

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.Г. Лысенко  
Н.А. Канаева**

**ШАНТАРАКШИТА И КАМАЛАШИЛА  
ОБ ИНСТРУМЕНТАХ ДОСТОВЕРНОГО  
ПОЗНАНИЯ**

Москва  
2014

УДК 10(09)1  
ББК 87.3  
Л 88

### В авторской редакции

#### Рецензенты

кандидат филос. наук *С.Е. Крючкова*

доктор филос. наук *В.К. Шохин*

Л 88      **Лысенко В.Г.** Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного знания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики.

Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

ISBN 978-5-9540-0276-8

© Канаева Н.А., 2014

© Лысенко В.Г., 2014

© Институт философии РАН, 2014

## Содержание

Введение .....	5
<b>Глава 1. Шантаракшита и Камалашила в истории индийской и буддийской философии</b> .....	8
<b>Глава 2. Споры о восприятии в главе ТС и ТСП «Исследование определений непосредственного восприятия» («Прастьякша-лакшана-парикша»)</b> .....	17
Экзегеза определений непосредственного восприятия Дигнаги и Дхармакирти .....	21
Отличие непосредственного восприятия от мысленного конструирования как предмет непосредственного, т. е. неконцептуального самоосознания (свасамведана).....	34
О характеристике «назаблуждающееся» (абхрантам).....	38
Механизм познавательного процесса и свасамведана: феноменологический подход.....	45
Инструмент и результат достоверного познания.....	54
Выводы .....	62
<b>Глава 3. Дебаты о выводе в главе «Исследование вывода» («Анумана-парикша»)</b> .....	65
Полемика о признании вывода инструментом достоверного знания .....	65
Полемика о классификации выводов .....	83
Дискуссия о структуре анумены .....	92
Полемика буддистов с джайнами о признаках основания вывода.....	101
Выводы .....	114
<b>Переводы</b> .....	116
Шантаракшита .....	117
«Собрание категорий» («Таттва-санграха») с комментарием Камалашилы «Панджика» .....	117
<b>Глава 17. Исследование определения восприятия («Прастьякша-лакшана-парикша»)</b> .....	117
[Опровержение противоречивых концепций других учителей в отношении инструментов достоверного познания] .....	117
[Собственная форма мысленного конструирования] .....	119
[Экзегеза определения Дигнаги: собственное мнение и мнение других].....	130
[Определение из «Ньяя-мукхи»] .....	144

[Отрицание тождества слов и вещей] .....	147
[Доказательство непосредственного характера чувственного восприятия из самонаблюдения] .....	150
[Одновременность или последовательность актов познания] .....	152
[Логический вывод отсутствия мысленного конструирования в созерцании].....	158
[Критика со стороны Сумати и ее опровержение].....	165
[Мнение школы Кумарилы Бхатты и его опровержение] .....	177
[Мнение Бхавивикты и его критика].....	191
[Обсуждение проблемы перцептивных и ментальных иллюзий] .....	193
[Отсутствие мысленных конструкций в ментальном познании внутренних состояний и самоосознание] .....	202
[Мнение Шанкарасвамина и его опровержение].....	206
[Дискуссия о проблеме тождества или различия инструмента и результата познания] .....	207
<b>Глава 18. Исследование вывода («Анумана-парикша»)</b> .....	221
[I. Poleмика с джайнами и найяиками о правилах логического следования] .....	221
[II. Poleмика с найяиками о членах силлогизма].....	249
[III. Poleмика с мимансаками о типологии вывода].....	256
[IV. Poleмика о способности вывода давать знания].....	263
Сокращения .....	278
Первоисточники .....	278
Библиографические сокращения.....	279
Список использованной литературы.....	280
Индийские источники и переводы .....	280
Прочие источники и исследования .....	283

## Введение

В истории индийской философской мысли буддизму принадлежит парадоксальная роль. Зародившись на волне неприятия уклада и религиозных установок брахманизма как одно из направлений «протестного» шраманского движения (шраманы – независимые аскеты и проповедники), он постепенно включил в свою теорию и практику очень многие из культурных изобретений брахманов. В конце индийского этапа своей истории буддизм стал говорить о Будде-Татхагате почти так же, как отдельные брахманские философы-ведантисты говорят о высшей ценности своей религии – Брахмане: как об Абсолюте, воплощении вечного Учения (Дхармы), некоей «сущности Будды» (татхаты), присутствующей в каждом сознании. И, даже уйдя из Индии почти на тысячу лет, буддизм остался в духовной традиции страны, потому что буддийские философы привнесли в ее теоретическую мысль новые проблемы, концепции и методы, без которых она уже не может быть самой собой. Эпистемология и логика (прамановада) – как раз те области знания, в которых буддистам удалось сделать чрезвычайно много. И это те области знания, которые в отечественных переводах и исследованиях буддийских источников представлены чрезвычайно скудно<sup>1</sup>.

