не підтверджують вищезгаданого погляду.

²⁸⁵ Бригадараньяка-упанішада 4.4.22. Продовження фрагменту: «[Ця самість є] повелителем усіх, господарем над усім... він є управителем усього. Він є повелителем істот. Він є захисником істот».

²⁸⁶ Раманауджа говорить: «yataḥ yasmāt sarveśvarān nikhila-heya-pratyānīka-svarūpāt satya-saṅkalpāj jñānānandādy-ananta-kalyāṇa-guṇāt...». (1985: 273–274).

²⁸⁷ na tasya kāryaṁ karaṇaṁ ca vidyate na tat-samaś cābhyadhikaś ca dṛṣyate
parāśya śaktir vividhaiva śrūyate svābhāvīkī jñāna-bala-kriyā ca

(Шветашватара-упанішада 6.8)

«Відомо, що у Нього немає тіла та органів чуття. Видно, що немає нікого рівного або величнішого, ніж Він. (Зі священних писань) чути, що (Його) *шакті*, яка є верховною, багатогранною і стосується його природи, є знанням, силою та діяльністю».

Цей вірш відіграє ключову роль в утвердженні доктрини трьох *шакті* в чайтанья-вайшнавізмі.

²⁸⁸ Цю фразу можна перекласти як «згідно з їхнім поглядом, між "janmādy asya yataḥ" та "brahma-jijñāsa" (перша *сутра*) немає зв'язку». Оскільки «janmādy asya yataḥ» описує сутність, наділену властивостями, ця *сутра* не може описувати одну і ту ж субстанцію, що й перша *сутра*, яка, відповідно до цього погляду, говорить про Брагмана без властивостей. Тому друга *сутра* втрачає зв'язок із першою та стає нерелевантною для того, хто прагне пізнати Брагмана.

²⁸⁹ П'ята *сутра* «īkṣateḥ nāśabdāt» пов'язана із Чгандог'я-упанішадою 6.2.1-4: «Спочатку, дорога дитино, було лише це існування (sat), не маючи рівних собі... воно подумало (aikṣata): "стану я багатьма, розмножусь"».

Завдання логіки полягає у тому, щоб показати, як властивості, притаманні певній сутності, чиє існування потрібно довести, незмінно пов'язані із властивостями сутності, (яку використовують) як засіб для доведення²⁹⁰. Тому логіка також не на боці субстанції без властивостей.

«Брагман – це те, з чого виникає помилкове (bhrama) (сприйняття) народження і т.д. світу». Навіть якщо погодитись із цим поглядом, утвердити субстанцію без властивостей (як верховну істину) неможливо, адже потрібно визнати, що підгрунтям для спантеличення є невігластво, а свідком невігластва є Брагман. Про Брагмана говорять: він – свідок, тому що за своєю природою він світосейний²⁹¹. Світосейність – це те, що відрізняє сутність, наділену свідомістю, від інертного об'єкта, адже (ця властивість) уможливує повсякденний досвід себе та інших сутностей. Тому (щоб Брагман інував,) він має бути наділений властивостями²⁹². Без цього не буде світосейності. Нічого не буде²⁹³. Ба більше, (майяваді думають, що) їхню доктрину можна обґрунтувати за допомогою фрази «tejo-vāri-mṛdām». (Але якщо прийняти таку точку зору,) безмістовною стає (фрза) «janmādy asya yataḥ»²⁹⁴.

Отже ми довели, що у Брагмана є властивості і цими властивостями є *шакті*. Ми показали, що *шакті* бувають трьох видів: внутрішня (antaraṅgā), зовнішня (bahiraṅgā), та межова

²⁹⁰ Джива відсилає тут до *в'япті*, що є незмінною супутністю *садг'ї* (sādhya) та *садгани* (sādhana) (або *хету* (hetu)). В'япті – це осереддя будь-якого логічного аргументу (anumāna). Щоб дізнатись більше про значення цих термінів та пов'язані з ними приклади, див. обговорення аргументаційного вірша *Бгагавати* (uparatti) в Розділі 4.

²⁹¹ Свідок може сприймати об'єкт тільки тоді, коли він освітлений. Оскільки Брагман є першим та незалежним свідком, він повинен бути самосейним, тобто освітлювати себе та інших за допомогою власної світосейності.

²⁹² Вище у своєму коментарі Рамануджа визначає поняття властивості (viśeṣa) як *в'явартак* (vyāvartaka) – те, що відрізняє один об'єкт від іншого. Оскільки світосейність відрізняє свідому сутність від інертного об'єкту, вона може вважатись властивістю (viśeṣa). І оскільки Брагман по своїй природі світосейний, йому можна приписати властивість (saviśeṣa).

²⁹³ Три останні абзаци взяті дослівно із коментаря Рамануджі до *Брагма-сутри* 1.1.2 (1985: 283–284).

²⁹⁴ Як зазначалось вище, адвайтисти інтерпретують фразу «tejo-vāri-mṛdām yataḥ vipīṃyataḥ» як хибну видимість одного елемента в іншому, і потім на основі цієї аналогії доходять висновку, що світ є видимістю, накладеною на Брагман. А це означає, що ніщо, наділене субстанцією із Брагмана не походить, і в результаті фрза janmādy asya yataḥ стає безмістовною.

(*taṭasthā*). Серед цих (*шакті*) одна лиш зовнішня *шакті* спричинює модифікації світу, як от його народження. Зовнішня *шакті* носить ще ім'я «*майя*», як зазначалось раніше. А ми – межова *шакті*, з якою пов'язане слово «*dhīmahī*».

Народження і т.д. цього світу походять із *пуруші*, котрий є часткою Бгагавана і властивістю котрого є *шакті* під назвою *пракріті* (*prakṛti*), тобто матеріальна причина світу. Навіть (якщо дивитись із цієї перспективи,) першопричина *пуруші* у підсумку міститься у Бгагавані. Те, що народжується в частині океану, народжується і в океані загалом. Як сказано (у священних писаннях): «*Пракріті* – це матеріальна причина того, що існує, верховний *пуруша* підтримує (це існування), а час проявляє, але я, Брагман, є цими трьома (*пракріті, пурушею* та часом)»²⁹⁵.

Навіть (фраза) «*janmādy asya yataḥ*» вказує на те, що Бгагаван володіє формою. (Адже) Він є вмістилищем безмежних верховних *шакті*, які є джерелом формотворчої енергії (*mūrti-śakti*), що пов'язана зі світом, котрий володіє матеріальною формою. Це впливає з того, що Його приймають як верховну причину. Однак, володіючи формою, він не народжується від іншої істоти, адже це привело б до (парадоксу) нескінченного регресу. Тому тільки один єдиний принцип необхідно визнати основоположним, так само як (принцип) непроявленого (*avyakta*) (визнається) у філософії санх'ї²⁹⁶. До цього підштовхує заперечення у такому (фрагменті із писань): «Він є причиною, повелителем повелителя чуттів. Ніхто не є для Нього батьком або повелителем»²⁹⁷. (Те, що у Господа є форма) доводиться через твердження, що міститься саме у цій *шруті*. Ця форма не має початку, є досконалою, нематеріальною та природною.

Бгагаван – це Нараяна

Установивши, що Він володіє формою, ми можемо дійти висновку про те, що особа, яка володіє формою є Бгагаваном і

²⁹⁵ Цей вірш (*Бгагавата* 11.24.19) Крішна повідав Уддгаві (Uddhava).

²⁹⁶ Навіть нетеїстична система санх'ї приймає певну одвічну сутність, із якої все розвивається, але у якої немає причини, і називає її *ав'якта* (*avyakta*).

²⁹⁷ *Шветашватара-упанішада* 9.9.

ніким іншим. Бгагаван є безпосередньо Вішну, Нараяною і т.д., як сказано в *Дана-дгармі* (Dāna-dharma): «із кого постали усі істоти на початку віків і в кому вони знищуються наприкінці віків...»²⁹⁸ Це та інші такі вчення містяться у *Сагасра-намі* (Sahasra-nāma). Там сказано: «У нього неописанна форма. Він прекрасний»²⁹⁹. Також у *Сканда Пурані* сказано: «Творцем, захисником та руйнівником є лише Господь Харі. Усе творіння і т.д. виростає в кожному своєму аспекті лише із Вішну. Однак воно постає не із повної Самості, а із діяльності її частини»³⁰⁰. А у *Магопанішад* (Mahopanishad) (сказано): «Він творить через Брагму. Він руйнує через Рудру...»³⁰¹ Тому говориться: «У творенні та руйнуванні світу Гіраньягарбга (Hiraṇyagarbha – Брагма) та Шарва (Śarva – Шіва) є всього лише інструментами безформного часу, який є твоїм, Господнім»³⁰². (Гіраньягарбга та Шіва є) лише інструментами твого часу, тобто часового *шакті*, яке є безформним. «Твоїм» – це *в'ядікарана-шастхі* (vyadhikaraṇa-śaṣṭhī) (слово у) родовому відмінку, що встановлює окремий (граматичний зв'язок у реченні)³⁰³. «Першим втіленням Верховного є *пуруша*...»³⁰⁴ А також: «Із чисті частки виходить підтримання, народження та знищення цього (світу)...»³⁰⁵ У такий спосіб ми показали, як Той, хто володіє такою формою є (ніким іншим як) Бгагаваном.

²⁹⁸ *Магабгарата* (Анушасана-парва) 13.135.11.

²⁹⁹ *Вішну-сагасра-нама-стотра* вірш 19.

³⁰⁰ *Сканда Пурана* (?).

³⁰¹ *Магопанішад* (?).

³⁰² nimittam param īśasya viśva-sarga-nirodhayoḥ
hiraṇyagarbhaḥ śarvaś ca kālasya rūpiṇas tava (*Бгагавата* 10.71.8)

Цей вірш Уддгава повідує Крішні.

³⁰³ Слова «tava īśasya» (твоїми, Господи) не узгоджуються із іншими словами у родовому відмінку із цього вірша, як от «kālasya arūpiṇaḥ» (безформного часу). Тобто Господь не ототожнюється з часом. Радше, він володіє часом, що є однією із його *шакті*, а час вже у свою чергу володіє інструментами (Брагмою та Шівою). Таким чином, «tava» двічі усувається від зв'язку із підметом у цьому реченні і тому у цього слова інший відмінковий зв'язок (vyadhikaraṇa), ніж у «kālasya».

³⁰⁴ *Бгагавата* 2.6.42.

³⁰⁵ *Бгагавата* 6.9.12. Ямараджа (Yamaḡja) промовляє до Вішну, котрого він згадує по імені у наступних віршах.

Пояснення до *Брагма-сутри* 1.1.3–4: *Anvayād Itarataś Cārtheṣu*

Пояснення до «*Śāstra-yonitvāt*»

Утвердивши Верховне через акцидентальне визначення, ми розглянемо цей аспект за допомогою двох *сутр* із *Брагма-сутри*: «*śāstra-yonitvāt*» та «*tat tu samanvayāt*»³⁰⁶. Ось значення першої *сутри*: Чому Бгагаван є причиною народження і т.д. світу? Через те, що Він є Той, щодо котрого писання (*шастра*) є джерелом (*yonī*) або ж причиною знання. Тобто такі фрагменти із писань як «із кого ці істоти...»³⁰⁷ є засобами, (за допомогою яких) можна обґрунтувати Його (існування)³⁰⁸. *Тарка* (*tarka* – логіка) у цьому випадку не може бути доказом, як (не може вона бути доказом) й у випадку інших філософських систем. «*Tarkāpratiṣṭhānāt*» (тому, що у логіки немає основи)³⁰⁹. Смісл тут (полягає) у тому, що Брагман не може бути об'єктом жодного зі способів пізнання (*pramāṇa*), зокрема (чуттєвого) сприйняття (*pratyakṣa*), через те, що він перебуває повністю поза сферою (органів) чуття³¹⁰.

(Погляди) буддистів будуть спростовані за допомогою (самої тільки) логіки у другому розділі *Брагма-сутри* (*avirodhādhyāya*). Тут (же ми покажемо), що у логіки немає основи: «Господь не є діячем, оскільки у нього немає мети, яку потрібно (було б) задовільнити, як і у звільненої душі. Для тіла, світу і т.д. *джіва* є діячем (творцем), оскільки вони є ефектами (діяльності), як горщик. Час, щодо (природи) якого існують різні думки, ніколи не існує без світу³¹¹, завдяки природі свого буття,

³⁰⁶ *Брагма-сутра* 1.1.3–4.

³⁰⁷ *Тайттірія-упанішада* 3.1.1.

³⁰⁸ Щодо цієї *сутри* Рамануджа у своєму коментарі пише:

śāstraṁ yasya yonih kāraṇam pramāṇam, tac chāstra-yoni. tasya bhāvāḥ śāstra-yonitvam. tasmād brahma-jñāna-kāraṇatvāc chāstrasya tad-yonitvaṁ brahmaṇaḥ... śāstraika-pramāṇakatvād ukta-svarūpaṁ brahma, 'yato vā imāni bhūtāni' ity ādi-vākyaṁ bodhayaty evety arthaḥ.(1985: 285–286)

³⁰⁹ *Брагма-сутра* 2.1.11.

³¹⁰ Рамануджа: *atyantāfīndriyatvena pratyakṣādi-pramāṇāviśayatayā brahmaṇaḥ* (1985: 286).

³¹¹ Тобто, коли не існувало світу, не було і часу.

спростувати сумніви, які виникали раніше³¹⁵. «Тат» вказує на те, що (природу існування) Брагмана можна довести за допомогою писань. Чому? Через *саманваю* (*samanvaya*). Утверджувати щось через негативну або позитивну супутність (*anvaya* та *vyatireka*) – це *саманвайя*³¹⁶.

Ось (твердження, в яких показано позитивну) супутність: «Брагман є істиною, знанням, нескінченністю». «Брагман є блаженством»³¹⁷. «Брагман єдиний, сам по собі»³¹⁸. «Це істина. Він є Самістю»³¹⁹. «Сину, це існування було самé на початку»³²⁰. «Цей Брагман був єдиним, хто був на початку»³²¹. «Ця Самість – єдина, хто була на початку у формі *пуруші*»³²². «*Пуруша* є Нараяною»³²³. «Нараяна – єдиний, хто існував»³²⁴. «Воно подумало: "Стану я багатьма. Розмножу себе"»³²⁵. «Простір виник із цієї Самості»³²⁶. «Воно створило вогонь»³²⁷. «Із кого ці істоти наро-

³¹⁵ «Сумнів, що виник раніше» в коментарі Рамануджі – це: *yady api pramāṇāntarāgocaram brahma tathāpi pravṛtti-nivṛtti-paratvābhāvena siddha-rūpaṁ brahma na śāstraṁ pratipādayātīti* (1985: 306). «Навіть незважаючи на те, що Брагмана не можна пізнати іншими доказовими способами, його (природу існування) також не можна довести і за допомогою писань». Його (існування) є уже установленим, оскільки він не залежить ні від дії, ні від бездіяльності». Згідно із філософією мімамси, в писаннях мова повинна йти про приписи до дії або до припинення дії. Але Брагман є уже існуючою сутністю, котра не починалась і не призупинялась, і тому він є поза сферою писань.

³¹⁶ У простому вжитку обидва терміни *саманвайя* (*samanvaya*) і *анвайя* (*anvaya*) означають «логічний зв'язок», «послідовність», або «смысл». У Рамануджі *саманвайя* використовується як синонім до *анвайя*: «*prama-puruṣārthatayānvayaḥ samanvayaḥ*» (1985: 308). А також: «*samanvayaḥ samyaganvayaḥ puruṣārthatayā 'nvaya ity arthaḥ*» (там само: 350), «Брагман логічно пов'язаний із писаннями як кінцева людська ціль і є істинним смыслом, про який у них йдеться».

Джівіа, однак, застосовує *саманваю* в технічному значенні цього слова як двобічний процес доказу, що включає в себе позитивну та негативну супутність (*анвайя* (*anvaya*) та *в'ятірека* (*vyatireka*)). У результаті всі фрагменти з упанішад, які наводить Рамануджа, щоб показати, що Брагман є смыслом (*samanvaya*) писань, Джівіа зараховує до категорії *анвайя*. Крім цього, Джівіа наводить й інші твердження як *в'ятіреку*. Разом усі ці фрагменти становлять *саманвайю*, вказуючи, що Брагман – *саманвайя* писань.

³¹⁷ *Тайттїрія-упанішада* 3.6.1.

³¹⁸ *Чандог'я-упанішада* 6.2.1.

³¹⁹ *Чандог'я-упанішада* 6.8.7.

³²⁰ *Чандог'я-упанішада* 6.2.1.

³²¹ *Брігадараньяка-упанішада* 1.4.10.

³²² *Брігадараньяка-упанішада* 1.4.1.

³²³ *Нараянопанішад* 1.

³²⁴ *Магопанішад* 1.1.

³²⁵ *Чандог'я-упанішада* 6.2.3.

³²⁶ *Тайттїрія-упанішада* 2.1.3.

³²⁷ *Чандог'я-упанішада* 6.2.3.

джуються». «Нараяна, котрий є *пурушею*, забажав. Потім Аджа (Аја – Брагма) народився із Нараяни, а із нього народились усі живі істоти»³²⁸. «Нараяна є верховним Брагманом. Нараяна є Верховною Реальністю»³²⁹. «Праведність, істина, Верховний Брагман є чорно-коричневим *пурушею*»³³⁰. І так далі.

(Твердження, що показують) негативну супунтість: «Як може існування постати із не-існування?»³³¹ «Хто б вдихав, хто б видихав, якщо б ця сутність не була присутньою в просторі як блаженство?»³³² «Існував один лише Нараяна, не Брагма і не Шанкара»³³³ і т.д.

Саманвайя інших тверджень міститься пізніше в самій *Брагма-сутрі* в таких висловах як «*ānandamayo 'bhyāsāt*»³³⁴. Він (*ānandamaya*) утверджується за допомогою (цього) *саманвайя* через те, що володіє найвищим блаженством. Стверджуючи це, (ми також дізнаємось про те,) що (процес) пізнання (Верховної Істини) не є безцільним, оскільки сказано, що досягнення Його саме по собі складає найвищу людську ціль³³⁵.