Индийская культура создала не только уникальное мировоззрение, но и по-своему структурировала и отрефлектировала познавательную деятельность, создала собственные коды для сохранения и передачи всех форм опыта – от религиозного до частнонаучного, от возвышенно-духовного до повседневного практического. И эти коды вовсе не предназначены носителям других культур. Нам в них нужно вчитываться, подбирая к ним ключи, оставленные

---

<sup>1</sup> Если не считать переводов на русский язык базовых сочинений 8 главных религиозно-философских систем (*даршан*), в которых есть и главы о прамановаде, то доступных на русском языке логико-эпистемологических сочинений только девять: перевод «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием «Тика» Дхармотгары (в книге: Щербатской, 1903–1909), перевод маленького фрагмента «Таттва-чинтамани» Гангеши (в книге: Инголлс, 1974), перевод главы «Рассмотрение вывода» из «Таттва-санграхи» с комментарием (в книге: Канаева, 2002), перевод небольшого трактата джайна Винайи Виджайи Махараджи «Найя-карника» (в журнале: История философии. 2009. № 14) и переводы фрагментов Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти (см.: Лысенко, 2008; Лысенко, 2008а; Лысенко, 2009; Лысенко, 2011; Лысенко, 2011а).

историей в текстах, написанных в разное время и принадлежащих разным течениям мысли. В этом смысле компендиум «Таттва-санграха» («Собрание категорий») Шантаракшиты (725–788) с комментарием к нему «Панджика» Камалашилы (740–795) являются чрезвычайно ценными источниками по истории индийской философии, оставленными потомкам двумя авторитетнейшими философами, которых глубоко чтит в их время и чтят сегодня. В них основные религиозно-философские проблемы рассматриваются в форме полемики как с внешними оппонентами из брахманистских школ, так и с оппонентами внутри буддийского сообщества – представителями разных школ буддизма. Многие из названных там полемистов малоизвестны в силу того, что их сочинения не дошли до нашего времени. Эти дискуссии позволяют исследовать способы кодировки философских знаний и основные тенденции развития философской мысли, воссоздать объемную картину философской жизни индийского средневековья.

Наша книга содержит переводы с санскрита и исследования двух глав, посвященных двум инструментам достоверного познания (праманам) – восприятию (глава 17. «Прагьякша-лакшана-парикша») и выводу (глава 18. «Анумана-парикша»). Перевод «Прагьякша лакшана парикши» («Исследования определений восприятия»), выполненный В.Г.Лысенко, публикуется впервые; перевод «Анумана-парикши» («Исследования вывода») уже публиковался в книге Н.А.Канаевой (Канаева, 2002), но в данном издании он представлен в уточненном и заново отредактированном виде. При написании исследовательских глав авторы руководствовались стремлением сделать прозрачным для современного российского читателя ход дискуссий пандитов. Для этого мы старались реконструировать пропущенные Шантаракшитой и Камалашилой «тривиальные» для них, но не самоочевидные для нас основания для переходов мысли. Введение, первая и третья глава исследования написаны Н.А.Канаевой (Национальный Исследовательский Университет «Высшая Школа Экономики»), вторая глава – В.Г.Лысенко (Институт философии РАН).

Говоря о «кодах» индийской философии, мы имеем в виду, что она иначе, нежели западная, структурировала реальность, и это отразила ее специальная терминология. Мы имеем в виду также особые, принятые в санскритской литературе нормы

оформления теоретических сочинений. Они были обусловлены, с одной стороны, тем, что в своих истоках санскритская ученость долгое время существовала как устная традиция, с другой, – тем, что идеалом научности в Индии служила грамматика (вьякарана) с ее особыми подходами к категоризации бытия и методами обоснования через грамматический и этимологический анализ рассуждений. Использование таких особых кодов делает тексты Шантаракшиты и Камалашилы чрезвычайно трудными для перевода и понимания. Устная традиция предполагает наличие у ее носителей хорошей памяти, заменяющей им библиотеку. Из нее они в нужный момент извлекают отсылки к текстам, из которых черпают тезисы и аргументы для дискуссий. По названной причине индийские философы чаще всего не приводят всей цитаты целиком, а дают только ее начало. Им нет нужды называть авторов цитат, потому что всякий ученый (пандит) блестяще знает и содержание текстов, и их авторов. Такие «фрагменты мысли» для западных читателей являются неполными знаками, приобретающими полноту смыслов в контекстах, с которыми даже западные специалисты не всегда хорошо знакомы. Что уж говорить о просто интересующихся индийской философией! Эти и другие трудности авторы постарались преодолеть, сопроводив переводы исследовательскими комментариями, которые прослеживают логику полемики, современным языком излагают ее смыслы.

## **Глава 1. Шантаракшита и Камалашила в истории индийской и буддийской философии**

В индийской культуре все имена обычно «говорящие». Имя Шантаракшиты – не исключение. Некоторые исследователи<sup>2</sup> принимают несколько иной вариант его написания – Шантиракшита, означающий «Защитник умиротворения». Под «умиротворением» понимается главная жизненная цель всякого буддиста – достижение с помощью буддийских практик избавления от привязанности к чувственному миру, невозмутимости и в конечном счете нирваны. Точное место его рождения и точные годы жизни Шантаракшиты неизвестны, что вполне обычно для историографии Индии. Есть предположение, что он происходил из Западно-Бенгальских кшатриев (Андросов В.П. Шантаракшита // БФЭ 2011: 799). Даты его жизни, называемые разными авторами, весьма существенно между собой расходятся. Б.Бхаттачарья в предисловии к «Таттвасанграхе» датирует жизнь Учителя 705–762 гг. (Бхаттачарья, 1926: 14), опираясь на свидетельства тибетских историков Будона (1290–1364) и Таранатхи (1575–1634). Л.М.Джоши в «Исследованиях буддийской культуры Индии» относит Шантаракшиту к более позднему периоду – 750/770 – 770/810 гг. (Джоши, 1977: 159), а Х.Накамура в обзоре «Индийский буддизм» – к более раннему: 680–740 гг. (Накамура, 1980); Л. Кавамура в статье о мадхьямиках в «Философской энциклопедии Рутледжа» называет промежуток 725–784 гг. (Кавамура, 1998).

---

<sup>2</sup> В частности, такой вариант фигурирует в статье о нем в Encyclopedia Brintannica и в работах Ф.И.Щербатского.



Деятельность Шантаракшиты вошла в историю мирового буддизма. Его имя и сочинения почитаются во всех странах махаянского буддизма, но особо ценят его тибетские буддисты за огромную, определяющую роль, которую сыграл он в утверждении буддизма в Тибете в качестве государственной религии. Его труды в тибетских переводах включены в Тибетский буддийский канон (Тенгьюр). Об индийском периоде жизни Учителя сведения крайне скудны. Кроме указания, что он родился в кшатрийской семье в Бенгалии, (которое выглядит весьма ожидаемо, учитывая, что Будда тоже родился в правящей кшатрийской семье), известно, что Шантаракшита был теоретиком школы йогачара-сватантрика-мадхьямака<sup>3</sup> и некоторое время преподавал в одном из крупнейших монастырских центров Индии, Наланде. Тибетский период освещен гораздо подробнее. В «Голубых анналах» – тибетской хронике, составленной около 1476 г. известным ученым и переводчиком Шонубалом (1392–1481) и переведенной в 1949–1953 гг. на английский Ю.Н.Рерихом, немало страниц отводится описанию деяний Шантаракшиты, направленных на укоренение буддизма в «Стране снегов»<sup>4</sup>. При этом он называется ачарьей<sup>5</sup> Бодхисаттвой, т. е. почти приравнивается Будде.

Б.Бхаттачарья относит первое путешествие Шантаракшиты в Тибет примерно к 743 г. Известный наставник совершил его по приглашению царя Трисон Децена (Тисрон-Дэвцзана), переданному через министра Ба Сал-нана, который познакомился с Шантаракшитой в Непале. Шантаракшита не был первым проповедником Дхармы в Тибете. Шонубал свидетельствует, что задолго до него буддийские книги были принесены в Тибет пандитом Буддхаракшитой и переводчиком Ли-тхе-се (Рерих, 1949: 38). Однако первое пришествие буддизма не было успешным. Оно встретило сильное сопротивление со стороны местной религии бон, да и грамотных проповедников, способных прочесть священные сутры и объяснить их смысл людям, в стране тогда тоже не было. Противо-

<sup>3</sup> Так называлась школа в буддизме махаяны, которую основал Шантаракшита и которая использовала «Таттва-санграху» в качестве канонического текста.