Установивши значення двох *сутр*, ми пояснили ці (твердження) через фразу «*anvayād itarataḥ cārtheṣu*». «З огляду на позитивну супунтість (*anvayāt*) різноманітних значень (*artheṣu*) ведичних писань відомо, що народження і т.д. цього світу (*janmādy asya*) походить від Одного (*yataḥ*). Також про це стає відомо і в інший спосіб (*itarataḥ*) – через негативну супунтість». Тому ми припускаємо, що він є найвищою людською ціллю³³⁶, оскільки Його розкриває негативна та позитивна супунтість у *шруті* і оскільки він є верховним блаженством. Із таких твер-

³²⁸ *Мага-нараянопанішад* (?).

³²⁹ *Мага-нараянопанішад* 11.4.

³³⁰ *Мага-нараянопанішад* 12.1.

³³¹ *Чгандог'я-упанішада* 6.2.2.

³³² *Тайттїрія-упанішада* 2.7.1 (переклад на англійську Олівелля).

³³³ *Магопанішад* 1.1.

³³⁴ «(Брагман є) "*ānanda-maya*" (сповненим блаженства) тому, що (в писаннях) повторюються (відсилання до різних ступенів блаженства)» (*Брагма-сутра* 1.1.12).

³³⁵ Блаженство – це кінцева людська ціль. Оскільки Брагман наповнений ним, Брагман є найвищою ціллю для людей, а пізнання Брагмана не є безцільним.

³³⁶ І Рамануджачар'я, і Джіва Госвами переймаються тим, щоб утвердити Брагмана (або ж Бгагавана) як найвищу ціль для людей тому, що згідно з філософією мімамси у процесу пізнання Брагмана немає мети, оскільки таке пізнання не передбачає ознайомлення із приписами. Див. обговорення у кінці коментаря Рамануджі до цієї *сутри* (1985: 350–351), або Рангачар'я (*Rangacharya*) (1988: 247).

джень як: «Нараяна – єдиний, хто існував» уже було встановлено, що він володіє формою.

Пояснення до Браhma-сутри 1.1.5: Abhijñāḥ Svarāt

«Īkṣater nāśabdam»³³⁷ пояснюється через «abhijñā»³³⁸. Ось значення цієї *сутри*, яке ми взяли із *Чгандог'я-упанішади*: «Сину, на початку існування було одним, самим по собі Брагманом». «Воно подумало (aikṣata): “Стану я багатьма. Розмножусь”». «Воно створило вогонь» і т.д. Тут *сутра* стверджує: «це не той випадок, коли сукупність речовин (pradhāna), про яку говорять інші³³⁹, стає причиною світу»³⁴⁰. Щодо *ашабди* (śabda) або ж *прадгани* (pradhāna), писання (śabda) не є єдиним засобом пізнання (pramāṇa), оскільки її можна пізнати (і) за допомогою умовиводів (anumāna)³⁴¹. Тут (у реченні із *Чгандог'я-упанішади*, яке описує причину виникнення всесвіту) йдеться не про *прадгану*³⁴².

Чому *прадгана* пізнається не тільки через писання? У відповіді на це питання сказано: «зважаючи на корінь “ṭkṣ”». Тобто у фрагменті «tad aikṣata» із *упанішад* корінь «ṭkṣ» вказує на пев-

³³⁷ *Браhma-сутра* 1.1.5 «Те, що не розкривається (тільки) через писання, не може бути (причиною світу), враховуючи корінь “ṭkṣ”». Рангачар 'я та Аіянгар (Aiyangar) наводять розширене тлумачення цієї *сутри* з погляду вішішта-адвайти: «оскільки діяльність, яка мається на увазі під коренем “ṭkṣ” (бачити, тобто думати) є предикатом (до того, що складає причину світу), те, що не відкривається лише через писання, а саме *прадгана*, не є (Sat або Існуванням, на яке вказує фрагмент із писань, у котрому йдеться про причину світу)» (1988: XVIII).

³³⁸ Шрідгара також пов'язує «abhijñā» з *Браhma-сутрою* 1.1.5: «tarhi kiṃ pradhānaṃ jagat-kāraṇatvād dhyeyam abhipretāṃ. nety āha. abhijñā yas tam... ṭkṣater nāśabdām iti nyūyāc sa», «Чи є *прадгана* об'єктом, (на якому потрібно концентруватися під час медитації, оскільки вона є причиною всесвіту? Ні. У вірші сказано: “Він (об'єкт медитації) – той, хто є ‘abhijñā’”. Це твердження впливає із правила “ṭkṣater nāśabdām”».

³³⁹ Неназвані опоненти у цьому випадку – це представники філософії санх'ї, котрі *прадганою* називають усю сукупність матеріальної природи. Рамануджа відкрито вказує на них, посилаючись на Капілу (Kapila), головного прибічника санх'ї: «jagat-kāraṇavādi-vākyena maharṣiṇā kapilenoktāṃ pradhānam eva pratipādyate».

³⁴⁰ Рамануджа формулює це твердження у вигляді запитання: tatra sandehaḥ-kiṃ sacchabda-vācyaṃ jagat-kāraṇaṃ paroktam ānumānikaṃ pradhānam, utokta-lakṣaṇaṃ brahmeti (1985: 411).

³⁴¹ У чайтанья-вайшнавській теології йдеться про три *прамани*, що є засобами дійсного знання: чуттєве сприйняття (pratyakṣa), умовиводи (anumāna) та одкровення через священні тексти (śabda). Див. аналіз *праман* у Розділі 1 *Сарва-самвадіні* Джіві Говсами.

³⁴² Рамануджа: yasmin śabda eva pramāṇaṃ na bhavati tad aśabdām ānumānikaṃ pradhānam ity arthaḥ. na taj jagat-kāraṇatvādi-vākya-pratipādyam. (413)

ну дію, що є притаманною для референта слова «sat». Мислення (īkṣaṇa) неможливе для ненаділеної свідомістю *прадгани*. В інших текстах упанішад також говориться про те, що мислення передує творенню. «Він подумав: “Створю світи”. І він створив ці світи»³⁴³. Таке мислення (повинно бути) наділене всевіданням, оскільки (у цьому випадку) необхідно обдумати усе (майбутнє) творіння. Саме про це мається на увазі під словом «abhiñā».

Заперечення: згідно із твердженням «одне єдине, саме по собі», в момент творіння не існувало (ніякого) інструменту мислення³⁴⁴. Відповідь криється у (слові): «svagāt». Той, хто так сяє своєю сутнісною природою є «svagāt». У *шруті*, що починається із твердження: «відомо, що у нього немає тіла та органів чуття», ми чуємо, що «знання, сила та діяльність є властивими для Його природи...»³⁴⁵ Так ми доходимо висновку про те, що як і мислення, форма також є притаманною для Його природи. Як це буде показано згодом, процес дихання також є притаманним для Його природи. Тому наша інтерпретація правильна.

Альтернативне пояснення до *Браhma-сутри* 1.1.3: *Tene Brahma...*

Далі ми наведемо альтернативне тлумачення до «śāstra-yonitvāt» через слово «tene» (розкрито). Альтернативне значення (цієї *сутри*): «Чому він (Брагман) є тим, хто спричинив народження і т.д. всесвіту? Чому ним не є *прадгана*, як на це вказують інші (філософські) системи або ще щось інше?» (На ці запитання) дається така відповідь: «тому, що у нього є форма, що є причиною або ж джерелом (yonī) писань (śāstra), що зветься ведами³⁴⁶». У *шруті* (сказано): «*Ріг-веда, Яджур-веда, Сама-*

³⁴³ *Айтарейя-упанішада* 1.1.1–2. Попередній абзац тісно перегукується із коментарем Рамануджі (1985: 414).

³⁴⁴ Оскільки Брагман був усім, що існувало, не було розуму, яким можна було б подумати. Це заперечення зустрічається тільки у Джіви Госвами. Відповідь зводиться до того, що Брагман потребує окремого інструменту мислення. Тому, як і решта видів його діяльності, мислення є сутнісною ознакою Брагмана.

³⁴⁵ *Шветашватара-упанішада* 6.8.

³⁴⁶ Рамануджа прочитує «śāstra-yonī» як присвійне словосполучення *бахуврїгі* (bahuvrīhi) «той, чий джерелом є писання (тобто той, котрого можна пізнати через писання)». Шанкара прочитує це словосполучення також у родовому відмінку, як «tat-puruṣa», «той,

веда, Атхарва-веда³⁴⁷, ітігаси, пурани, науки, упанішади, вірші, афоризми, тлумачення та коментарі – усі є подихом Величної Істоти»³⁴⁸. Писання складаються із різноманіття нескінченних знань, що є недоступні для решти *праман*, а їхньою причиною, кажуть, є сам лише Брагман. Без головної всезнаючої істоти і без такого всевідання, творення всесвіту було б неможливим. Ніхто б окрім Нього (не зміг би це зробити). Таким чином, лише Брагман, котрий володіє властивостями, які ми описали, є причиною всесвіту, а не *прадгана* і не якась інша *джіва*³⁴⁹.

Цей (момент) пояснюється через фразу «tene brahma hṛdā ya ādikavaye». Він розкрив (tene) веду Брагмі (brahma), першому мудрецю (ādi-kavaye) (напрямую) через розум (або серце) (hṛdā) без (допомоги) слів. Слово «brahma», що означає велич, нагадує нам про те, що Той (хто розкрив Веди) є наповнений усіма (видами) знання. Слово «hṛdā» нагадує нам про те, що оскільки він дає настанови навіть Брагмі, він є джерелом писань. Ось (як сказано у *шруті*): «Бажаючи звільнення, я шукаю притулку у того Бога, котрий раніше створив Брагму, хто розкрив йому Веди і є Тим, хто володіє знанням про свою самість»³⁵⁰.

«Звільненні *джіви* також не є причиною творіння», – говорить він через слово «mūhyanti». «Навіть *сурі* (sūri), як-от Шеша (Śeśa) та інші, спантелічені щодо *Брагми*, якого називають Веда»³⁵¹. (Той, до кого) відсилає (це) значення, може бути лише Шрі Бгагаваном, котрий є первинною формою (ādi-mūrti), у кого лотосоподібний пупок, кому під силу створити Брагму та інших, і хто є володарем вед, які наповнені Його диханням, що проявляється під час сну. Це описується у вірші: «Той, хто вдихнув ведичне знання на початку...»³⁵²

хто є джерелом усіх писань», саме що інтерпретацію і використовує Джіва. Однак Мадгва відверто виступає проти такого прочитання, див. Shama (1986: 81–83).

³⁴⁷ Коли первинна Веда була розділена на чотири частини, до мудреця Ангіри (Aṅgirā) перейшла традиція передачі *Атхарва-веди*.

³⁴⁸ *Брігадараньяка-упанішада* 2.4.10.

³⁴⁹ Іншими словами, із того, що джерелом писань є Брагман, впливає те, що він є і джерелом всесвіту.

³⁵⁰ *Шешташватара-упанішада* 6.18.

³⁵¹ У цьому місці Джіва Госвами тлумачить слово «sūri» згідно зі шри-вайшнавською традицією, в рамках якої його застосовують лише до вічнозвільнених душ (mukta-jīva). У звичному вжитку слово «sūri» може вказати на бога або великого мудреця.

³⁵² pracoditā yena purā sarasvatī

Альтернативне пояснення до *Браhma-сутри* 1.1.4: *Muhyanti Yat Sūrayaḥ*

Тепер же перейдемо до альтернативного значення *сутри* «tat tu samanvayāt». Як є причина стверджувати, що Господь є джерелом писань, так само є й ще одна причина (для іншої інтерпретації), адже сказано: «tat tu samanvayāt». (Слово "samanvaya" вжито тут в сенсі достеменного знання про значення вед, тобто здатність проаналізувати (значення) вичерпно та з усіх (можливих) поглядів. Через це (yasmāt) ми визначаємо, що (tat tu) Брагман є джерелом писань³⁵³. У *джіви* немає досконалого знання. А *прадгана* не володіє свідомістю. У цьому полягає значення. У *шруті* (сказано): «Він знає про все. Ніхто не знає Його»³⁵⁴. У Брагмана є це вичерпне знання. Щоб обґрунтувати це твердження у негативний спосіб (vyatireka), *Бгагавата* говорить про відсутність в усіх *джів* вичерпного знання: «muhyanti». Навіть *сурі*, як-от Шеша та ін.³⁵⁵, спантеличені (muhyanti) щодо цього (yat), тобто Брагмана, котрий є Ведою. Цей момент пояснює сам Бгагаван: «Що із цього випливає? На що це вказує? Які варіанти виникають після всебічного обговорення? Ніхто у світі окрім Мене не знає секрет цих (ведичних текстів)»³⁵⁶. Цей вірш напружено відсилає до Бгагавана.

vitānvatājasya satīṁ smṛtīm ḥṛdi
sva-lakṣaṇā prādurabhūt kilāsyataḥ
sa me ṛṣṇām ṛṣabhaḥ prasīdatām

«Нехай найвеличніший мудрець буде задоволений мною. Спочатку він вдихнув ведичне знання про себе у серце Брагмі. Це знання наповнило вірну пам'ять Брагмі і з'явилося із його вуст». (*Бгагавата* 2.4.22).

Шрідгара Свамі вважає, що цей текст вказує на те, що Брагмі через серце була передана мантра *Гаятрі*. Тому фраза «tene ḥṛdā» із *Бгагавати* повинна відсилати саме до *Гаятрі*.

³⁵³ Ця альтернативна інтерпретація до «tat tu samanvayāt» взята від Мадгви, котрий тлумачить «samanvaya» як «samuyag-anvaya», «всебічне знання усього спектру священних текстів».

³⁵⁴ Тому тільки Брагман може володіти вичерпним значенням вед.

³⁵⁵ *Шветашватара-упанішада* 3.19.

³⁵⁶ *Бгагавата* 11.21.42.

Альтернативне пояснення до *Браhma-сутри* 1.1.5: *Abhijñāḥ Svarāṭ*

На альтернативне значення «īkṣāter nāśabdām» ясно вказує слово «abhijñā». Ось значення *сутри*. Може виникнути питання: «Якщо *шруті* говорять про те, що "(Брагман є) безмовним (aśabda), без дотику, без форми, незнищений"³⁵⁷, як тоді для Брагмана писання можуть бути джерелом знання про себе самого?». Ось відповідь: «У цьому контексті Брагман не є невимовним. Чому? Через корінь «īkṣ»: «Воно (Брагман) подумало (īkṣ): "Стану я багатьма. Розмножусь"». Згідно зі *шруті*, корінь «īkṣ» у цьому фрагменті відсилає до таких слів як «стану я багатьма»³⁵⁸. На це вказує слово «abhijñā»³⁵⁹. Він є вмілим (abhijñā) в обдумуванні, що наповнене такими словами як «стану багатьма». Ця сукупність енергій, що включає в себе і (промовлені Брагманом) слова, не є матеріальною тому, що вона існувала до задіяння матеріальної природи (prakṛti). У неї своя власна природа, на що вказує слово «svarāṭ».

Відтак встановлено, що він має такі форму та властивості, як ми описали вище. Про це говорить вельмишановний автор *сутри* «antas tad-dharmopadeśāt»³⁶⁰. Тобто (твердження про) те, що Брагман існує без слів і т.д., потрібно розуміти (у тому сенсі), що він існує без матеріальних слів і т.д.

³⁵⁷ Катха-упанішада 3.15.

³⁵⁸ Інтерпретація «īkṣāter nāśabdām» ґрунтується на прочитанні Мадгви, котрий тлумачить цю *сутру* як: «Брагман не перебуває поза словами (aśabdām) через корінь "īkṣ"». Водночас Мадгва не розглядає «tad aikṣata bahu syām» як фрагмент із упанішад, який необхідно обговорити (viśayaavākya). Натомість він тлумачить «īkṣāteḥ» як «īkṣāṇīyatvāt», «тому, що Брагман є об'єктом знання», як у твердженні із упанішад «ṛiṇuṣām īkṣate» (*Прашна* 5).

³⁵⁹ Вище «abhijñā» тлумачилось як «sarvajña» (всезнаючий). Тут же це слово тлумачать як «vidagdha» (вмілий, розумний).

³⁶⁰ *Браhma-сутра* 1.1.20: «Той всередині (сонця та ока є Брагман) тому, що про його якості навчають». Ця *сутра* відсилає до фрагментів із *Чгандог'я-упанішади* 1.6.6–8 та 1.7.1–5, в яких *пуруша* описується як Той, хто мешкає в сонці і в очах. Він повністю золотий від кінчиків волосся до нігтів на ногах, у Нього лотосоподібні очі і Він неосквєрнений гріхом.

Значення усієї *Брагма-сутри*

Навіть значення чотирьох розділів *Уттара-міамси* (*Брагма-сутри*) розкриваються тут (у першому вірші *Бгагавати*). «Anvayād itarataś ca» містить значення розділу *Саманвайя*³⁶¹, «mūhyanti yat sūrayaḥ» – значення розділу *Авіродга*³⁶², «dhīmaḥi» – значення розділу *Садгана*³⁶³, а «satyaṁ param» – значення розділу *Пхала*³⁶⁴.

Значення *Гаятри*

У такий самий спосіб стає зрозумілим і значення *Гаятри*. У (першому) вірші (*Бгагавати*) фраза «janmādy asya yataḥ» є значенням *пранави* (praṇava – omkaṛa). Вона вказує на те, що Брагман володіє енергіями творення і т.д.³⁶⁵ У коментарі до *Гаятри*, (що міститься) в *Агні Пурані*, сказано: «Цим світлом є Бгагаван Вішну, причина народження і т.д.»³⁶⁶ Фраза «yatra trisargo 'mṛṣā» є значенням трьох *в'ягріті* (vyāhṛti)³⁶⁷. Обидві фрази («janmādy asya yataḥ» та «yatra trisargo 'mṛṣā») покликані проілюструвати ідею про те, що три світи є невідмінними від того (tat – Брагмана). Слово «svarāṭ» вказує на неперевершений блиск, що освітлює сонце (savitr). «Tene brahma ḥṛdā» вказує на молитву, що надихає на розумову діяльність. «Нехай Він милос-

³⁶¹ Тут можна простежити очевидний зв'язок, адже перший розділ *Брагма-сутри* вказує на те, що загальний смисл ведантичних текстів – це Брагман. Фраза «anvayād itarataś ca» вказує на *анвайя* та *в'ятірека*, як на засоби досягнення узагальненого висновку.