<sup>4</sup> «Страной снегов» («Ганджонг», «Кавачэн») и «Землей холода» («Силдэн-джонг») часто называли Тибет поэты.

<sup>5</sup> Ачарья – учитель высокого ранга; духовный наставник, приобщающий к высшему знанию.

стояние новой религии, как это часто бывает, использовалось и во внутренней политической борьбе. Когда сам царь Трисон Децен стал последователем буддизма, его главный министр, видимо, являвшийся лидером оппозиции и обладавший большой властью, закрыл все основанные к тому времени буддийские монастыри, выслал из страны всех буддийских монахов, приказал вывезти все изваяния Будды на границу с Непалом, через территорию которого буддизм пришел (Рерих, 1949: 40–41).

После такого сокрушительного разгрома тибетские буддисты стали искать совета и поддержки в Китае, где один из влиятельных китайских священнослужителей будто бы поведал им, что утверждению буддизма в «Стране снегов» может помочь только Шантаракшита (Рерих, 1949: 41). Это пророчицанье китайца, приведенное в «Голубых анналах», представляется явным измышлением автора хроники, так как в Китае в VIII в. сочинения Шантаракшиты переведены не были и он сам в тот период вряд ли был там известен.

Когда приглашение ачарье было послано, сторонники царя постановили заживо замуровать министра-оппозиционера в гробнице<sup>6</sup>, чтобы Учитель мог беспрепятственно прибыть в столицу Лхасу.

Первый визит Шантаракшиты в Тибет был непродолжительным, так как совпал с неурожаем и эпидемией (Рерих, 1949: 43). Противники буддизма тут же воспользовались этим роковым стечением обстоятельств, связав их с приездом Учителя, настроили против него общественное мнение, чем вынудили его уехать. Он смог снова приехать в Тибет только в 747 г. и тогда возглавил основанный им совместно с его родственником Падмасамбхавой первый регулярный буддийский монастырь – Самье, который стал крупным религиозным и образовательным центром буддизма в стране. Здесь под руководством Шантаракшиты были подготовлены и посвящены в сан семь стажеров-тибетцев. Незадолго до этого в монастырь были приглашены двенадцать монахов-сарвастивадинов, начавших работу над переводом на тибетский язык священных буддистских текстов. Благодаря их кропотливой переводческой деятельности многие тексты, утерянные в санскритских оригиналах, сохранились на тибетском языке и используются сегодня для реконструкции и идентификации первоисточников.

---

<sup>6</sup> Прикрытием для этого медленного убийства послужил древний обычай, согласно которому по велению духовного лица министр должен был оставаться в гробнице и защищать таким образом царя от несчастья.

При участии Шантаракшиты были основаны и другие тибетские буддийские монастыри. В 760 г. он вернулся в Непал, где и умер в 762 г. в результате несчастного случая (его ушиб копытом пони).

Ачарье приписывают одиннадцать сочинений, из которых сохранились далеко не все, и не все из сохранившихся принадлежат ему с достоверностью. Среди его программных работ – «Мадхьямака-аламкара-карика»<sup>7</sup> («Стихи о риторически искусном изложении мадхьямаки»), «Таттва-санграха»<sup>8</sup> («Собрание категорий») и «Вада-ньяя-вритти-випанчита-артха» («Комментарий на “Наставления о диспутах”, разъясняющий их смысл») – он сохранился только в тибетском переводе. Есть в списке и сочинения, посвященные позднему эзотерическому буддизму – тантрическому.

Теоретическую позицию Шантаракшиты отличало стремление к синтезу идей мадхьямиков и йогачаринов. Ее частично поддерживал и его ученик Камалашила, имя которого означает «Добродетельный, как цветок лотоса»<sup>9</sup>. Ученик известен в буддистском мире не менее, чем Учитель. Сведения о его жизни и сочинениях содержат те же тибетские источники, которые говорят о Шантаракшите, но в них Камалашила предстает как бы в тени своего предшественника: подробностей о нем сообщается гораздо меньше. Относительно времени его жизни также существует полемика среди исследователей: Х.Накамура называет 700–750 гг., Б.Бхаттачарья – 713–794 гг. Родился Камалашила предположительно в Восточной Индии, жил в Магадхе, учился и некоторое время преподавал в университете Наланда тантру, а после смерти Шантаракшиты был приглашен правителем Тибета для проповеди буддизма.

Камалашиле пришлось участвовать в жарких публичных диспутах со сторонниками китайского варианта буддизма секты дхьяна, или чань-цзун, возглавляемых учителем Хашаном Махаяной. Предметом дискуссий стали расхождения в толкованиях пути к нирване. В китайской секте он рассматривался не как

<sup>7</sup> Kārikā – стихи особого размера, которые часто использовались индийскими мыслителями при создании религиозно-философских трактатов. Своей афористичностью они похожи на прозаические сутры и так же обычно сопровождались комментариями, без которых были труднопонимаемы.

<sup>8</sup> Полное название «Таттва-санграха-карика» – «Стихи о собрании категорий».

<sup>9</sup> В Индии лотос является символом ритуальной чистоты, совершенства и святости, как в христианстве – белая лилия.

восьмеричный, но как мгновенное просветление (бодхи), возникающее при прекращении всякой деятельности сознания, и в первую очередь мышления. Камалашила толковал его в духе традиции тантры: как медитативную практику (бхавана) визуализации и созерцания намерения, объекта или идеи (БК Шарма, 2004: 101) с целью развития мудрости (праджня), достижения подлинного знания вещей (сарваджнята). Этой цели служит медитация на таких добродетелях (парамита), как сострадание (каруна), а также на просветленном сознании (бодхичитта) и понимании (пратипати) (там же: 13). А в этом процессе умственная деятельность играет первостепенную роль, ибо без нее невозможно проникнуть в сущность реальности. По одной из версий его биографии, он принес свою жизнь на алтарь веры, приняв за нее мученическую смерть при следующих обстоятельствах. Как сообщает Будон, после победы Камалашилы и его сторонников на затянувшемся диспуте в Самье (792–794/7 гг.), побежденные с оружием в руках напали на победителей. В результате столкновения Камалашила был убит, а его сторонники изгнаны. Старые тибетские хроники называют убийцей Камалашилы тибетского еретика Бонпоса (Туччи, 1978).

В составе Тибетского буддийского канона сохранились 18 сочинений Камалашилы, часть из которых ему может быть только приписывается. Главными из списка являются: 1) «Таттва-санграха-панджика» – комментарий на «Собрание категорий» Шантаракшиты, являющийся неоценимым источником для изучения самого «Компендиума» (благодаря тому, что он содержит и подробное разъяснение смысла карик Учителя, и имена его оппонентов, и цитаты из их сочинений); 2) «Мадхьямака-алока» («Рассмотрение мадхьямаки»); 3) три трактата «Бхавана-крама» («Ступени созерцания»), написанные во время его пребывания в «Стране снегов».

Камалашилу относят к школе сватантрика-мадхьямака, придерживавшейся несколько иных положений, нежели школа йогачара-сватантрика-мадхьямака, в частности, выступавшей с критикой некоторых идей йогачары (Андросов, 2011а: 355). «Таттва-санграха» (далее ТС) и «Панджика» (далее ТСП) знаменуют самый поздний, завершающий этап развития буддийской эпистемологии на территории Индии. Компендиум ТС, написанный, с точки зрения Б.Бхаттарчи, до 743 г., с точки зрения западных индологов, около

760 г.<sup>10</sup>, привлекает большое внимание историков индийской философии. Его называют «энциклопедией индийской философии» не столько за внушительный объем (3646 двустиший), сколько за полноту охвата категорий, разрабатывавшихся в главных философских системах. Всего их 20, в том числе: свабхава (сущность), индрия (воспринимающая способность/орган чувств), пуруша (духовная субстанция, дух, я), пракрити (материя), атман (душа), карма (действие), гуна (качество), саманья (универсалия, общее, род), вишеша (особенное, вид), пратьякша (восприятие), анумана (вывод) и др. В ТСП представлена полемика по названным категориям между представителями различных школ, организованная автором таким образом, чтобы в результате была обоснована несостоятельность всех небуддийских категорий и укреплен авторитет буддизма, сильно пошатнувшийся в Индии к VIII в.

Долгое время считалось, что ТС сохранилась только в тибетском переводе. Об этом писал, в частности, С.Ч.Видьябхушана в своей «Истории индийской логики» (Видьябхушана, 1978: 324).