³⁶² Другий розділ, *Авіродга* або «без-конфліктність», стосується можливих заперечень до метафізичних доктрин веданти. Фраза «mūhyanti yat sūrayaḥ» ясно вказує на те, що заперечення постають просто через те, що кожен, включно з вічно-звільненими душами, спантеличений Брагманом.

³⁶³ У третьому розділі *Брагма-сутри* обговорюються засоби отримання *мокиі* (mokṣa). У *Бгагаваті* цим засобом є медитація.

³⁶⁴ «Satyaṁ param» вказує на мету або результат (phala) медитації – досягнення Верховної Істини.

³⁶⁵ Сказано, що увесь світ походить із Брагмана у формі *омкари* (omkaṛa), і що з *омкари* цей світ складається. Як сказано в *Мандук'я-упанішаді*: «OM – весь цей світ у цьому складі! Минуле, теперішнє та майбутнє – все це просто OM, тому що цей Брагман є Цілим» (I-II переклад на англійську Олівелля).

³⁶⁶ Агні Пурана 216.7

³⁶⁷ Три *в'ягріті* формують закличну фразу «bhūḥ bhuvāḥ svaḥ» в якій поіменно перераховуються три сфери всесвіту (trisarga).

тиво надихне наш розум на те, щоб медитувати на Нього»³⁶⁸. Тому говориться: «На початку йде *Гаятрі*»³⁶⁹. І той блиск, про який згадується у *Гаятрі*, який знаходить своє підтвердження у фразі «*antas tad-dharmopadeśāt*» і який володіє споконвічною та нескінченною формою, повинен бути єдиним об'єктом медитації. Також у нас є (ось яке) твердження із *Атні Пурани*:

«Після проведення приписаних ритуалів на стиках різних періодів дня необхідно повторювати та пам'ятувати *Гаятрі*, що є метричною формою для *уктхів* (*uktha* – один із видів віршової форми), (для) писань, блиску (*bharga*) та життєвих повітряних потоків (*grāṇa*).

Гаятрі ще називається *Савітрі* (*Sāvitrī*), тому що вона освітлює сонце (*savitṛ*). Її називають *Сарасваті* (*Sarasvatī*) тому, що (вона проявляється у) формі промовляння (*vac*). Верховний Брагман називається Бгаргас (*Bhargas*) тому, що він є цим світлом або ж блиском. Те, що освітлює є *бгарга* (*bharga*). Про це стверджується у багатьох ведичних гімнах.

Вареньям (*varaṇyam*) – це те, що перевершує увесь блиск, а саме – верховна обитель.

Воно завжди є бажаним як для тих, хто прагне небес, так і для тих, хто прагне звільнення.

У нього немає пробудження, сну та інших станів свідомості. Корінь "vṛṇ" означає вибір (*varaṇam*).

Із думкою "я є Брагман" потрібно заради звільнення медитувати на верховне світло, (що є) вічно чистим, просвітленим, єдиним, вічним блиском (*bharga*) Верховного Повелителя.

Це світло є Бгаганом Вішну, причиною народження і т.д. всесвіту.

Одні кажуть, що це Шіва, другі – що це форма Шакті (*Śakti*), треті – що це Сур'я (*Sūrya*), четверті – що це Агні (*Agni*), а п'яті, *агніготрі* (*agnihotṛī*), стверджують, що це Дайвати (*Daivata*). Насправді ж (це) Вішну набуває форми Агні та інших. Його прославляють на початку Вед як Брагмана.

³⁶⁸ Отже, фраза «*tene brahma hṛdā*» пояснює фразу «*dhiyo yo naḥ pracodayāt*» із *Гаятрі*.

³⁶⁹ Це рядок із вірша, який цитує Шрідгара Свамі із неназваної пурани. У ньому *Бгаравата* описується як книга, що містить 18 000 віршів та починається з *Гаятрі*: «*yatra . . . gāyatrī sa samārambhaḥ*».

Верховна обитель Вішну, котрий є Богом (deva) Савітрі, називається "tat".

"Dhīmahī", (що походить) від кореня "dhā", означає "тримаймо ж це в наших умах".

Нехай цей блиск (bhargas), тобто Вішну, котрий має форму Сур'ї та Агні, надихає (codayāt) інтелект (dhī) наш (naḥ), усіх живих істот, котрі переживають видимі та невидимі результати своїх дій. Скерований Господом, кожен вирушає або на небо, або до пекла.

Увесь цей всесвіт, починаючи з непроявленої субстанції (mahat), належить Господеві. Харі, Бог, чистий *пуруша* та повелитель, грається творінням і т.д.

Завдяки медитації цього *пурушу* можна побачити в сонячній сфері.

Ця верховна обитель Господа Вішну, Савітрі є істинною, неосяжною та завжди сприятливою. Насправді вона є бажаним четвертим станом.

Цей *пуруша*, котрий є Адитьєю (Āditya – бог сонця), котрий завжди підштовхує людей до хороших вчинків і т.д. – «Я є ним, найдосконалішим»³⁷⁰.

«Текст, що ґрунтується на *Гаятрі*, в якому детально описано *дгарму* і який містить історію про вбивство Врітрасури, називається *Бгагаватою*»³⁷¹. І так далі.

Оскільки слова «bhargas», «Brahman», «para», «Viṣṇu» та «Bhagavan», – всі належать до однієї і тієї ж категорії, де б вони не фігурували у цих віршах, потрібно мати на увазі, що вони відсилають до Бгагавана. У деяких місцях приписується (практика) *агамграхопасани* (ahamgrahopāsana – медитація на форму «я є Брагман»). Це тому, що кваліфікацію для поклоніння Господу, ми здобуваємо, досягнувши певної подібності з Ним³⁷².

³⁷⁰ *Агні Пурана* 216.1–18.

³⁷¹ *Агні Пурана* 272.6. У своєму коментарі до першого вірша *Бгагавати* Шрідгара Свамі зазначає, що цей вірш походить із *Матсья Пурани*. Він також цитує вірші із *Падма Пурани* та «іншої пурани», що описують головні ознаки *Бгагавати*, як-от її зв'язок із *Гаятрі*.

³⁷² Джіва Госвами дає більше пояснень до віршів із *Агні Пурани* у 22-ій аничгеді *Таттва-сандарбги*. Також див. мій аналіз цього фрагменту на початку розділу.

Значення усієї Бгагавата Пурани

Так само тут (у першому вірші *Бгагавати*) можна виокремити і значення десяти ознак (пурани)³⁷³. Так «творення», «вторинне творення», «підтримання» (sthana) та «знищення» можна побачити в «janmādy asya yataḥ». «Манвантара» (Manvantara) та «діяння Господа» розглядаються (в рамках теми) «підтримування». (Тему) «живлення» можна простежити у (фразі) «tene» і т.д., а (тему) «стимулу» в «muhyanti», і т.д. Оскільки «звільнення» полягає у близькості *джіви* до Господа і вимагає розвінчання ілюзії, цю (тему) можна простежити у (фразі) «dhāmnā» і т.д. (Тема) «притулку» відображається у (фразі) «satyaṁ param» і т.д. Цим притулком є Шрі Крішна тому, що, як було уже встановлено, він є Бгагаваном. Це чітко простежується за допомогою методу, що описувався вище.

Так стає очевидним, що об'єкт медитації, (котрий фігурує) у значеннях усіх слів та речень із початкового твердження (upakrama-vākya) володіє властивостями, формою та зовнішністю Шрі Бгагавана. Це правильний висновок, який впливає також і з твердження про Його сутнісну природу (svarūpa): «Необхідно медитувати на безстрашного Харі, хто спостерігає за цим всесвітом на початку, в середині та в кінці (існування), хто є

³⁷³ Вважається, що в пуранах розглядається п'ять тем. Про це сказано у вірші, який можна зустріти у декількох різних пуранах:

sargaś ca pratisargaś ca vaṁśo manvantarāṇi ca
vaṁśānucaritaṁ ceti purāṇaṁ pañca-lakṣaṇam

«Пурана має п'ять ознак, (тобто тем, що у ній висвітлюються): творення, вторинне творення, (царські) династії, правління Ману та діяльність представників (царських) династій».

У *Бгагаваті* ж наводяться десять ознак пурани:

atra sargo visargaś ca sthānaṁ poṣaṇam ūtayaḥ
manvantareshānukathā nirodho muktir āśrayaḥ

«Тут є творення, вторинне творення, планетарні регіони (тобто підтримання), живлення, стимули, правління Ману, систематичні розповіді про Господа (або царів), знищення, звільнення та притулок» (2.10.1).

Цей перелік повторюється у дванадцятій пісні із незначними варіаціями. *Бгагавата* згадує про те, що існує коротший перелік ознак із п'яти тем, зазначаючи, що менші пурани обговорюють менше тем.

daśabhir lakṣaṇair yuktaṁ purāṇaṁ tad-vido viduḥ
kecit pañca-vidhaṁ brahman mahad-alpa-vyavasthauḥ

«О Брагмане! Ті, хто навчені (розбиратися) у цих питаннях, знають, що пурани містять десять ознак. Дехто каже, що таких ознак залежно від стилістики викладу – п'ять» (12.7.10).

повелителем *джів* і непроявленою матеріальною природою, хто створює цей всесвіт, входячи в нього на початку із мудрецем (*джівіою*), створює тіла та управляє ними, хто відкинув матеріальне народження за допомогою своєї чистоти та після досягнення кого віддана душа відкидає ілюзію (*ajā*), що не мала початку, як уві сні людина забуває про своє тіло»³⁷⁴.

Тому також і в наступному твердженні (*Бгагавати*) «*dharmāḥ projjhita...*»³⁷⁵ слова «яка користь від інших?» і т.д. вказують на те, що значенням (*Бгагавати*) є сам Господь³⁷⁶.

Заключне твердження

Заключне твердження (*upasaṁhāra*) не можна проігнорувати тому, що значення початкового твердження залежить від заключного твердження³⁷⁷. Вірш «*kasmai yena vibhāsito 'yam*»³⁷⁸ вказує на те, що Господь володіє відмінностями і т.д. (які описано вище). У своєму тлумаченні до «*ātma-grhītir itaravad*

³⁷⁴ *Бгагавата* 10.87.50. Шрідгара Свами говорить, що під словом «*rṣi*» (мудрець) тут мається на увазі *джіва*.

³⁷⁵ *dharmāḥ projjhita-kaitavo 'tra paramo nirmatsarāṅām satām vedyam vāstavam atra vastu śivadam tāpa-trayonmūlanam śrīmad-bhāgavate mahā-muni-kṛte kim vā parair īśvaraḥ sadyo hṛdy avarudhyate 'tra kṛtibhiḥ śuśrūṣubhis tat-kṣaṇāt*

«Позбавлений обману, найвищий обов'язок добродійних людей, вільних від заздрості, міститься у *Шрїмад-Бгагаватам*, яку було укладено великим мудрецем. Предмет, що його можна тут пізнати, є невідомим і дарує благоденство, руйнуючи три види страждань. Навіщо потрібні інші писання? Ті з благочестивих людей, хто захоче почути цю *Бгагавату*, одразу ж, без зволікань заповняють Господа у своєму серці» (1.1.2).

³⁷⁶ У цьому та попередньому абзацах *Джіва* повертається до загальної мети свого коментаря – показати, що *Бгагаван* є предметом оповіді усїєї *Бгагавати*. Він завершує тут свій аналіз початкового твердження (*upakrama*) і переходить до заключного твердження (*upasaṁhāra*). Разом ці два твердження становлять перший показник (*tāparāya-liṅga*) для визначення смислу тексту.

³⁷⁷ Серед ведантистів немає одностайної думки, яке саме (початкове чи заключне) твердження повинно домінувати. *Мадгва* вважає, що показники значення розташовані в порядку зростання їхньої значущості. Тому до заключного твердження потрібно ставитись серйозніше, ніж до твердження початкового, яке можна переінтерпретувати з огляду на заключне твердження (Sharma, 1986: 85). *Адвайтисти* ж притримуються доктрини *upakrama-parākrama*, віддаючи прерогативу початковому твердженню. (Murty 1959: 84–85).

³⁷⁸ *Бгагавата* 12.13.19, заключний вірш.

uttarāt»³⁷⁹ Шанкара у коментарі до *Брагма-сутри* (вважає, що) під референтом слова «sat», про яке згадувалось у початковому твердженні, потрібно розуміти слово «āt mā» тому, що це слово фігурує і в заключному твердженні. Так само, і під Тим, хто виголосив чотиривіршову *Бгагавату*³⁸⁰, потрібно мати на увазі Бгагавана, а під Тим, хто явився В'ясі у його трансі – об'єкт медитації В'ясі³⁸¹. Цього ж Бгагавана шукало серце Шрі Шуки «сповнене власної радості...»³⁸² (Так закінчується пояснення до першого вірша *Бгагавати*, написаного) Шрі В'ясою.

³⁷⁹ *Брагма-сутра* 3.3.16. Переклад сутри наведено у посиланні, що йде після наступного посилання.

³⁸⁰ Чотиривіршова *Бгагавата* є суттю вчення, яке Вішну відкрив Брагмі на початку творення (2.9.33–36).

³⁸¹ Джіва Госвами звертається тут до коментаря Шанкари, щоб скористатись його інтерпретативною стратегією. Сама теза Шанкари безпосередньо Джіву не цікавить.

Шанкара пропонує дві різні інтерпретації до *Брагма-сутри* 3.3.16 залежно від того, який фрагмент із упанішад обирається як тема обговорення (viśaya-vākya) для цієї *сутри*. У своїй другій інтерпретації Шанкара на роль *viśaya-vak* 'i (viśaya-vākya) бере твердження із *Чгандог'я-упанішади* «sad eva saumyedam agra āsīd» (6.2.1) і значення *сутри* тлумачить так: «Самість потрібно розуміти (в *Чгандог'я-упанішаді*) так само, як і в інших писаннях (*Брігадараньяка-упанішаді*), зважаючи на наступну (настанову щодо тотожності)» (Гамхірананда 671).

У ході такої інтерпретації виникає питання, чи слово «sat» у фрагменті із *Чгандог'я-упанішади* вказує на те саме, що і слово «ātman» у *Брігадараньяка-упанішаді* (4.4.25) «sa vā eṣa mahān aja ātmā». Шанкара вважає, що так воно і є, зважаючи на ототожнення, що проводиться нижче в *Чгандог'я-упанішаді* (6.8.7): «tat tvam asi», «те ти є» або іншими словами «атма є сат».

Таким чином, Шанкара використовує твердження, що йде нижче у тексті *Чгандог'я-упанішади*, щоб витлумачити твердження, яке наявне вище в тексті В результаті референту другого твердження (āt mā) починає визначати, яким повинен бути референт першого твердження (sat). Джіва вибудовує свій аргумент за такою ж схемою: *Бгагавата* завершується ототожненням «kasmai yena vibhāsitaḥ ayaṁ . . . taṁ sataṁ paraṁ», «той, хто освітив цим знанням Брагму, є Верховною Істиною». Як відомо з попереднього аналізу, фраза «sataṁ paraṁ» відсилає до Бгагавана. Тому можна вважати, що той, хто повідав чотиривіршову *Бгагавату* у другій пісні, і є Бгагаваном – тією ж особою, на яку вказує вірш наприкінці *Пурани*. Таким чином, завдяки ототожненню, що наводиться в кінці тексту можна, застосовуючи принципи ведантичної екзегези, визначити референт фрагмента, що зустрічається першим у тексті, відштовхуючись від референта фрагмента, що зустрічається пізніше.

Так само й особу, котра явилась В'ясі у його трансі, можна вважати об'єктом медитації В'ясі, Бгагаваном, завдяки ототожненню: «yena (nārada-rūpiṇā) kṛṣṇāya vibhāsitaḥ ayaṁ... taṁ sataṁ paraṁ dhīmaḥi» «Медитуймо ж на Верховну Істину, котра освітила знанням В'ясу (через Нараду)».

³⁸² sva-sukha-nibhṛta-cetās tad-vyudastānya-bhāvo
 'py ajita-rucira-ṅlākṛṣṭa-sāras tadīyam
 vyatanuta kṛpayā yas tattva-dīpaṁ purāṇaṁ
 tam akhila-vṛjina-ghnaṁ vyāsa-sūnum nato 'smi

Ось значення заключного твердження³⁸³: давним-давно (purā), на початку попередньої *парардги* (parārdha)³⁸⁴ ця (ayam) *Бгагавата* була висвітлена або ж повідана (vibhāsitaḥ) Брагмі (kasmai), котрий перебував на лотосоподібному пупкові Гарбго-дакашаї Пуруші, Бгагаваном (yena), котрий має прекрасну форму і т.д., як описано в другій пісні (*Бгагавату*)³⁸⁵, і хто показав Брагмі величну Вайкунтху на тому ж місці (де той знаходився, тобто на лотосі). «Tad-rūpeṇa» означає «через Брагму». «Tad-rūpiṇā» означає «через Шрі Нарадгу». «Yogīndra» – це Шрі Шука. «Tad-ātmanā» означає «через Шрі Крішну-двайпаяну (Śrī Kṛṣṇa-dvāipāyana) (В'ясу)». Словосполучення «tad-ātmanā» пов'язане зі (словом), що йде наступним після нього. У цьому випадку «tadātmanā» потрібно розуміти як «через Шрі Шуку»³⁸⁶. Завдяки трьом словосполученням «tad-rūpeṇa», «tad-rūpiṇā» та «tad-ātmanā» стає

«Свідомість Шукідеви була наповнена власною радістю тому, що він відмовився від почуттів до чогось іншого. Його серце приваблював прекрасний Аджіта, непереможний. Я схилилось перед сином В'яси, хто знищує зло, хто милостиво явив Пурану, що є світлимою істини про нього (Господа)». (*Бгагавата* 12.12.69)

³⁸³ Ми ще раз наводимо цей вірш, щоб він був у читача під рукою:

kasmai yena vibhāsito 'yam atulo jñāna-pradīpaḥ purā
 tad-rūpeṇa ca nārādāya munaye kṛṣṇāya tad-rūpiṇā
 yogīndrāya tad-ātmanātha bhagavad-rātāya kārṇyatas
 tas chuddhaṁ vimalaṁ viśokam amṛtaṁ sataṁ paraṁ dhīmahi

«Медитуймо ж на чисту, непорочну, безскорботну, безсмертну Верховну істину, котра давним-давно зі співчуття освітила цим незрівняним сяйвом знання **Ка** (Брагму). Через цю форму (Брагму) вона передала його Нараді. А через того – Крішнамуні (В'ясі), а він же – Йогендрі (Шуці), а той – Бгагавадраті (Парікшіту)». (*Бгагавата* 12.13.19)

³⁸⁴ *Парардга* (parārdha) – це кількість земних років, еквівалентна 50 рокам життя Брагми. Зараз триває період другої половини життя Брагми, тому «початок попередньої *парардги*» припадає на початок творення.

³⁸⁵ Тут Джіва відсилає читача до дев'ятого розділу другої пісні, де ми знаходимо чотири вірші, що є суттю *Бгагавати*, які Бгагаван розповів Брагмі. Перед цими віршами Шукідева описує, як Брагма народився на лотосі, що розкрився із пупка *пуруші*, як він намагався установити походження цього лотоса. Він також описує його аскези, що тривали тисячі небесних років, і те, як Бгагаван явився Брагмі зі своєю дружиною Шрі та у супроводі відданих на Вайкунтзі. Шістнадцятий вірш описує Бгагавана як Того, хто володіє чотирирукою формою, у кого усміхнене лице, червонуваті очі, жовта одіж та на кому є відмітка Шриватса (Śrīvatsa).

³⁸⁶ Джіва використовує тут логіку «світильника на порозі» (dehaḥ-dīpa-nyāya). Як світильник на порозі освітлює і саму кімнату, і двір, так і слово може визначати як значення фрагменту, що передусім йому, так і значення фрагменту, що йде після нього. У цьому вірші не вистачає одного займенникового словосполучення з «tad-» і тому слово «tad-ātmanā» Джіва одночасно відносить і до «kṛṣṇāya», і до «yogīndrāya». Шрідгара Свами таке подвійне значення не підтримує, а просто вставляє ще одне «tad-rūpiṇā», яке вказує на В'ясу, і тлумачить «tad-ātmanā» як «śuka-rūpeṇa», «через Шуку».

ясно, що не тільки чотири вірші, а вся *Пурана* була повідана Бгагаваном, котрий увійшов у кожному із цих особистостей³⁸⁷.

І хоча через свою смиренність Шрі Сута не каже: «через мене (*Бгагавата* була повідана) усім вам», це твердження також потрібно мати на увазі (знайомлячись із переліком авторів *Пурани*). Так (було) прославлено усіх оповідачів *Бгагавати*. Походження Санкаршана сампрадаї (*Śaṅkarśāṇa Sampradāya*) включене до одкровення автора *Шрі Крішні Двайпаяни* і окремо не розкривається³⁸⁸.

Медитуймо ж (*dhīmahī*) на Верховну Істину (*paraṁ satyaṁ*), Реальність, яку називають Бгагаваном³⁸⁹. Слово «*para*» відсилає лише до Бгагавана, зважаючи на (твердження) із *Сагасрана-стамотри*: «Той, хто є верховним (*para*) і неперевершеним»³⁹⁰ та із другої пісні *Бгагавати*: «Першим потомком Верховного (*para*) є *пуруша*»³⁹¹. Оскільки (зазначається, що) *Гаятрі* надихає розумову діяльність Брагми, слово «*dhīmahī*» повністю вміщає у собі значення *Гаятрі*³⁹². Про це (у священних писаннях) сказано: «Те (Бгагаван) коментує *Гаятрі* і переконливо встановлює значення Магабгарати»³⁹³. (Так закінчується пояснення завершального вірша *Бгагавати*, виголошеного) Шрі Сутою.

³⁸⁷ Можна висунути припущення, що оскільки Бгагаван розповів Брагмі лише чотири ключові вірші, то решту *Пурани* уклали наступні оповідачі. Джива відкидає цей сумнів, нагадуючи нам, що єдиним, завдяки кому відбувається дія у цьому вірші, є Бгагаван, котрий постійно розповідає *Пурану* «у формі» Брагми, Народи та інших. Ці оповідачі були наділені повноваженнями від Бгагавана і їхні слова є авторитетними.

³⁸⁸ Значення цього речення залишається для мене незрозумілим. Ш'ямадас перекладає його (на гінді) так: «в Санкаршана-сампрадаї (Рамануджа сампрадаї) існує погляд, що *Бгагавата* з'явилась із вуст Шри Санкаршани, і була включена до *Бгагавати*, явленої Шри Крішною Двайпаяною. Тому окремо її описувати потреби немає». (215) Однак я ніде не знайшов жодних інших свідчень того, що традиція Рамануджі – це Санкаршана-сампрадая. Так само не розумію, як *Бгагавата* Санкаршани могла бути включеною до *Бгагавати* укладеної В'ясою.

³⁸⁹ Таке ж речення є у Шрідгари Свами: «*tat paraṁ satyaṁ śrī-nārāyaṇākhyam tattvaṁ dhīmahī*». У Дживі «*satyaṁ paraṁ*» вказує на Бгагавана, а не Нараяну.

³⁹⁰ *Вишну-сагасранама-стамотра*, вірш 78. «*Para*» – це ім'я під номером 738.

³⁹¹ *Бгагавата* 2.6.42. З огляду на це твердження слово «*para*» може вказувати тільки на Бгагавана, а не на *пуруш* чи інших, нижчих за рангом богів.

³⁹² Джива слідує за Шрідгарою Свами: «Так, закінчуючись та розпочинаючись із *Гаятрі*, вона розкриває це ведичне (або свяченне) знання, що називається "*Гаятрі*"».

³⁹³ *Гаруда Пурана* (?). Цитата наводиться із *Бгагавата-татпар'я-нірнай* Мадгві 1.1.1. Щоб показати, що смыслом *Магабгарати* є Бгагаван, Джива у *Таттва-сандарбі* (21) наводить фрагмент із *Магабгарати*, в якому це писання описується як «*nārāyaṇa-kathāśyaṁ*», «обитель оповідей про Нараяну» (*Мокша-дгарма* 170.14).

Повторення та новизна – другий та третій показники

Повторенням (*abhyāsa*) є (вірш): «Бгагавана Харі, котрий є Господом усього, котрий відвертає незліченні нечистоти Калі і котрий володіє досконалою формою, прославляють не всюди і не весь час, однак тут він детально описується у кожному рядку у формі оповідей»³⁹⁴.

«Той, хто відвертає (*kālanah*)» означає «знищувач». В інших писаннях, в яких дається вчення про *карму* та Брагмана, Господь над усіма, внутрішній контролюючий усієї сукупності матеріальних тіл, Нараяна, (або взагалі) не оспівується, або ж оспівується в окремих місцях, але навіть у цих місцях він не оспівується весь час. Слово «*tu*» вживається, щоб (це) уточнити³⁹⁵. Однак Шрі Бгагаван оспівується тут (*iha*) у *Шрі Бгагаваті*. Нараяна та інші прояви описуються тут, але як його досконалі (*aśeṣa-mūrti*), або ж похідні (*avatāra*) форми. Бгагаван, котрий володіє такими властивостями, оспівується тут, але не так, як в інших місцях, де наводиться відмінність (між ним та його формами)³⁹⁶. У різноманітних оповідах на Бгагавана вказує кожен рядок (*anupadam*), і описується (*paṭhita*) він з усіх точок зору (*paṅi*), або ж, іншими словами, тут ясно говориться про Бгагавана.

Цей (вірш) також вказує і на новизну (*arūgvatā*), оскільки чогось (подібного) не можна знайти в іншому місці³⁹⁷. (Так закінчується пояснення до вірша, що містить повторення та новизну Бгагавати, виголошеного) Шрі Сутою.

³⁹⁴ *kali-mala-sarīhātī-kālanā* ṅkhileśo
harir itaratra na gīyate hy abhīkṣnam
iha tu punar bhagavān aśeṣa-mūrtiḥ
paṅipathito ṅnu-padaṁ kathā-prasaṅgaiḥ (*Бгагавата* 12.12.66)

³⁹⁵ Контрастуючи із рештою речення, слово «*tu*» вказує на той факт, що особливістю, яку можна знайти лише у *Бгагаваті*, є те, що лише вона постійно описує Бгагавана.

³⁹⁶ Навіть коли у *Бгагавата Пурані* описуються інші прояви божественного окрім самого Бгагавана (Крішні), завжди зазначається, яке положення стосовно нього вони займають. *Бгагавата* огульно не прирівнює Бгагавана до його проявів, як це роблять інші писання.

³⁹⁷ «Харі не оспівується постійно в інших (писаннях). Це вказує на унікальну та безпрецедентну особливість *Бгагавати* постійно та всебічно прославляти Бгагавана, (особливість, яка крім того є ще й) повторенням (*abhyāsa*)».

Результат – четвертий показник

Про результат (phala) йдеться у вірші: «Ті, хто упиваються нектаром історій про Бгагавана, котрий є душею хороших людей, і чий вуха наповнюються цим нектаром, очишують уми, забруднені об'єктами чуттів, і приходять до Його лотосних стіп»³⁹⁸. «Душа хороших людей» означає «господар їхніх життів». Або ж це *в'ядгікарана шастхі* (vyadhikaraṇa śaṣṭhī): «того Бгагавана, котрий є власністю (ātman) хороших людей», адже їхні стосунки із ним (пронизані) почуттям (власності), оскільки він є їхнім повелителем³⁹⁹. Нектарна оповідь, що розпочинається, (тобто) *Шрі Бгагавата*, єдина (наділена) першорядним значенням⁴⁰⁰. Таке ж сказано (і в): «Коли слухаш...»⁴⁰¹ (Так закінчується пояснення до вірша, що містить результат (ознайомлення) із *Бгагаватою*, виголошеного) Шрі Шукою.

Хвалебне твердження – п'ятий показник

Хвалебним (arthavāda) є твердження: «Тому, кого Браhma, Варуна, Індра, Рудра та Марути прославляють божественними молитвами, кого декламатори *Сама-веди* оспівують у ведичних гімнах, комбінаційних декламаціях та упанішадах, кого йоги бачать у медитації за допомогою сконцентрованого на Ньому розуму, чий межі невідомі богам та демонам, цьому Господеві я

³⁹⁸ pibanti ye bhagavata ātmanāḥ satāṁ
kathāmr̥taṁ śravaṇa-puṭeṣu sambhṛtam
punanti te viśaya-vidūṣitāśayaṁ
vrajanti tac-caraṇa-saroruhāntikam (*Бгагавата* 2.2.37)

Шрідгара Свамї також вважає, що у цьому вірші описано плід слухання (śravaṇādi-phalam) *Бгагавати*.

³⁹⁹ Шрідгара тлумачить «ātmanāḥ» як «ātmatvena prakāśamānasya», «той, хто сяє, будучи атманом».

⁴⁰⁰ Розмова між Шукадевою та Парікшітом, що є головною діалоговою лінією *Бгагавата Пурани*, розпочинається у другій пісні. Вірш, що описує результат, міститься наприкінці другого розділу цієї пісні після попередніх відповідей, даних на поставлені Парікшітом питання, та перед тим, як Шукадева розпочинає свою основну розповідь.

⁴⁰¹ yasyāṁ vai śrūyamāṇāyāṁ kṛṣṇe paraṁ-pūruṣe

bhaktir utpadyate puṁsaḥ śoka-moha-bhayāpahā

«Коли слухаш *Сатвата-самхіту* (*Бгагавата Пурану*), проявляється *бгакті* до Верховної Особи, Крішні, знищуючи смуток, ілюзію та страх» (*Бгагавата* 1.7.7).

вклоняюсь»⁴⁰². Вони восхваляють молитвами та ведичними гімнами. «Stunvanti» – це те саме, що й «stuvanti». (Йоги бачать Його) розумом, зосередженим (avasthītam) та сфокусованим на Ньому завдяки медитації (dhyānena)⁴⁰³. (Так закінчується пояснення до хвалебного вірша із *Бґаґавати*, виголошеного) Шрі Сутою.

Аргументація – шостий показник

(Вірш), у якому наводиться аргументація (uparatti): «За допомогою фізичних об'єктів (dṛśyaṅ), як от інтелект, за допомогою власної самості (svātmanā), за допомогою (аналізу) ознак (lakṣaṅ) і за допомогою аргументів, котрі підштовхують до висновку (anumākaṅ), Бґаґавана Харі можна пізнати як очевидця, (що знаходиться) у кожній живій істоті»⁴⁰⁴. Спочатку (ми розглянемо у ролі) очевидця *джіву*. Як? Такі фізичні об'єкти як інтелект вказують на таку (її роль) двома шляхами: (1) через аналіз ознак (lakṣaṅ), що вказують (на існування) самосійного очевидця. Це доводиться за допомогою суперечності (anuparatti): «без самосійного очевидця інертні фізичні об'єкти, як-от інтелект, не могли б бачити». І (2) за допомогою аргументів, що підштовхують до висновку (anumākaṅ). Це демонструється через незмінну супутність (vyūrti): «інтелект і т.д. залежать від діяча, оскільки є такими ж інструментами, як сокира і т.д.»⁴⁰⁵

⁴⁰² yaṁ brahmā varuṇendra-rudra-marutaḥ stunvanti divyair stāvair
vedair sāṅga-pada-kramopaniṣadair gāyanti yaṁ sāma-gāḥ
dhyānāvasthita-tad-gatena manasā paśyanti yaṁ yogino
yasyāntaṁ na viduḥ surāsure-gaṇā devāya tasmai namaḥ

(*Бґаґавата* 12.13.1, перший вірш із останнього розділу *Пурани*).

Комбінаційна декламація (*пада-крама*) – це два методи поступової декламації ведичних гімнів: просте послідовне прочитання – *пада-натха* (pada-pāṭha) і *крама-натха* (krama-pāṭha) – метод декламації, коли, почавши читати текст з першого слова, переходять до другого, потім повторюють друге слово і переходять до третього і т.д.

⁴⁰³ Останні два речення взяті у Шрідгари Свами.

⁴⁰⁴ bhagavān sarva-bhūteṣu lakṣitaḥ svātmanā hariḥ
dṛśyair buddhy-ādibhir draṣṭā lakṣaṅair anumākaṅ (*Бґаґавата* 2.2.35)

⁴⁰⁵ Цей абзац майже повністю взято у Шрідгари Свами, котрий також вважає, що у цьому вірші наводяться два способи пізнання Брагмана: (lakṣaṅ та anumāka). Порівняльний аналіз коментарів Шрідгари та Дживі до цього вірша див. у Розділі 3.

(Існування) Бгагавана також можна довести (подібним чином). Як? Завдяки (присутності) Його самості (svātmanā), Його частки – внутрішнього контролюючого (antaryāmī), котрий увійшов в усі істоти (sarva-bhūteṣu). Значення (полягає) в тому, що спочатку через (розуміння природи існування) всіх (індивідуальних) очевидців (ми доходимо) розуміння (природи існування) внутрішнього контролюючого. Після цього через (розуміння природи існування) внутрішнього контролюючого (ми також доходимо і) розуміння (природи існування) Бгагавана. Як (зазначалось) вище (розуміння природи існування) кожної (з цих сутностей) ми досягаємо двома шляхами (в результаті суперечності та незмінної супутності).

Так розуміння (природи існування) *антар'ямі* (ми доходимо) в результаті суперечності (anuparatti): «оскільки ми бачимо, що *джіви* не є ані незалежними діячами, ані тими, хто насолоджується результатами діяльності, і оскільки *карма* або діяльність також є інертним феноменом, схильність *джіви* до дії та насолоди, не проявлятиметься без певного внутрішнього ініціатора»⁴⁰⁶. Внутрішній контролюючий (*антар'ямі*) спричинює те, що самість бачить очима, чує за допомогою вух, сприймає розумом та усвідомлює інтелектом. Тому про ці дві (сутності) сказано в *Бгаллавея-шруті* (Bhāllaveya-śruti) (що вони є) «рухомими та нерухомими»⁴⁰⁷. Бгагавана можна пізнати через Його частку *антар'ямі* завдяки суперечності (anuparatti): «Якщо би ще хтось вищий увійшов у *джів* зі *всіма* своїми частками, він не був би Господом (īśvara), адже у нього не було б повноти, оскільки Господь є і внутрішнім контролюючим, і верховним повелителем»⁴⁰⁸. У *Шрі Гітопанішад* сказано: «Яка тобі користь з усього цього знання, о Арджуну? Однією своєю часткою Я підтримую увесь всесвіт»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Іншими словами, стимул до діяльності не може міститись ані у *джіви*, ані у діяльності самій по собі. Його потрібно шукати в *антар'ямі*.

⁴⁰⁷ Ця цитата, що складається лише із двох слів «sṛgīḥ asṛgīḥ», скоріш за все взята із праць Мадгви. Її важко адекватно перекласти, адже у нас бракує контексту, в якому вона фігурувала. Ш'ямадас перекладає її на гінді так: «Тому у *Бгаллавея-шруті* живих істот вважають пізнаваними (jīveya), а Параматму – непізнанною (ajīveya)» (219).

⁴⁰⁸ Якщо б Господь увійшов у *джівеу* у всій своїй повноті, тобто з усіма своїми частками та енергіями, він вичерпав би себе зі свого творіння.

⁴⁰⁹ *Gīta* 10.42

А також у *Вишну Пурани* (сказано): «Творіння пронизане частками Його власної енергії»⁴¹⁰.