В 1893 г. известный немецкий санскритолог Иоган-Георг Бюлер нашел в хранилище монастыря Паршванатха в г. Джайсалмере ее неполный санскритский текст. С помощью тибетского варианта он был идентифицирован как ТС Шантракшиты. Позже в результате целенаправленных поисков С.Д.Далал обнаружил полный текст ТС вместе с комментарием Камалашилы – ТСП. Именно он был издан в Бароде в 1926 г. Эмбаром Кришнамачарьей (см. ТСП Барода; приводимый далее перевод 18 главы выполнен по этому изданию). В названной серии впоследствии вышел английский перевод ТСП (Джха, 1986). В 1968 г. С.Д.Шастри было осуществлено еще одно издание ТСП (ТСП Бенарес, 1968). Перевод 17 главы на русский язык выполнен с этого издания. Отдельные главы (парикша) переводились на немецкий, японский и китайский языки. Известны два тибетских перевода ТСП. На русский язык переводились две главы: В.П.Андросовым «Ишвара-парикша» и Н.А.Канаевой «Анумана-парикша». Текст не обойден вниманием исследователей. Библиография посвященных ТСП исследований, опубликованных только до 1979 г., приведенных в библиографическом томе «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера (Поттер, 1983: 180–181) пред-

<sup>10</sup> См.: Фрауваальнер, 1961: 143, Крассер, 1992: 157.

ставляет собой список из 19 названий. Его существенно дополняет перечень работ японских исследователей, приводимый Р.Чи в его работе «Буддийская логика» (Чи, 1969: 195, 199–122). В современной электронной версии энциклопедии Поттера уже 28 названий (см. <http://faculty.washington.edu/kpotter/ckeyt/txt2.htm>).

В санскритском издании ТСП насчитывается 26 глав, в тибетском издании их 31. Содержание глав составляет либо полемика защитников разных религиозно-философских систем по одной или по двум категориям, либо полемика буддистов с представителями отдельной даршаны по одной категории. Poleмика ведется по форме разделительного косвенного доказательства, которая часто применялась и в дискуссиях западных философов. В западной логике ее структура записывается в виде отрицающе-утверждающего модуса (*tollendo ponens*) разделительно-категорического силлогизма:  $A \vee B, \neg B \vdash A$ . Индийскими полемистами такая форма демонстрации была найдена интуитивно и закреплена в правилах ведения публичных диспутов, согласно которым, следовало сначала изложить свою точку зрения и точку зрения оппонента, затем найти ошибки (не всегда действительные, иногда мнимые) в чужих тезисах. Разрушение чужих тезисов автоматически доказывало собственные. Чем больше концепций оппонентов было рассмотрено и опровергнуто, тем сильнее считалась отстаиваемая позиция. Косвенное доказательство в условиях невозможности прямого доказательства метафизических положений о сверхчувственной реальности было единственно возможным способом отстоять свои позиции.

Комментарий Камалашилы написан прозой. Его структура повторяет структуру основного текста. Часто ученик дополняет Учителя, разворачивает его мысли, дает этимологический и грамматический анализ сложных слов и выражений. Наличие позитивного изложения концепций противников и указание их имен как Шантаракшитой, так и Камалашилой, превращает их сочинение в ценный историко-философский документ. Зачастую только по такого рода документам можно сегодня восстанавливать историю индийской философии, поскольку труды очень многих авторов, записанные на традиционном для Индии материале – пальмовых листьях, – не сохранились. Так обстоит дело, например, с системой чарвака-локаята, часто характеризуемой как «материализм». Непоследовательность их позиции в эпистемологии позволяет пред-

положить, что к VIII в. живых последователей этой даршаны уже не было, и чарваки остались только в роли собирательного образа чрезвычайно удобного оппонента. Главы о восприятии и выводе относятся к блоку глав с 16-й по 20-ю, в которых исследуются логико-эпистемологические проблемы.

До разработки буддистами собственной прамана-вады тон в этой области задавали найяики. Именно найяики ввели в число дискутируемых пандитами проблемы, связанные с познавательным процессом, и специальные термины для его описания. Эти специальные термины стали результатом использования Готамай<sup>11</sup> в «Ньяя-сутрах» (далее НС) специальных теоретических средств грамматики (вьякараны), а именно: введенной Панини для структурирования предложения системы карак (kāraḥ – букв. «реализатор действия») (Захарьин, 2009: 434) – набора категорий, обозначающих функциональные элементы действия (kriyā) и определяющие отношения в предложении имени и глагола (Кочергина, 1978: 159). В «Аштадхьяи» Панини ввел шесть карак: источник действия (ападана, apādana), терминал<sup>12</sup> (сампрадана, sampradana), инструмент (карана, karaṇa), локус, или субстрат действия (адхикарана, adhikaraṇa), пациенс<sup>13</sup> (карман, karmaṇ), агенс<sup>14</sup> (картри, kartṛ) (Пан Шарма, 1987: 141). Готама, применив эту категориальную сетку к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом gramā («знать несомненно»), выделил в познавательном акте инструмент познания – праману (gramāṇa) и познаваемое – праменя (grameya) (НСI.1.1) (НС, НБ Шохин, 2001: 145). У Ватсьяяни и последующих комментаторов НС по тому же алгоритму в число структурных элементов познавательного акта были добавлены деятель, он же – субъект познания (kartṛ, gramatṛ), воздействующий на пациенс (karmaṇ), и то, на что направлено познание, цель познания – истинное знание (прамити, pramiti). Введенные ньяей специальные термины и принципы постановки познавательных проблем были за-