Так само й істина про *антар'ямі* встановлюється за допомогою незмінної супутності (*vyūrti*): «*джів* стимулює до дії внутрішній ініціатор, оскільки вони є такими ж незалежними як лісоруби та ін. (робітники)». Такий аргумент встановлює, зокрема, існування Бгагавана: «Не надто впливовий внутрішній контролюючий *джів* є Господом (*tīsvara*) і залежить від свого ж власного джерела. (Останнє твердження) впливає із Господньої повноти так само, як повноваження підрядника, котрий наймає на роботу столярів та інших робітників, у кінцевому підсумку залежать від влади царя»⁴¹¹.

Або тут (у *Бгагаваті* сказано): «Як один і той же об'єкт, що володіє багатьма властивостями, по-різному пізнається різними органами чуття, так і Бгагавана пізнають різними шляхами, котрі описано в писаннях»⁴¹². Так можна проілюструвати цю думку. Це (також) утверджує тотожність призначення (усіх писань)⁴¹³. (Так закінчується пояснення до вірша, в якому розкриваються способи аргументації, повіданого) Шрі Шукою.

Таким чином, (значення) вірша, що починається зі слова «*avadanti*», було твердо встановлено⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Джіва цитує ці вірші, щоб показати, що Господь не повністю проявляє себе у своєму творінні. Тобто, повному Господеві, Бгагавану, не потрібно входити самому в *джіви* і світ. Для цього завдання достатньо його частки (*антар'ямі*).

⁴¹¹ *Антар'ямі* є другорядним контролюючим, як підрядник, що наймає робітників від імені царя. Якщо б *антар'ямі* був би самим Бгагаваном у всій своїй повноті, це б означало, що Господь вичерпав усього себе зі свого творіння.

⁴¹² *yathendriyaiḥ prthag-dvārair artho bahu-guṇāśrayaḥ eko nāneyate tadvad bhagavān śāstra-vartmabhiḥ* (*Бгагавата* 3.32.33)

Цей вірш міститься наприкінці настанов, які Капіла дає своїй матері Девагуті (*Devahūti*), що займають майже дев'ять розділів третьої пісні *Бгагавати*.

⁴¹³ «*Gatī-sāmānyat*» можна ще перекласти як «узгодженість у значенні». Джіва Госвами запозичує цей принцип із *Браhma-сутри* 1.1.10, «*gati-sāmānyāt*», де стверджується, що Брагман (а не живі істоти або інертні матеріальні утворення) є причиною виникнення всесвіту, «оскільки всі писання послідовно вказують на те, що так воно і є». Водночас Джіва дещо розширює сферу застосування цього принципу, стверджуючи, що усі писання вказують на одну і ту ж ціль – на Бгагавана, застосовуючи при цьому різні методи аргументації. Так Бгагаван утверджується як об'єкт аргументації (*uparatti*). Із цього погляду тлумачення принципу «*gati-sāmānyāt*», яке ми зустрічаємо у Джіви, є близьким до тлумачення Мадгви, котрий не обмежує значення цієї *сутри* лише питанням виникнення всесвіту.

⁴¹⁴ На початку *Параматма-сандарбги* Джіва Госвами обіцяє розкрити троїсте проявлення Бога (*trivūha*), зокрема його первинне проявлення, Бгагавана. Він завершує цей розділ (і загалом *Сандарбгу*), стверджуючи, що старанно виконав поставлене завдання.

Додаток

Огляд Бгагавата-Сандарбги

У перших чотирьох сандарбгах розкривається *самбандга-джняна* (sambandha-jñāna), тобто знання про Бога, живих істот, світ та про взаємозв'язок між ними. *Бгакті-сандарбга* торкається *абгідгеї* (abhidheya), тобто методів, як відродити особистісні взаємини між живими істотами та Бгагаваном, а остання частина трактату, *Пріті-сандарбга*, описує *прайоджану* (pṛaṇojana) – досконалий стан чистої любові до Крішні.

Онтологічні аспекти у перших трьох сандарбгах викладено у прийнятній і для інших філософських течій манері, адже запропонованими тут критеріями аналізу та корпусом доказових цитат зі священних текстів користувались не лише послідовники Чайтаньї. Тільки після розгляду основоположних питань щодо походження світу, індивідуальності кожної *джіви* та особистісної природи божественного, Джіва Госвами у *Крішна-сандарбзі* починає ототожнювати це божественне із Крішною, описуючи Його унікальні якості на основі священних текстів, котрими користувались лише всередині самої традиції, яку він представляв. Це досить цікавий момент, адже виходить, що у перших трьох сандарбгах Джіва вичерпно описує Бгагавана, не зупиняючись детально на особистості Крішні, поняття *лілі* (līlā) він пояснює, не розкриваючи поняття *раси* (rasa), а природу внутрішньої енергії (antaraṅgā śakti) аналізує, не згадуючи при цьому про Шрі Радгу. Зрозуміло, що, розбираючи якості та властивості Бгагавана, Джіва регулярно ототожнює Його із Вішну/Крішною, однак такі ж тези міг висунути будь-який інший ведантичний автор просто задля того, щоб показати, як на практиці застосовуються загальні принципи божественної природи. Тобто Вішну/Крішна таки присутній у трьох перших сандарбгах, однак не таким, як Його знають чайтанья-вайшнави. Крішна, син Нанди магараджа, Господь корів та возлюблений Радги з'являється лише в наступних частинах трактату.

Такий позаконфесійний підхід недвозначно вказує на прагнення Джіви розвинути у перших трьох сандарбгах саме ведан-

тичний дискурс. Це завдання вимагало обізнаності із широким колом текстів та методами їх інтерпретації, які у рамках чайтанья-вайшнавської традиції не використовувались. Зі свого боку Ерік Лотт зазначає, що, наприклад, існують «вражаючі стилістичні відмінності» між присвяченими відданості та суто ведантичними творами Рамануджі. «Коли він пише як ведантист, одразу кидається в очі те, що Рамануджа уникає матеріалів, які використовувались лише в межах його конфесії. При цьому ведантичні формулювання Рамануджі не виходять за рамки теології вайшнавської традиції, до якої він належав». Хоч «мета теїстичних інтерпретацій веданти полягає у тому, щоб залишатись близьким до поглядів певної релігійної групи», однак, такі теїсти як Рамануджа та Джіва «писали свої ведантичні твори не лише для представників власної конфесії» (1980: 4). У випадку чайтанья-вайшнавизму сектантський підхід в аналізі теологічних доктрин розходився б із головною метою, яку ставив перед собою Джіва Госвами, звертаючись до ведантичного дискурсу, а саме – подати загальноприйнятну філософську основу для практики *бгакті*.

*Таттва-сандарбга*⁴¹⁵

Із шести сандарбг найчастіше читають та обговорюють *Таттва-сандарбгу*. Наприклад, Баладева Відьябгушана (котрий жив у вісімнадцятому столітті), автор *Говінда-бгаш'ї*, чайтанья-вайшнавського коментаря до *Браhma-сутри*, прокоментував тільки цю сандарбгу. Англомовні вчені також більше приділяли увагу саме їй. У цьому немає нічого дивного, адже *Таттва-сандарбга* – це перша, найпростіша та найкоротша серед шести сандарбг. Складається вона лише із 63 розділів (анучед). Водночас питання, що у ній порушуються, є фундаментальними. Джіва Госвами закладає у *Таттва-сандарбзі* основу для своєї філософської та теологічної споруди, а також описує методи, якими користуватиметься впродовж усього трактату.

⁴¹⁵ Детальний виклад шести сандарбг можна знайти у С.К. Де *Early History* (1986: 255–421). Цей автор також дає вичерпний перелік цитат із інших писань, які наводить Джіва. Готуючи свій короткий огляд, я користувався саме цією працею.

Таттва-сандарбгу традиційно розділяють на дві частини: *прамана-кханду* (pramāṇa-khaṇḍa), де описуються епістемологічні стандарти та методи, які використовуватиме автор, і *прамея-кханду* (prameya-khaṇḍa), де наводяться тези, які за допомогою цих методів доводитимуться. Головне завдання Джіви в першій частині *Таттва-сандарбги* – показати, що *Бгагавата Пурана* перевершує решту писань і її унікальність полягає у тому, що вона є особливим засобом для отримання знання (pramāṇa). Спочатку Джіва обговорює такі загальноприйняті *прамани* (pramāṇa): чуттєве сприйняття (pratyakṣa), умовиводи (anumāna) та аналогія (upamāna), а потім по черзі їх відкидає, демонструючи, наскільки ненадійними є ці засоби пізнання при розгляді трансцендентних питань. Єдиною бездоганною *праманою*, на яку можна покластись у цьому випадку, є *шабда* (śabda) – одкровення досконалих душ, наведені у священних писаннях.

Водночас постає питання, що можна вважати справжньою *шабдою*? Джіва присвячує більшість першої частини *Таттва-сандарбги* відповіді на це запитання. Загальноновизнаним джерелом священних одкровень є, безсумнівно, *Веди*, однак не до кінця зрозуміло, які саме писання можна класифікувати як *Веди*. Традиційно до категорії *Вед* відносили чотири самхіти (*Ріг-, Яджур-, Сама- та Атхарва-веду*) й упанішади, але Джіва ратує за те, щоб як «п'яту веду» розглядати також *пурани*, *Магабгарату* та *Рамаяну*. Щоб аргументовано довести цю позицію, він подає багато цитат в основному із самих *пуран*, а також із упанішад. Джіва стверджує, що *пурани* не просто є складовою частиною *Вед*, але й перевершують решту ведичної літератури, адже є доступними для всіх класів суспільства. В епоху деградації (kali-yuga) людям легше зрозуміти саме ці писання, що несуть у собі закладені у чотирьох *ведах* та *упанішадах* смисли. Серед усіх *пуран* першість належить *Бгагавата Пурані*, що є бездоганною (amala). Щоб це довести, Джіва наводить цитати з багатьох *пуран* та із самої *Бгагавати*.

У другій частині *Таттва-сандарбги* Джіва детально аналізує вірші з четвертого по одинадцятий сьомого розділу першої пісні *Бгагавата Пурани*. У цих віршах описується транс В'яси, автора *Бгагавати*. Медитуючи, В'яса узрів Верховну Особу та його зовнішню енергію, котра вводить живих істот в оману і є

причиною їхніх бід. Він також побачив, що маси людей не знають про те, як відданість Господу може покласти край їхнім стражданням. Для їхнього духовного розвитку В'яса уклав *Бгагавата Пурану* і повідав її своєму синові Шукрадеві. Природним буде питання: «Навіщо було Шукрадеві вивчати такий великий твір, якщо він і так уже вів досконале життя?». Сута Госвами відповідає у знаменитому вірші: «Хоч ці мудреці і знаходять радість у самих собі, хоч і є вільними від усіх пут, все одно вони практикують безкорисне *бгакті* для Урукрами (Urukrama) (Вішну). Такими є якості Харі!»⁴¹⁶.

На думку Джіви, у цьому вірші, а також у декількох віршах, що йому передують, викладене головне послання *Бгагавата Пурани*. Виводячи із цих віршів різноманітні філософські висновки, він висовує аргументи проти не-дуалізму Шанкари. Джіва Госвами намагається показати, що жива істота відмінна від Брагмана, що доктрини *пратібімби* (pratibimba) та *паричгеди* (pariccheda) глибоко помилкові, що досвід В'яси не є аргументом на користь не-дуальної позиції, що відверто не-дуалістичні твердження з писань необхідно трактувати з огляду на досвід В'яси, і що любов до Бога перевершує навіть блаженство Брагмана.

Далі Джіва аналізує транс В'яси в категоріях *самбандги*, *абгідгеї* та *прайоджани*. Він стверджує, що мета сандарбг – встановити, у чому полягають ці три поняття згідно із тим, як їх розумів В'яса.

Бгагават-сандарбга

Як видно із самої назви, у *Бгагават-сандарбзі* розкривається доктрина чайтанья-вайшнавів про Бгагавана, як наділеного особистістю, найбільш достойного поклоніння та в блаженстві активного джерела усіх сил, Шрі Крішну. Однак на відміну від *Крішна-сандарбги*, де обговорюються теологічні аспекти особистості Крішни, у *Бгагават-сандарбзі* більше уваги приділяється філософському обґрунтуванню ідеї божественної особистості як такої. Джіва Госвами торкається питань, що виникають із одно-

⁴¹⁶ ātmārāmāś ca munayo nirgranthā apy urukrame kurvanty ahaitukīm bhaktim ittham-bhūtaguṇo hariḥ (*Бгагавата* 1.7.10).

часного розуміння того, що Бог є вічно активним і водночас вічно незмінним (avikāra), наповненим безмежними атрибутами і водночас недиференційованим (nirviśeṣa), тим, хто створив світ, однак залишився незамараним його якостями (nirguṇa).

Саме у цій сандарбзі Джіва Госвами вводить доктрину чайтанья-вайшнавів про троїстий абсолют. Хоч абсолютна істина не-дуальна та неподільна, у неї тим не менше є три аспекти: Брагман (недиференційована імперсональна реальність), Параматма (локалізована форма Господа, що присутня в кожній частці творіння) та Бгагаван (верховна, блаженна особа, котра є об'єктом відданості). Параматма та Бгагаван обговорюються в однойменних сандарбгах. Джіва не став писати окрему сандарбгу, присвячену Брагману, оскільки, за його словами, кожен, хто усвідомить природу Бгагавана, тим самим зрозуміє і природу Брагмана. До того ж недиференційованого Брагмана уже детально описали не-дуалістичні школи адвайта-веданти.

Для чайтанья-вайшнавського розуміння Бгагавана фундаментальною є ідея Бога як володаря енергій (śakti). Більшу частину *Бгагават-сандарбги* Джіва присвячує тому, щоб окреслити та обґрунтувати концепцію *шакті* (śakti). Господні енергії він ділить на три типи: *майя-шакті* (māyā-śakti – матеріальна енергія, яка формує цей феноменальний світ), *джіва-шакті* (jīva-śakti – живі істоти) та *сварупа-шакті* (svaṛūpa-śakti – особиста енергія Господа, котра становить Його власну природу). *Сварупа-шакті* у свою чергу також буває трьох видів: *сандгіні* (sandhinī – здатність Господа до існування), *самвіт* (samvit – здатність знати) та *гладіні* (hlādinī – здатність до блаженства), які приблизно відповідають ведантинчим категоріям, приписуваним Брагману: *сам* «sat», *цит* «cit» та *ананда* «ānanda».

Ще одним поняттям, яке вводиться у *Бгагават-сандарбзі*, є поняття *лілі* – божественної гри. На питання «Чому Бгагаван проявляє свої *шакті*?» Джіва відповідає: «Просто задля забави (*лілі*)». Гра є частиною притаманної Бгагавану природи, що постає із природного для нього блаженства.

Параматма-сандарбга

Обговоривши поняття Бгагавана, Джіва Госвами переходить до обговорення наступного аспекту тричленного абсолюту – Параматми. Якщо Бгагаван повністю проявляє усі енергії та багатства Абсолюту, Параматма проявляє їх лише частково. Параматма – це форма Господа, котра має справу із функціонуванням матеріального світу та живими істотами, котрі у ньому перебувають.

Оскільки Параматма тісно пов'язана з матеріальною енергією та живими істотами, більша частина цієї сандарбги присвячена висвітленню природи цих двох сутностей та їхнього взаємозв'язку із Господом. Джіва Госвами зазначає, що Параматма – одна, а живих істот – багато. Кожна *джіва* є вічно індивідуальною та відмінною від будь-якої з решти *джів*. Тим не менше, всі *джіви* володіють однією і тією ж божественною природою. Вони є вічними, наділеними свідомістю, незмінними, чистими та завжди залежними від Параматми.

Для *джів* матеріальна енергія (*māyā*) може бути як причиною прив'язаності, так і джерелом звільнення. У *майї* дві основні функції: взаємодіяти зі збитими з пантелику живими істотами та забезпечувати утворення, підтримку та знищення феноменального світу. Взаємодіючи із живими істотами, вона може або вивільнити їх за допомогою сили знання (*vidyā*), або ввести їх в оману силою невігластва (*avidyā*). Хоч *майя* і не є частиною сутнісної природи (*svagūṇa*) Бгагавана, і хоч Господь знаходиться поза її путами, *майя*, тим не менше, покоїться у Бгагавані та постає із нього.

Природа *джіви* та *майї* є головним каменем спотикання в дискусіях між різними ведантичними філософськими школами. Тому саме у *Параматма-сандарбзі* Джіва Госвами обґрунтовує погляди чайтанья-вайшнавів на більшість суперечливих філософських проблем, окремо розбираючи позиції своїх головних противників – представників адвайта-веданти. Користуючись введеними у *Бгагават-сандарбзі* поняттями, він утверджує чайтанья-вайшнавську перспективу та проблеми, якими переймалися представники інших філософських течій. У цій сандарбзі детально вибудовуються аргументи проти описаних у *Таттва-*

сандарбзі доктрин *парічгеди* та *пратібімби*. Не-дуалістична доктрина *віварті* (світу як трансформації видимостей) відкидається на користь *шакті-парінама-вади* (світу як трансформації Господніх енергій). Притаманний філософії *санкх* і аналіз поля (*kṣetra*) та того, хто знає поле (*kṣetrajña*), Джіва перетлумачує із погляду теїзму. Теорію єдності між живими істотами та Брагманом він спростовує за допомогою доктрини незбагненої одночасної відмінності та не-відмінності (*ачінтья бгеда-абгеда*). А поклоніння Вішну або Крішні розглядає як на порядок вище, ніж поклоніння таким богам як Брагма та Шива.

Крішна-сандарбга

Першочергове завдання, яке Джіва ставить у цій сандарбзі – утвердити Крішну як Бгагавана. Із *Бгагавата Пурани* Джіва Госвами бере одну єдину фразу і розглядає її як *мага-вак'ю* (*maḥā-vākya*), тобто як твердження, що визначає суть усієї *Пурани*. Це фраза із третього розділу першої пісні, що міститься наприкінці опису двадцяти двох божественних *аватар*: «*ete cāmśa-kalāḥ puṁsaḥ kṛṣṇas tu bhagavān svayam*» («ці *аватари* є частками та частками часток Верховної Особи, але Крішна є самим Бгагаваном») (1.3.28). Щоб утвердити цю фразу як *мага-вак'ю*, потрібно показати, як суперечливі місця в самій пурані, а також і в інших священних писаннях, узгоджуються із нею. Джіва Госвами розбирає декілька контроверсійних тверджень, щоб застосувати цей герменевтичний метод, а також цитує безліч фрагментів із різноманітних священних текстів, які утверджують обрану ним фразу у ролі *мага-вак'ї*.

Як Шрі Крішна є верховним Богом серед богів, так і все пов'язане із ним є також найкращим у своєму роді. Шрїматі Радгарані, супутниці Крішні та перша серед відданих, є втіленням Його особистої енергії, а саме Його здатності до блаженства (*hlādinī-śakti*). Вона перевершує Лакшмі (*Lakṣmī*) та царівен Двараки (*Dvārakā*), котрі є меншими проявленнями цієї ж *шакті*. Голока (*Goloka*), обитель Крішні, є найвищою обителлю в духовному небі, величнішою, ніж обителі Вішну. Його молода

дворука форма є первинною, сутнісною та найчарівнішою формою Бога, привабливішою, ніж багаторуки або ж твариноподібні форми.

Крішна-сандарбга містить багато запозичень із *Лагу-бгагатамріті* Рупи Госвами⁴¹⁷. В обох трактатах детально розглядається теорія божественних *аватар* і дається схожа класифікація їх типів та значимості. І у *Крішна-сандарбзі*, і у *Лагу-бгагатамріті* аналізується запозичена із Панчаратри система *чатур-в'юг*, за якою Господь Вішну з'являється у чотирьох формах, щоб полегшити творення. В обох працях вводяться категорії проявленого (пракаṭa) та не проявленого (арпракаṭa) в іграх Крішни, а також стверджується, що ці ігри вічно ведуться в якомусь одному із цих станів. Схожі моменти можна простежити і у тому, як в обох трактатах розкриваються теми обителі (dhāma) та супутників (parikara) Господа. Крім того Рупа і Джіва часто наводять одні й ті ж цитати із пуран і тантр.

Бгакті-сандарбга та Пріті-сандарбга

Останні три сандарбги написані під очевидним впливом праць Рупи та Санатани, однак в цьому випадку не можна говорити про те, що Джіва всього лише повторював сказане попередниками. Те, як він формулює та представляє їхні погляди, вказує на пріоритети, якими керувався Джіва, вибудовуючи структуру сандарбг.

Так, у *Бгакті-* та *Пріті-сандарбгах* він багато матеріалу запозичує із двох книг про естетику відданості, що належать перу Рупи Госвами: *Уджвала-ніламані* та *Бгакті-расамріта-сіндгу*. Остання ділиться на чотири частини відповідно до назв океанів. Попередній порівняльний аналіз двох останніх сандарбг та *Бгакті-расамріти-сіндгу* вказує на те, що *Бгакті-сандарбга* приблизно відповідає першій частині (східному океану) книги Рупи Госвами, а *Пріті-сандарбга* торкається питань, що розглядаються у решті трьох океанах та в *Уджвала-ніламані*.

У *Бгакті-сандарбзі* Джіва, аналізуючи *бгакті*, обмежується етапом регульованого відданого служіння (sādhana). Крім

⁴¹⁷ *Лагу-бгагатамріта* – це скорочена версія *Бгагатамріти* Санатани Госвами. Хоч насправді в ній більше уваги приділено обґрунтуванню ідей із *Брігад-бгагатамріти*.

цього він перелічує дев'ять видів відданості та початкові *раси*, а також загалом описує *бгакті* в термінах Його сутнісних (svagūpa-lakṣaṇa) та акцидентальних ознак (taṭastha-lakṣaṇa).

Якщо у *Бгакті-сандарбзі* зображено шлях до відданості (abhidheya), то у *Пріті-сандарбзі* розкривається її кінцеве призначення та винагорода (pṛaуojana), а саме *prīti* (pṛīti) – невмотивована, нескінченна, нестримна любов до Крішні. Ця любов складається із різноманітних *рас* – інтенсивних емоційних станів любові, виражених у взаєминах між Господом та Його відданими. У *Пріті-сандарбзі* Джіва Госвами детальніше розкриває теологію *рас*. Він прискіпливо аналізує як п'ять первинних *рас*, так і сім вторинних⁴¹⁸, а також описує поступові етапи в появі та розвитку цих почуттів у відданого. У ході аналізу Крішна виступає і як джерело *рас*, і як той, хто ними насолоджується.

Хоч Джіва і слідує за Рупою Госвами у своєму описі *бгакті* та *рас*, однак в акцентах, які він розставляє, простежується відчутна різниця. Показовим, наприклад, є те, скільки місця Джіва виділяє для езотеричних та екзотеричних аспектів відданості. Якщо регулярній практиці Рупа присвячує лише один із чотирьох океанів *Бгакті-расамрїта-сінду*, то Джіва окремо присвячує цій темі свою найбільшу сандарбгу. Він поміщає *садгану* в центр *Бгакті-сандарбги* і таким чином твердо укорінює *бгакті* як екзотеричну регульовану практику відданості.

Навіть, коли Джіва обговорює найвищі рівні *раси*, він пронизує свої обговорення філософськими аспектами, яким Рупа Госвами приділяв набагато менше уваги. Наприклад, на початку *Пріті-сандарбги* Джіва детально обговорює процес звільнення (muktī). Він виділяє декілька видів звільнення, обговорює відносну цінність, яку вони становлять для живих істот, та наводить їх основні характеристики. Тільки прискіпливо проаналізувавши концепцію звільнення і відкинувши її як кінцеву мету, Джіва переходить до головної теми *Пріті-сандарбги*. Так само і у *Бгакті-сандарбзі* свій аналіз духовного пошуку він починає із

⁴¹⁸ До п'яти первинних *рас* належать: умиротворена відданість (śānta), служіння (dāśya), дружба (sakhyā), батьківська любов (vātsalya) та закоханість (mādhurya); до семи вторинних: гумор (hāśya), подив (adbhuta), звитяга (vīra), співчуття (karuṇā), гнів (raudra), жак (bībhatsa) та заціпеніння (bhayānaka).

низки основоположних запитань. Чому власне потрібно практикувати саме *бгакті*? Цей процес є самоціллю чи перехідним етапом до наступної сходинки духовного розвитку? Яке місце посідає *бгакті* порівняно з іншими загальноновизнаними шляхами до звільнення серед яких: культивування знання (*jñāna*), діяльність (*karma*) та йога? Чи може *бгакті* бути окремим духовним процесом, чи його необхідно доповнювати іншими практиками? Крім цього, Джіва наперед спростовує потенційні контраргументи, ніби очікуючи, що його читачі будуть налаштовані скептично і сумніватимуться в узгодженості запропонованої теологічної системи, висуватимуть аргументи із взаємно суперечливих фрагментів писань, або ж ставитимуть під сумнів авторитет використаних першоджерел. Наприклад, в ортодоксальній поетиці *бгакті* розглядається просто як *бгава* (емоція), а не повноцінна *раса*, і те, як Джіва спростовує цей погляд, становить значний теоретичний інтерес, адже естетика чайтанья-вайшнавів ґрунтується на припущенні, що *бгакті* – це *раса*.

Бібліографія

Першоджерела

- Agni Mahāpurāṇam: Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses.* Ed. Joshi K.L. Shastri. Trans. M.N. Dutt. 2 vols. Delhi: Parimal Publications, 2001.
- Amara. *Nāmalīṅgānuśāsanam [Amarakośa] with the Commentary Amarak ośodghāṭana of Bhaṭṭa Kṣīrasvāmin.* Poona Oriental Series. Eds. Har Dutt Sharma, and N.G. Sardesai. Poona: Oriental Book Agency, 1941.
- Baladeva Vidyābhūṣaṇa. *The Vedānta-Sūtras of Bādarāyana with the Commentary of Baladeva.* Trans. Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. New Delhi: Oriental Books Reprint, 1979.
- Bhāgavata Purāṇa [Śrīmad Bhāgavatam].* Trans. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. 18 Vols. 1987. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1998.
- Brahmacari, NityasvaRūpa (ed.) *Bhāgavatapurāṇa with Commentaries by Śrīdhara Svāmī, Rādhāramaṇa Dās Gosvāmī, Vīrarāghavācārya, Vijayadhvajātīrtha, Vallabhācārya, Jīva Gosvāmī, Śukadeva.* Vrindaban: the editor, 1903.
- Elkman, Mark Stuart. *Jīva Gosvāmin's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Jīva Gosvāmī. *Bhāgavatasandarbhā (Ṣaṭsandarbha).* Ed. Purīdās. Vrindavan: Haridās Śarma, 1951.
- Jīva Gosvāmī. *Bhāgavatasandarbhā (Ṣaṭsandarbha).* Trans. (Hindi) Haridās Śāstri. 6 Vols. Vrindavana: Gadādharaḡaurahari Press, 1986.
- Jīva Gosvāmī. *Bhagavatsandarbhā.* Trans. (Bengali) Satyānanda Gosvāmī Siddhāntaratna. Calcutta: Bhagavatdharmamandala, 1927.
- Jīva Gosvāmī. *Bhagavatsandarbhā.* Ed. Chinmayi Chatterjee. Calcutta: Jadavpur University Press, 1972.
- Jīva Gosvāmī. *Bhagavatsandarbhā [Sri Bhagavat Sandarbha: An Essay on Bhagavan].* Trans. Kuśakratha dāsa. n.p.: Krsna Library, 1995.
- Jīva Gosvāmī. *Bhagavatsandarbhā (with the Gopālatoṣaṇī Commentary of Śyāmdās).* Trans. (Hindi) Śyāmdās. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1990.
- Jīva Gosvāmī. *Bhaktisandarbhā.* Ed. Kṣīṇagopāla Gosvāmī. Trans. (Bengali) Rādhāramaṇa Gosvāmī. Calcutta: Calcutta University, 1960.
- Jīva Gosvāmī. *Bhaktisandarbhā.* Trans. Prāṇagopāl Gosvāmī. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2000.
- Jīva Gosvāmī. *Bhaktisandarbhā (with the Gopālatoṣaṇī Commentary of Śyāmdās).* Trans. (Hindi) Śyāmdās. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1982.
- Jīva Gosvāmī. *Brahma-Samhitā with Commentary by Shri Shrila Jeeva Goswāmi.* Ed. Bhakti Vilās Tirtha Goswāmi. Trans. Bhakti Siddhānta Saraswati Goswāmi. 3rd ed. Madras: Sree Gaudiya Math, 1973.
- Jīva Gosvāmī. *Kṣīṇasandarbhā.* Ed. Prāṇagopāl Gosvāmī. Trans. (Bengali) Prāṇagopāl Gosvāmī. 1926. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1996.

Jīva Gosvāmī. *Kṛṣṇasandarbhā* (with the *Gopālatoṣaṇī Commentary of Śyāmdās*). Trans. (Hindi) Śyāmdās. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1996a.

Jīva Gosvāmī. *Kṛṣṇasandarbhā and Its Critical Study*. Ed. Chinmayi Chatterjee. Calcutta: Jadavpur University, 1986.

Jīva Gosvāmī. *Kramasandarbhā*. Ed. Purīdās. Vrindavan: Haridās Śarma, 1952.

Jīva Gosvāmī. *Paramātmāsandarbhā*. Ed. Chinmayi Chatterjee. Calcutta: Jadavpur University, 1972.

Jīva Gosvāmī. *Paramātmāsandarbhā*. Trans. (Bengali) Rāmanārāyaṇa Vidyāratna. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1998.

Jīva Gosvāmī. *Paramātmāsandarbhā* (with the *Gopālatoṣaṇī Commentary of Śyāmdās*). Trans. (Hindi) Śyāmdās. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1999.

Jīva Gosvāmī. *Prītīsandarbhā*. Ed. Navadvīpcandra Dās. Trans. (Bengali) Navadvīpcandra Dās. n.p., 1930.

Jīva Gosvāmī. *Prītīsandarbhā* (with the *Gopālatoṣaṇī Commentary of Śyāmdās*). Trans. (Hindi) Śyāmdās. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1998.

Jīva Gosvāmī. *Sarvasamvādinī*. Ed. Bābā Kṛṣṇadāsa. Rādhākuṇḍa (Mathura): Gaurahari Press, 1965.

Jīva Gosvāmī. *Sarvasamvādinī*. Ed. Nityasvarūpa Brahmācārī. Vrindavan, 1905.

Jīva Gosvāmī. *Sarvasamvādinī*. Trans. (Bengali) Rasikamohan Vidyābhūṣaṇa. Calcutta: Bangiya Sahitya Parishat, 1921.

Jīva Gosvāmī. *Sarvasamvādinī with Commentary Cūrṇikā by Jīva Gosvāmī*. Ed. Purīdās. Vrindavan: Haridās Śarma, 1953.

Jīva Gosvāmī. *Śrī Paramātmā-Sandarbhā: An Essay on the Supersoul*. Trans. Kuśakratha dāsa. 6 vols. n.p.: Kṛṣṇa Library, 1993.

Jīva Gosvāmī. *Tattvasandarbhā*. Ed. Sitanath Goswami. Calcutta: Jadavpur University Press, 1967.

Jīva Gosvāmī. *Tattvasandarbhā* [Jīva Gosvāmin's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement]. Trans. Mark Stuart Elkman. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Jīva Gosvāmī. *Tattvasandarbhā* [Śrī Tattva Sandarbha: An Essay on Truth]. Trans. Kuśakratha dāsa. Los Angeles: Kṛṣṇa Institute, 1987.

Jīva Gosvāmī. *Tattvasandarbhā*. Trans. Satya Nārāyaṇa Dāsa, and Kuṇḍalī Dāsa. Vrindavan: Jīva Institute for Vaiṣṇava Studies, 1995.

Jīva Gosvāmī. *Tattvasandarbhā* (with the *Commentary of Baladeva Vidyābhūṣaṇa and Gopālatoṣaṇī Commentary of Śyāmdās*). Trans. (Hindi) Śyāmdās. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1984.

Jīva Gosvāmī. *Tattvasandarbhā* (with the *Commentary of Baladeva Vidyābhūṣaṇa*). Trans. (Bengali) Rāmanārāyaṇa Vidyāratna. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1996.

Kavikarṇapura. *Śrī Caitanyacandrodayanaṭakam*. Ed. Bhaktivilasa Tīrtha Maharaja. Trans. (Bengali) TamalaKṛṣṇa Vidyālaṅkara. Mayapur, W. Bengal: Caitanya Maṭha, 1974.

Kṛṣṇadāsa Kavirāja. *Caitanya-Caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī*. Trans. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. 9 Vols. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1996.

- Kṛṣṇadāsa Kavirāja. *Caitanya Caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja: A Translation and Commentary*. Trans. Edward C. Dimock, and Tony Kevin Stewart. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Madhva. *The Brahmasūtra Bhashya of Sri Madhvacharya with Glosses of Sri Jayatirtha, Sri Vyasa-tirtha and Sri Raghavendratirtha*. Ed. R. Raghavendracharya. 2 vols. Mysore: Government Branch Press, 1911.
- Madhva. *Bhāgavata Tātparyā Nirṇaya*. Sarva-Mūla-Granthāḥ 3. Ed. Bannanje Govindācharya. Udipi: Akhilabhāratamādhvamahāmaṇḍalaprakāśanam, 1980.
- Mahābhārata, Critical Edition*. Eds. Vishnu Sitaram Sukthankar, Shripa Krishna Belvalkar, and Parasurama Lakshmana Vaidya. 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1960.
- Nityānanda Dāsa. *Prema-Vilāsa*. Kolkata: Mahesh Library, 1999.
- Olivelle, Patrick, trans. *Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Paṇini. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Trans. Śrīśa Chandra Vasu. 2 Vols. 1891. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Prabhodānanda Sarasvatī. *Śrī Caitanya-Candrāmṛta* [The Nectar Moon of Śrī Caitanya]. Trans. Kuśakratha dasa. Los Angeles: The Kṛṣṇa Institute, 1986.
- Rāmānuja. *Śrībhāṣyam Śārīrakamīmāṃsābhāṣyam (Critical Edition)*. Vols 1 and 2. Ed. M.A. Lakshmithathachar. Melkote: Academy of Sanskrit Research, 1985.
- Rāmānuja, and Sri. U. Ve. P. M. Chakravarty Acharya Swamy. *The Brahmasūtra-s (Śārīrakam) of Bhagavad Bādarāyaṇa with the Gloss Śrībhāṣya (Śārīrakamīmāṃsābhāṣya) of Śrī Rāmānuja with Its Commentary Śrībhāṣyabhāvacandrikā by Sri. U. Ve. P. M. Chakravarty Acharya Swamy*. Vol. 1. Ed. Sri. U. Ve. Dr. P. Narasimhan. Chennai: Sri. U. Ve. S.V.S. Raghavan through Śrī Nṛsimhapriyā Trust, 2000.
- Ṛgveda: A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*. Eds. Barend A. van Nooten, and Gary B. Holland. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Rūpa Gosvāmī. *Śrī Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmī with the Durgamasai-gaṇanī Commentary of Jīva Gosvāmī, Bhaktisārapradarśinī of Viśvanātha Cakravartī and Harikṛpābodhinī of Śyāmdās*. Trans. (into Hindi) Śyāmdās (Śyāmlāl Hakīm). Vrindaban, U.P.: Vrajagaurav Prakāśan, 1981.
- Rūpa Gosvāmī. *Śrī Laghubhāgavatāmṛtam*. Mayapur, Nadiya: Śrī Caitanya Maṭha, 1995.
- Rūpa Gosvāmī. *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvamin*. Trans. David L. Haberman. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Motilal Banarsidass, 2003.
- Sanātana Gosvāmī. *Śrī Bṛhad Bhāgavatāmṛta of Śrīla Sanātana Gosvāmī*. Trans. Gopīparāṇadhana Dāsa. 3 vols. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 2002/2004.
- Śaṅkara. *The Brahmasūtra Śaṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmātī, Kalpataru and Parīmala and with Index Etc*. Eds. Nurani Anantha Krishna Śāstri, and Vāsudev Laxman Shāstrī Pansīkar. Bombay: Tukārām Jāvajī, 1917.
- Śāstrī, Kṛṣṇaśaṅkara, et al. (eds) *Bhāgavata Purāṇa, with the Commentaries of Śrīdhara, Rādhārāmaṇadāsa Gosvāmin, Vijayadhvaṇa, Jīva Gosvāmin, Vallabha, Viśvanātha Cakravartin, Etc*. 12 Vols. Varanasi: Saṁsāra Press, 1965.
- Skandapurāṇa, Volume I, Adhyāyas 1-25*. Eds. R. Adriaensen, H.T. Bakker, and H. Isaacson. Groningen: Egbert Forsten, 1998.