<sup>11</sup> Он часто упоминается в текстах как Акшапада – букв. «глаза у ног», намек на то, что носитель прозвища был слеп.

<sup>12</sup> Лингв., «[то, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс» (Захарьин, 2009: 434).

<sup>13</sup> Лингв., тот, кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам.

<sup>14</sup> Лингв., активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

имствованы всеми религиозно-философскими системами Индии, в том числе неортодоксальными: буддистами и джайнами. Проблема инструментов получения достоверного знания (праман) стала важнейшей проблемой индийской эпистемологии. Всего в текстах шастр фигурировали 11 праман, из числа которых в различных системах выбирался свой комплекс. К инструментам получения знания относили все известные тогда источники информации, в том числе и неязыковые: восприятие (пратьякша); вывод (анумана); словесное свидетельство авторитета (агама), или просто слово, звук (шабда) – по значению оно совпадало с термином «веда» в широком смысле слова (как обозначающего все священное знание) и поэтому подразделялось на священное писание, шрути, или «веды» в узком смысле слова, и священное предание, смрити – остальную каноническую литературу; сравнение (упамана); необходимое допущение (артхапатти); невосприятие (анупалабдхи); традицию (айтихья); жест (чешта); исключение (паришеша); включение (самбхава). Буддисты признавали только две праманы: восприятие и вывод, а все остальные подводили под них. Их логико-эпистемологические позиции отличал номинализм, в то время как все прочие школы находились на реалистических позициях.



## **Глава 2. Споры о восприятии в главе ТС и ТСП «Исследование определений непосредственного восприятия» («Прагьякша-лакшана-парикша»)**

XVII глава ТС, озаглавленная «Исследование определений непосредственного восприятия» («Прагьякша-лакшана-парикша» – далее ПЛП), является самой обширной в этом компендиуме, превышая, примерно на треть, следующую за ней XVIII главу о логическом выводе «Исследование вывода». Этот факт симптоматично отражает доминирующее место непосредственного восприятия в буддийской эпистемологии, и прежде всего – в буддийской системе праман, или инструментов достоверного познания. Буддийские философы, вероятно, первыми задали эпистемологические приоритеты, которые оказались императивными и для философов других индийских традиций – брахманизма и джайнизма. Чувственное познание (прагьякша)<sup>15</sup> образует основу и гарант достоверности познавательной деятельности, на него опираются другие инструменты достоверного познания – логический вывод (анумана), сравнение (упамана), словесное свидетельство (шабда), гипотетический аргумент (артхапати) и т. п.<sup>16</sup> Набор праман варьирует от школы к школе. В буддизме, как уже было отмечено, их всего две: восприятие (прагьякша) и логический вывод (анумана).

Шантаракшита и Камалашила в своем фундаментальном труде подводят своеобразный итог развитию буддийских эпистемологических концепций в Индии за период, начало которого отмечено

<sup>15</sup> См. статью Лысенко «Прагьякша» в ФБЭ 2011: 556–565.

<sup>16</sup> См. статью Лысенко «Праманы» в ФБЭ 2011: 541–545.

появлением эпистемологических трудов Дигнаги (480–540 гг.) в V–VI вв., а наивысшая точка развития – осмыслением и переосмыслением в работах Дхармакирти (600–660 гг.), а также многих других, менее известных буддийских философов, чьи имена сохранила история. Те же Шантаракшита и Камалашила положили начало новому этапу развития буддийской философии, более тесно связанному с Тибетом, куда они отправляются уже после создания ТСП. Если в индийский период они развивают свою эпистемологию в русле двух школ – саутрантики и, особенно, йогачары или виджнянавады<sup>17</sup>, то тибетский связан с махаянской школой мадхьямака, ставшей основой многих буддийских тибетских школ, особенно гелук.