Śrīdhara Svāmī. *Bhāvārthadīpikā* [Bhāgavata Purāṇa of Kṛṣṇa Dvaipayana Vyāsa with the Sanskrit Commentary Bhavārthabodhinī of Śrīdhara Svāmin]. Ed. J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

Upaniṣatsamgrahaḥ, Containing 188 Upaniṣads. Ed. J.L. Shastri. 1970. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Vṛndāvanadāsa Ṭhākura. *Śrī Caitanyabhāgavata*. Trans. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī (in Bengali). Mayapur, W. Bengal: Caitanya Maṭha, 1997.

Література

Bansal, Naresh Chandra. *Caitanya Sampradāya: Siddhānta Aur Sāhitya*. n.p., n.d.

Bhattacharya, Siddhesvara. *The Philosophy of the Śrīmad-Bhāgavata*. 2 Vols. Calcutta: Visva-Bharati Santiniketan, 1960.

Bhattacharyya, N.N. *Medieval Bhakti Movements in India*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Brahmachari, Mahanamabrata. *Vaiṣṇava Vedānta (The Philosophy of Śrī Jīva Gosvāmī)*. Calcutta: Das Gupta & Co., 1974.

Brzezinski, Jan. «The Gopālācampū of Jīva Gosvāmī». Doctoral dissertation, no. 1735. School of Oriental and African Studies, 1990.

Brzezinski, Jan. «The Authenticity of the Caitanyacaritāmṛtamahākāvya». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1991): 469-90.

Burton, Adrian P. «Temples, Texts, and Taxes: The Bhagavad-Gītā and the Politico-Religious Identity of the Caitanya Sect». PhD dissertation. Australian National University, 2000.

Carman, John Braisted. *The Theology of Rāmānuja: An Essay in Interreligious Understanding*. London: Yale University Press, 1974. Bombay: Ananthachary Indological Research Institute, 1981.

Carney, Gerald T. «The Theology of Kavikarṇapūra's *Caitanyacandrodaya*, Act II». Doctoral dissertation. Fordham University, 1979.

Case, Margaret (ed.) *Govindadev: A Dialogue in Stone*. New Delhi: Indira Ghandi National Centre for Arts, 1996.

Cattopadhyaya, Aghoranatha. *Bhaktacaritāmṛta: Lives and Teachings of Rūpa, Sanātana, and Jīva Gosvāmī*. n.p., 1893.

Chakravarti, Janardan. *Bengal Vaisnavism and Sri Chaitanya*. Calcutta: Asiatic Society, 1975.

Chakravarti, Sudhindra Chandra. *Philosophical Foundation of Bengal Vaiṣṇavism*. Calcutta: Academic Publishing, 1969.

Chatterjee, Chhanda. *The Philosophy of Chaitanya and His School*. New Delhi: Associated Publishing, 1993.

Clooney S.J., Francis X. *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*. Vienna: De Nobili Research Library, 1990a.

Clooney S.J., Francis X. «Vedānta, Commentary, and the Theological Component of Cross-Cultural Study». In Frank Reynolds, and David Tracy (eds) *Myth and Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1990b. 287-314.

- Clooney S.J., Francis X. «Binding the Text: Vedānta As Philosophy and Commentary». In Jeffrey R. Timm (ed.) *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*. Albany, NY: SUNY Press, 1992. 47-68.
- Clooney S.J., Francis X., *Theology After Vedānta: An Experiment in Comparative Theology*. Albany, NY: SUNY Press, 1993.
- Clooney S.J., Francis X. «'For Bhakti Is Synonymous with Upāsana': Rāmānuja's Understanding of Upāsana Particularly As Exemplified in the Commentaries on *Tiruvāymoḷi*». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 6.1 (1998): 117-39.
- Das, Govardhan. *Vraja Dhām O Śrī Gosvāmīgāṇ*. Calcutta: n.p., n.d.
- Das, Haridas. *Gauḍīya Vaiṣṇava Abhidhān*. 2 Vols. Navadwip: Haribole Kutir, n.d.
- Das, Sundarananda. *Vaiṣṇav-Vandanā O Śrī Vaiṣṇavābhidānam*. Calcutta: n.p., 1961.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. 5 Vols. 1949. London: Cambridge University Press, 1973.
- De, Sushil Kumar. *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal from Sanskrit and Bengali Sources*. Calcutta: Firma KLM Private, 1986.
- Dīpak, Brajbhuṣaṇ Caturvedī. *Braj Kī Lok-Kathāen: Ek Adhyayan (Vratānuṣṭhān Ke Sambodh Me)*. Vrindavan: Vrindaban Research Institute, 1995.
- Dimock, Edward C., Jr. «Doctrine and Practice Among Vaiṣṇavas of Bengal». In Milton Singer (ed.) *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. Chicago: University of Chicago Press, 1966. 41-63.
- Edwardes, S.M., and H.L.O. Garrett. *Mughal Rule in India*. Delhi: S. Chand, n.d.
- Elkman, Mark Stuart. *Jīva Gosvāmin's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Elkman, Stuart. «The Gauḍīya Vaiṣṇava Concept of Śabda». In Richard W. Lariere, and Richard Salomon (eds.) *The Adyar Library Bulletin (Vol. 51): Festschrift for Professor Ludo Rocher*. Madras: Adyar Library and Research Center (The Theosophical Society), 1987. 145 -56.
- Enwistle, A.W. *Braj Centre of Krishna Pilgrimage*. Groningen: Egbert Forsten, 1987.
- Gangadharan, N. *Garuda Purāṇa—A Study*. Varanasi: All India Kashiraj Trust, 1972.
- Gosvāmī, Lalitācaraṇa. *Śrīhita Harivamśa Gosvāmī: Sampradāya Aur Sāhitya*. Vṛndvāna: Veṅu Prakaśan, 1989.
- Gosvami, Śyamalala. *Bhakta-Jīvanī: Lives of 51 Vaiṣṇava Saints Compiled From the Bhaktamāla of Kṛṣṇadāsa Bābāji*. n.p., 1925.
- Govindacharya, Bannanje. «An Interview with Professor Bannanje Govindacharya on the Life of Madhvācārya». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 5.3 (1997): 7-16.
- Griffiths, Paul J. *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Grimes, John. *The Seven Great Untenables (Sapta-Vidhā Anupapatti)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- Grimes, John. *An Advaita Vedānta Perspective on Language*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.
- Grimes, John. «Two Philosophical Presuppositions Vis-a-Vis Dvaita Vedānta». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 9.1 (2000): 5-20.

- Gupta Gombrich, Sanjukta. «A Monist's Love of God: Madhusūdana Sarasvatī's Definition of Bhakti». *Prajñājyoti*. Eds. Debabrata Sen Sharma, and Manabendu Banerjee. Kurukshetra, India: Nirmal Book Agency, 1991.
- Gupta, Ravi M. «A Translation of Baladeva Vidyābhūṣaṇa's Śrī Prameya Ratnāvali and an Essay Analyzing Its Philosophical and Historical Context». Senior Thesis, Boise State University, 1999.
- Hansen, Waldemar. *The Peacock Throne: The Drama of Mogul India*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Hardy, Friedhelm. «Mādhavendra Purī: A Link Between Bengal Vaiṣṇavism and South Indian Bhakti». *Journal of the Royal Asiatic Society* 1 (1974): 23-41.
- Hardy, Friedhelm. *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- Haynes, Richard D. «Svāmī Haridās and the Haridāsī Sampradāy». Doctoral dissertation. University of Pennsylvania, 1974.
- Henderson, John B. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- Hopkins, Thomas J. «The Social Teaching of the Bhāgavata Purāṇa». In Milton Singer (ed.) *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. Chicago: University of Chicago Press, 1966. 3 -22.
- Hopkins, Thomas J. «Bhakti in the Bhāgavata Purāṇa». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 2.3 (1994): 7-43.
- Hopkins, Thomas J. «Orthodoxy Vs. Devotionalism: Tension and Adjustment in the Vaiṣṇava Tradition». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 6.1 (1998): 5-15.
- Horstmann, Monika. *In Favour of Govinddevjī: Historical Documents Relating to a Deity of Vrindaban and Eastern Rajasthan*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Manohar, 1999.
- Ingalls, Daniel Henry Holmes. *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.
- Jana, Nareshchandra. *Vṛndābaner Chay Gosvāmī*. Calcutta: Calcutta University Press, 1970.
- Joshi, Rasik Vihari. «The First Verse of the Bhāgavata-Mahāpurāṇa». *Purāṇa* VI.2 (1964): 378-90.
- Joshi, Rasik Vihari. «Catuṣṭlokī or Saptasṭlokī Bhāgavata: A Critical Study». *Purāṇa* XVI.1 (1974): 26 -46.
- Kapoor, O.B.L. *The Philosophy and Religion of Sri Caitanya: The Philosophical Background of the Hare Krishna Movement*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977.
- Kapoor, O.B.L. *The Gosvāmīs of Vṛndāvana*. Caracas: Sarasvatī Jayasri Classics, 1995.
- Kapoor, O.B.L. «Śrī Caitanya and the Mādhva Sampradāya». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 5.3 (1997): 35-53.
- Kennedy, Melville T. *The Caitanya Movement: A Study of Vaishnavism in Bengal*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993.
- Kumar, Svapana. *Bhaktasreṣṭha Rūpa Sanātan*. Calcutta, 1969.
- Kuppuswami Sastri, S. *A Primer of Indian Logic According to Annambhaṭṭa's Tarkasamgraha*. 3rd edn. Madras: Kuppuswami Sastri Research Institute, 1961.

- Lane-Poole, Stanley. *Mediaeval India Under Mohammedan Rule (A.D. 712-1764)*. 1903. Delhi: Low Price Publications, 1990.
- Lipner, Julius J. *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*. Basingstoke: Macmillan, 1986.
- Lott, Eric. *Vedāntic Approaches to God*. London: Macmillan, 1980.
- Majumdar, A.K. *Caitanya: His Life and Doctrine. A Study in Vaisnavism*. Chowpatty, India: Bharatiya Vidya Bhavan, 1969.
- Matchett, Freda. *Kṛṣṇa: Lord or Avatāra? The Relationship between Kṛṣṇa and Viṣṇu*. London: Curzon, 2001.
- Minkowski, Christopher Z. «Nīlakaṇṭha Caturdhara and the Genre of Mantra-*rahaṣya*prakāśikā». 1999. <http://dsal.uchicago.edu/sanskrit/papers/index.html>. (accessed 28 Jan. 2/04).
- Minkowski, Christopher. «Nīlakaṇṭha Caturdhara's *Mantrakāśikhaṇḍa*». *Journal of the American Oriental Society* 122.2 (2002a): 329-44.
- Minkowski, Christopher. «Nīlakaṇṭha's Vedic Readings in the Harivaṁśa Commentary». Article, 2002b.
- Mītala, Prabhudayala. *Caitanya Mata Aur Braj Sāhitya*. Calcutta: n.p., 1962.
- Mītala, Prabhudayala. *Braj Ke Dharma Sampradāyom Kā Itihāsa*. Mathura: Aggarwal Press, 1968.
- Mukherjee, Tarapada, and J.C. Wright. «An Early Testamentary Document in Sanskrit». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLII.2 (1979).
- Mukhopadhyaya, Durgadas. *Religion, Philosophy and Literature of Bengal Vaiṣṇavism*. Delhi: B.R. Publishing, 1990.
- Murty, K. Satchidananda. *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*. New York: Columbia University Press, 1959.
- Narang, Sudesh. *The Vaiṣṇava Philosophy According to Baladeva Vidyābhūṣaṇa*. Delhi: Nag, 1984.
- Nath, Radha Govinda. *Śrī Caitanya Sampradāya (Śrī Gauḍīya-Vaiṣṇava Sampradāya)*. Trans. Nityānanda Dāsa. Vrindavan: Śrī Harināma Saṅkīrtana Maṇḍala, 2000.
- Nityānand, Dr. *Hamāre Chah Gosvāmī (Śrī Gauḍīya Ṣaḍgosvāmivṛnd)*. Vrindavan: Vrajagaurav Prakāśan, 1979.
- O'Connell, Joseph T. «Hindu Participation in Mughal Rule in Bengal and Assam: Note From *Baharistan-I-Ghaybi* of Mirza Nathan». In Mohammad Monirussaman, and Mahmud Shah Qureshi (eds) *Festschrift for Syed Ali Ahsan*. n.p.: Syed Ali Ahsan Felicitation Committee, 1985.
- Pinch, William R. «Remembering Ramanand: Caste and History in Gangetic India». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 8.1 (1999): 35-57.
- Potter, Karl H. *Presuppositions of India's Philosophies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.
- Potter, Karl (ed.) *Indian Metaphysics and Epistemology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- Potter, Karl H. (ed.) *Advaita Vedānta Up to Śaṅkara and His Pupils*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Prabhupāda, A.C. Bhaktivedānta Swami. *The Complete Teachings*. Folio Infobase Program. Sandy Ridge, NC: Bhaktivedānta Archives, 2003.

- Prabhupāda, A.C. Bhaktivedanta Swami. *Teachings of Lord Caitanya, the Golden Avatar*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1988.
- Prabhupāda, A.C. Bhaktivedanta Swami, translator. *Śrī Caitanya Caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī*. 9 Vols. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1996.
- Prabhupāda, A.C. Bhaktivedanta Swami, translator and commentator. *Śrīmad Bhāgavatam*. 18 Vols. 1987. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1998.
- Purīdās Mahāśaya (ed.) *Bhāgavatasandarbhā (Ṣaṣṭandarbhā) of Śrīla Jīva Gosvāmī*. Vrīndavan: Haridās Śarma, 1951.
- Radhakrishnan, S., trans. *The Brahma Sūtra: The Philosophy of Spiritual Life*. London: George Allen and Unwin, 1960.
- Raju, P.T. *The Philosophical Traditions of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- Rangacharya, M, and M B Vardaraja Aiyangar, trans. *The Vedāntasūtras with the Śrībhāṣya of Rāmānujācārya*. Vol. 1 of 3 vols. 1899. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1988.
- Rau, S. Subba, trans. *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Sri Madhwacharya. A Complete Translation*. Madras: Thompson and Co., 1904.
- Ray, Asimkumar. *Bṛndāban Theke Jaipur*. Calcutta: Jijnasa, 1985.
- Resnick, H.J. «The Role of the Bhāgavata in Caitanya Caritāmṛta». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 2.3 (1994): 173-9.
- Reyna, Ruth. *The Concept of Māyā From the Vedas to the 20th Century*. London: Asia Publishing House, n.d.
- Rosen, Steven. *The Six Gosvāmīs of Vrīndāvana*. Brooklyn, NY: Folk Books, 1990.
- Rosen, Steven. *The Lives of the Vaiṣṇava Saints: Shrinivas Acharya, Narottam Das Thakur, and Shyamananda Pandit*. n.p.: Folk Books, 1991.
- Rosenstein, Lucy. «The Rādhāvallabha and the Haridāsī Sampradāyas: A Comparison». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 7.1 (1998): 5-18.
- Rukmani, T.S. *Śāṅkara: The Man and His Philosophy*. New Delhi: Indian Institute of Advanced Study and Manohar, 1991.
- Saraswati, Bhakti Siddhanta. *Sri Chaitanya's Teachings*. Madras: Sree Gaudiya Math, 1989.
- Sastri, Asoke Chatterjee. *Jiva Gosvamin*. Calcutta: Asiatic Society, 1996.
- Schweig, Graham M. «Rāsālīlā Pañcādhyāya: The Bhāgavata's Ultimate Vision of the Gopīs». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 5.4 (1997): 5-47.
- Schweig, Graham M. «Dance of Divine Love: The Rāsālīlā of Krishna as a Vision of Selfless Devotion». Doctoral dissertation, Harvard University. No. 9831285. UMI, 1998.
- Sengupta, Acintya Kumar. *Gaurāṅga Parijan*. Calcutta: n.p., 1968.
- Sharma, Arvind. *The Rope and the Snake: A Metaphorical Exploration of Advaita Vedānta*. New Delhi: Manohar, 1997.
- Sharma, B.N.K. *Philosophy of Śrī Madhvācārya*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1962.
- Sharma, B.N.K. *History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
- Sharma, B.N.K. *The Brahmaśūtras and Their Principal Commentaries: A Critical Exposition*, 3. vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1986.
- Sharma, B.N.K. «The Dvaita School of Vedānta». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 5.3 (1997): 17-33.

- Sheridan, Daniel P. *The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Sheridan, Daniel P. «Śrīdhara and His Commentary on the Bhāgavata Purāṇa». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 2.3 (1994): 45-66.
- Sheridan, Daniel. «Madhva, the Bhāgavata Purāṇa, and His Commentary on the First Chapter». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 5.3 (1997): 125-41.
- Sheth, Noel, S.J. *The Divinity of Krishna*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984.
- Sinha, Jadunatha. *Jīva Gosvāmī's Religion of Devotion and Love*. Varanasi: Chowkamba Vidyabhavan, 1983.
- Smith, Frederick M. «Notes on the Development of Bhakti». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 6.1 (1998): 17-36.
- Smith, Jonathan Z. «Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon». In William Scott Green (ed.) *Approaches to Ancient Judaism*. Missoula, MT: Scholars Press, 1978.
- Snell, Rupert. *The Eighty-Four Hymns of Hita Harivamśa: An Edition of the Caurāsī Pada*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Spear, Percival. *A History of India*. Vol. 2. Middlesex: Penguin, 1965.
- Srinivasachari, P.N. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*. Madras: Adyar Library and Research Centre, 1978.
- Stewart, Tony Kevin. «The Biographical Images of Kṛṣṇa-Caitanya: A Study in the Perception of Divinity». Doctoral dissertation, University of Chicago. T29479. UMI, 1985.
- Śyāmdās (Śyāmlāl Hakīm), trans and commentator (Hindi). *Bhāgavatasandarbhā (Ṣaṣṭasandarbhā)*. 6 Vols. Vrindavan: Vrajaaurav Prakāśan, 1982-1999.
- Tagare, Ganesh Vasudeo, trans. *Bhāgavata Purāṇa*. 5 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
- Timm, Jeffrey R. (ed.) *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*. Albany, NY: SUNY Press, 1992.
- Valpey, Kenneth Russell. «The Grammar and Poetics of Mūrti-Sevā: Caitanya Vaiṣṇava Image Worship as Discourse, Ritual, and Narrative». D.Phil. thesis. University of Oxford, 2004.
- van Buitenen, J.A.B., trans. *Vedārthasamgraha*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1956.
- Vasu, Śrīśa Chandra, trans. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. 2 Vols. 1891. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Vasudeva, Somadeva. «The Yoga of the Mālinivijayottaratantra». D.Phil. thesis. University of Oxford, 2000.
- Vidyavinoda, Sundarananda. *Acintyabhedābhedavāda*. Calcutta: n.p., 1951.
- Vidyavinoda, Sundarananda. *Gauḍīya Darśaner Itihāsa O Vaiṣiṣṭya*. Calcutta: n.p., 1953.
- West, Martin L. *Textual Criticism and Editorial Technique*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1973.
- Willibald, Kirfel. *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa: Versuch einer Textgeschichte*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag, 1927.
- Wright, Michael, and Wright, Nancy. «Baladeva Vidyābhūṣaṇa: The Gauḍīya Vedāntist». *Journal of Vaiṣṇava Studies* 1.2 (1993): 158-84.

АЛФАВІТНИЙ ПОКАЖЧИК

- Агастья 67
Агні Пурана 133, 155-6, 218
- адвайта-веданта:
бгакті та знання і 31;
Брагман та 200;
Брагма-сутра та 8;
коментарі Джіви до Бгагавати та 95-97;
матеріальний світ та 60;
невимовність та 60-2;
Параматма-сандарбга та 235;
показники значення та 111;
анірвачанія та 60;
Чайтанья та 23-4;
Шрідгара та 83, 84-5, 87, 92-5
- Адьяра бібліотека 150, 153
Азіатське товариство 144, 150, 154
Аіянгар 212
Акбар 17
Амаракоша 157, 197
аналогія з вогнем 49-52, 56
аналогія із змією 59
аналогія із сонцем 47, 52-3
анірвачанія 59-61
Анупама 19
анупатті 123
аргументація через суперечність 123
артхавада 114-5
атрибутивний не-дуалізм 38, 83
Атхарва-веда 214, 232
- ачінтья-шакті:
Бгагаван та 63-5, 67;
Брагма-сутра та 66-7;
внутрішня енергія та 48-9;
єдність/відмінність та 57-61;
невимовність та 59-61;
писання та 57, 64;
Шрідгара Свами та 87
- Баладева Відьябгушана 37, 82, 102, 231
БAUDГаяна 195
- Бгагаван:
антар'ямі та 90-1;
ачінтья-шакті та 63-4, 67;
повідання Бгагавати та 223-4;
термін "Бгагавата" та 44-5;
Бгагавата-сандарбга та 230, 233-5;
тіло 105;
Брагман та 60-62;
Брагма-сутра 1.1.2 та 202;
визначення 42-3;
Гаятрі та 132, 219;
заключне твердження та 116, 222-3;
Крішна як 220;
майя та 235;
Нараяна як 206-8;
Параматма-сандарбга та 235;
писання та 126;
початкове твердження та 116;
показник аргументації та 122, 123, 124-5, 227-8;
показники повторення/новизни та 119, 225;
показник результату та 226-7;
Рамануджа та 105;
творіння та 100, 213-4;
форма 191, 192, 206-7;

хвалебне твердження та 121;
чотиривіршова Бгагавата та 73,
78-9, 85

Бгагавана енергія:
аналогія з вогнем та 49-51;
аналогія із сонцем та 53-4;
Бгагават-сандарбга та 234;
Брагман та 54;
герменевтика та 54;
Господні атрибути та 52;
жива істота та 54;
Шхідгара та 83-4

Бгагавата Пурана:
Бгагаван та 44-5, 46, 119, 189;
Веда та 135;
веданта та 39;
вірш “vadanti” та 68;
Крішна-сандарбга та 236;
майя та 82;
показник аргументації та 122-5;
показник повторення/новизни
та 119;
показник результату та 120;
початкове/заключне тверджен-
ня та 116;
раса та 40;
суть 137;
три аспекти реальності та 46-8;
хвалебне твердження та 121;
чотиривіршова 73

Бгагавата Пурана та Брагма-
сутра:
заключне твердження та 221-5;
Мадгва та 106;
показник аргументації та 227-8;
показник повторення/новизни
та 225;
показник результату та 226-7;

природний коментар 127;
Рамануджа та 101-2;
хвалебне твердження та 226

Бгагавата-сандарбга:
друковане видання 154;
рукописи 148;
структура 230

Бгагавата-татпар’я-нірняя 127,
158, 190, 224
Бгагават-гіта 93, 193-5, 228
Бгагават-сандарбга 233

бгакті:
Бгакті-сандарбга та 238;
визначення 28;
джняна та 23, 78, 29, 31;
према та 24;
синтез веданти та 36;
традиція Мадгви та 29

Бгакті-расамріта-синдгу 17-20,
28, 30, 32, 237-9
Бгакті-ратнакара 19, 102-3
Бгакті-сандарбга 4, 69, 150, 230,
237-8
Бгактіведанта Свами Прабгупа-
да А.Ч. 15, 21, 43
Бгавартха-діпіка 10, 80, 89
Бгаллавея-шруті 228
Бгрігу 203

Брагма-сутра:
Бгагавата Пурана та 41;
Брагман та 63;
веданта та 7, 8
коментарі до 36;
Мадгва та 107;
незбагненність та 66;
Пракашананда та 58;

- Рамануджа та 101;
 Чайтанья та 23;
 Шанкара та 106-7;
 Шрідгара та 101;
- Брагман:
 Бгагаван та 60-2;
 енергії Бгагавана та 54;
 Брагмалока та 117;
 Брагма-сутра та 63;
 Гаятрі та 217;
 єдність/відмінність та 54;
 карма та 195;
 Крішна та 13;
 Мадгва та 9;
 незбагненність 57;
 Рамануджа та 9, 48, 191;
 три аспекти реальності та 46;
 Шанкара та 9;
 як свідок 205;
- Брігатсама 194
 Бжезінський, Ян 17-9, 21, 143
 буддисти 208
- Вайкунтха 53, 74, 223
 Вайшнава-вандана 21
 Вайшнавизм див. Чайтанья-
 вайшнавська веданта
 Вайю 114-5
 Валлабга Бгатта 81, 88
 ван Бвітенен, Дж. 49
 Ванамаліла Госвами 148
 Варуна 121, 203, 226
 Васудева 198
 Вачаспаті, Мадгусудана 19
 Венката Бгатта 102-3
 Віджайндра Тіртха 118
 вішішта-адвайта 38, 101, 212
- Вішну:
- Бгагаван та 192, 207-8;
 Бгагавата Пурана та 71-3;
 Брагман та 47;
 вайшнавизм та 12;
 Гаятрі та 217-9;
 обителі 218;
 сандарбги та 230, 233, 236-7;
 Чайтанья 26
- Вішну Пурана 47, 50-1, 62-4,
 93, 157, 229
 Вішну Пурі 83
- В'яса:
 Бгагаван та 76;
 Бгагавата та 71;
 Брагма-сутра та 10, 35;
 Таттва-сандарбга та 233;
 транс 71, 85, 232-3;
 Шрідгара та 81
- В'яса Гарірама 25
 В'яса Харілала 149
 В'ясараджа 118
- Гамсагуг'ястава 96
 Гарді, Ф. 37, 83
 Гендерсон, Дж. 136-7
 Гіта Гарівамша 25
- Гаруда Пурана 36, 132, 138, 157,
 190;
- Гаятрі:
 початкове твердження
 Бгагавати та 217;
 Гаруда Пурана та 132;
 Матсья Пурана та 132;
 рукописи та 155;
 Чайтанья та 27;
 Шрідгара та 132-3,

Гітопанішад 51, 93, 193, 228
Говінда-бгаш'я 231
Говіндараджа 138
Голока 236
Гопала Бгатта Госвами 102-3
Гопалачампу 17, 19, 21
Госвами, Лалітачарана 25
Госвами, Рагарамана 152, 154
Госвами, Ш'ямалала 154
Госвамір Сагіта Вічара 158
Гріффітс, П. 134-7

Дана-дгарма 207
Датт, М.Н. 157
Де, С.К. 88
Девакінандана дас 21
Дешіка, Веданта 28
Джагнава Деві 18
Джаматрі муні 103

Джіва Госвами:
біографічний нарис 17-19;
вивчення граматики та 34-5;
заповіт 18;
літературний спадок 15-6;
дисциплінарні рамки 140

джняна 28-32, 117-8
Дікшіта, Аппая 117
Дравідья 104

Елкман С. 15, 21, 79, 87-8, 94-5

звільнення:
Бгагавата Пурана та 220;
бгакті та 47, 82-3;
Брагма-сутра та 9;
вайшнавизм та 12;
джняна та 23, 98;
завдяки поклонінню 117-8;

Пріті-сандарбга та 237-8

ітігаса 138-9
Йога-сутри 13

Кавікарнапура 26
Карні Г. 59, 60
Капур О.Б.Л. 45, 62-4
карма-канда 194-6
Каші 10-23
Кеннеді М. 15
Клуні С. Дж. 115
корелятивна предикація 49

Крішна:
Бгагавата Пурана та 7;
Бгагават-сандарбга та 233,
його енергії 13;
єдність/відмінність та 61-2;
на бійцівській арені 88;
Крішна-сандарбга та 236-7;
підручник граматики та 34-5;
Пріті-сандарбга та 237-8;
спонтанна прив'язаність до 12;
Чайтанья та 65;
Чайтанья-вайшнавизм та 7, 12;
див. також Бгагаван

Крішнадас Кавірадж:
ачінтья-шакті та 65;
Де та 88;
історія Джіви та 18;
твори Джіви та 15;
про єдність/відмінність 62
про Чайтанью 22;
Шрідгара та 81;

Крішнадаса Адгікарі 15
Крішна-сандарбга 149, 230, 237-8

Лаггу-бгагатамріта 237

Лакшмі 42, 236

ліла 230, 234

Лотт Е. 48, 58, 231

Мадгавендра Пурі 83

Мадгусудана Сарасваті 19, 83,
127

Мадгва:

Бгагата Пурана та 127, 132;

Брагман та 89;

Брагма-сутра та 106, 107, 108–9;

Джива та 77;

незбагненність та 67;

показники значення та 111;

початкове/заклучне твердження та 117-8;

Чайтанья-вайшнавiзм та 29

майя 52, 84-5, 205, 235

майяваді 22-3

Магабгарата та 138, 157

мага-вак'я 58, 236

Маллік Валлабга 19

Манавала Магамуні 103

мантра-рагас'я-пракаша 138

Матсья Пурана 132, 219

мімамса 78, 106, 111, 114, 138,
194

Мінковскі К. 138-40

наддуша див. параматма

Нарада 71, 116, 190, 223

Нарахарі Чакраварті 102

Нараяна 120, 207-8, 224

Нароттама 17

Натх Р. Г. 64

незмінна супутність 91, 124,
205, 227

Нілакантха 139

Нітьянанда 19

Нітьясварупа Брагмачарі 154

оспівування імен Господа 7, 22

параматма:

Бгагата-сандарбга та 234;

живі істоти та 95-6, 234–5;

як притулок 98;

три аспекти реальності та 44, 74

Параматма-сандарбга:

Брагма-сутра та 127–8;

Гаятрі та 132;

зміст 235;

Рамануджа та 103;

рукописи 141

Парікшіт 81, 116, 121, 190

Прабгодананда Сарасваті 103

Пракашананда Сарасваті 23-4,
32, 40

прачети 191

према 12, 24-7, 31

Пріті-сандарбга 237

Радга 13, 61-2, 236

Радга-Дамодари храм 142-3

Радгаваллабги сампрадая 25,
27-8, 36

раджпутські царі 142

Рамананда Рай 31, 143

Рамануджа:

Бгагаван та 49, 105;

визначення бгакті 25, 28;

Брагман та 9, 48, 191;

Брагма-сутра та 67, 108, 195;

Гопала Бгатта та 103;

знання та 192;

Мадгва та 108;
незбагненність та 67;
праці 231;
Таттва-сандарбга та 102-3;
трансформація та 57

Рамаяна 137-8, 232
Рангачар'я 211-2
Ріг-веда 47, 131, 139, 213, 232

Рупа Госвами:
про бгакті 28
Гопала Бгатта та 103;
бібліотека 143;
Джівта та 17, 19-20;
Крішна-сандарбга та 237;
Пріті-сандарбга та 237-8;
Таттва-сандарбга та 102
Сагасра-нама-стотра 207, 224
садгана 205, 217, 238
Сама-веда 121, 194, 226

Санатана Госвами:
вірш “vadanti” із Бгагавати та 45;
Гопала Бгатта та 103;
Джівта та 17, 19;
сандарбги та 237;
Таттва-сандарбга та 102;
Шрідгара та 89

сандарбги див. Бгагавата-сандарбга

санкх'я 51, 83, 206, 212, 236
Сарасваті, Мадгусудана 83
Сарвабгаума Бгаттачар'я 26-7, 32
Сарва-самвадіні 68, 110, 154
Сварупа Дамодара Госвами 33-4
Сканда Пурана 139, 207

Сміт Дж. 135
сміриті 138
Сурешвара 58
Сута Госвами 71, 122, 233

Таттва--сандарбга:
Брагма-сутра та 127;
вірш “vadanti” із Бгагавати та 69;
Гаятрі та 133;
Параматма-сандарбга та 235;
публікації 146, 154;
Рамануджа та 103;
рукописи 144, 148;
тематика 231;
Шрідгара та 90

Уджвала-ніламані 237
упакрама-паракрама 118

упанішади:
авторитет 232;
Бгагавата Пурана та 128, 135;
Бгагаван та 45;
Брагма-сутра та 7, 128;
Брагман та 48, 53-4, 89;
мислення та 212;
om та 58;
рукописи сандарбг та 156-7;
Сарвабгаума та 27;
Чатухсутрі Тіка та 77;
Шанкара та 109, 111

Упанішат-самграха 157
Упасамхара-віджая 118

філософський камінь 55

Харі-намамріта-в'якарана 17, 34
Харі Шанкара дас 151

Чайтанья:

Гопала Бгатта та 103;
Джива Госвами та 10, 19;
Пракашананда та 36, 58;
Сарвабгаума та 26;
Шрідгара та 81, 88;
адвайтисти та 22-4;
джняна та 32;
звільнення та 32;
незбагненність 66;
поет та 33-4;
про вірш “vadanti” із Бгагавати
45;
фестиваль колісниць та 65

Чайтанья-чандродая-натака 26
Чайтанья-чарітамріта 19, 22, 33,
63, 65, 81
Чакрабарті, Рамаканта 17
Чакраварті, Джанардан 15
Чаттерджі, Чінмайї 153
Чгандог’я-упанішада 55, 109,
111, 113, 116, 119, 130-1, 212-4

шакті див. енергія Бгагавана

Шанкара:

Брагман та 9;
коментарі до Брагма-сутри 36,
67, 78, 106-7;
герменевтичний метод 79;
Джива та 77;
Мадгва та 106;
незбагненність та 57;
показники значення та 111-5;
Таттва-сандарбга та 233;
теорія накладення та 84;
трансформація та 55;
Чайтанья та 22, 24, 82, 88;
Шрідгара та 81, 83

Шарма Б. К. Г. 29, 57

Шат-сандарбга див. Бгагавата-сандарбга

Шветашватара-упанішада 50,
112-5, 131
Шерідан Д. 38, 83, 85, 87, 101
Шива 191, 193, 207, 236
Шрібгаш’я 28, 79, 103-6, 123,
157, 209

Шрідгара Свами:

адвайта веданта та 83, 88, 99;
аудиторія Джіви та 77;
ставлення Джіви до 79-80, 87,
89, 97, 101;
Господні енергії та 63, 87;
маїя та 84;
наддуша та 95;
показники значення та 90;
суть писань та 39;
Чайтанья та 81-3

Шрїмад Бгагавата див.

Бгагавата Пурана
Шрїніваса 17

Шукадева Госвами:

Бгагавата та 233;
заключне твердження та 221-2;
Парікшіт та 121;
показник аргументації та 122,
227;
показник результату та 100,
226;
Таттва-сандарбга та 76, 202

Яджур-веда 213, 232

Наукове видання

Гупта Раві Моган

Чайтанья-вайшнавська веданта Джіви Госвами:
коли знання зустрічає відданість

Верстка
Карпіцький Миколай Миколайович

Дизайн обкладинки
Когут Володимир Анатолійович

Формат 60x84 $\frac{1}{16}$. Гарн. «Times New Roman».
Друк. арк. 13,05. Ум. друк. арк. 14,78. Обл. вид. арк. 16.

Наклад 300 прим.

Видавець
ДРУКМАРКЕТ, ТЗОВ, свідоцтво серія ДК № 3765
43020, Україна, м. Луцьк, вул. Електроапаратна, 3в
Тел.: +380 (332) 789678, +380 (332) 789677
E-Mail: office@drukmarket.com
Веб-сторінка: www.drukmarket.com