Начиная с Дигнаги, основой буддийской философии становится праманавада – учение об инструментах достоверного познания. После критики Нагарджуной (II в.) и вслед за ним Чандракирти (VI в.) всех существующих в индийской философской мысли, как буддийской, так и не буддийской, теорий реальности, возникли основания для серьезного скепсиса в отношении самой возможности достоверного познания инструментами, данными человеку в виде его чувственных способностей и разума. Дигнага был именно тем философом, который реабилитировал человеческое познание, обосновав его действенность, как в обыденном, так и в медитативном опыте. Эти две перспективы: обычная практика (вьяхара) и реальность, открывающаяся в медитативных состояниях, образуют известную оппозицию феноменального опыта (вьяхарика) и подлинной реальности (парамартхика), которую ввел Нагарджуна. Однако, в отличие от тотального скептицизма Нагарджуны, выразившегося в сведении к абсурду любого доктринального дискурса, включая его собственный, об обоих типах реальности, Дигнага исповедует эпистемологический оптимизм. Он утверждает, что

<sup>17</sup> Оба они являются авторами трудов эпистемологического и логического характера. Шантаракшита написал комментарий к труду Дхармакирти «Ваданья» («Логика рассуждения»), который называется «Ваданья-випанчитартха» («Полное разворачивание значения логики рассуждения»). Этот текст дошел до нашего времени лишь в переводе на тибетский язык. Это касается и комментария Камалашилы к НБД – «Ньябинду-пурвапакша-самкшипти» («Резюме точки зрения оппонентов «Капли логики»»). Йогачаринский, а не мадхьямаковский характер ТСП подчеркивают многие современные исследователи, например, Вуд, 1991, МкКлинтон, 2010 и др.

можно построить теорию как медитативного познания (йоги-пратьякша), так и обыденного познавательного опыта, которая будет эффективной, действенной в пределах сферы своей компетенции – теорию, объясняющую, что именно необходимо знать и понимать про этот мир и себя в нем, чтобы достичь освобождения от тягот существования. Главное для него – это то, как объекты опыта даны в нашем сознании, а не сами эти объекты, ведь именно сознание, а не реальность вне него, является основной точкой приложения всех буддийских сотериологических проектов. Дигнага формулирует свою теорию восприятия и логического вывода в основополагающем труде «Прамана-саммучая-варттика» («Собрание инструментов достоверного познания» – далее ПСВ). Этот труд начинается с критики определений восприятия разных брахминистских школ – ньяи, вайшешики, мимансы и санкхьи. Затем Дигнага излагает собственные принципы, попутно конструируя разные вопросы и замечания, которые могут появиться у оппонентов по их поводу. Таким образом, он сначала как бы расчищает почву, а потом воздвигает на ней здание собственной концепции.

Дхармакирти, комментируя ПСВ в своей «Прамана-варттике-савритти» (далее ПВС), делает то же самое. Эта же структура сохраняется и в его более позднем труде «Прамана-винишчая» («Исследование инструментов достоверного познания», далее ПВин). Обращает на себя внимание, что Шантаракшита и Камалашила не следуют этой схеме. Хотя глава начинается с классификации ошибочных мнений относительно непосредственного восприятия по их предмету (природа непосредственного познания, его результат, сфера действия и число), эта классификация не определяет структуру работы до той степени, которую можно было бы ожидать при таком зачине. Основой их совместного труда являются, прежде всего, ключевые положения и понятия буддийской концепции непосредственного восприятия, однако сам способ ее подачи – это не критика оппонентов, а опровержение оппонентской критики собственных буддийских доктрин, т. е. отрицание отрицания, напоминающая по своей методологии буддийскую теорию значения через исключение противоположного (апохавада)<sup>18</sup>. Кто же эти оппоненты? Иногда они анонимы, иногда называются по именам:

---

<sup>18</sup> Подробнее об апохаваде см. статью Канаевой Н.А. «Апохавада» в ФБЭ 2011.

найкики Шанкарасвамин и Уддйоттакара, джайн Сумати, мимансак Кумарила Бхатта, а также и другие. Очевидно, что оба автора отражают интеллектуальную атмосферу, идеи и обсуждение проблем восприятия в своем VIII в., точнее, во второй его половине.

Известно, что буддийский дискурс всегда адресен, контекстуален (принцип упая каушалья – искусных средств), «заточен» под определенную аудиторию и определенную цель, связанную с задачами эффективного взаимодействия, или, как бы мы сейчас сказали, интерактивного диалога с ней. Эту парадигму задал Будда в своих беседах, и содержание самого «слова Будды» – лучший пример этому<sup>19</sup>. Этот же принцип важно принимать во внимание при исследовании буддийских текстов. Ученые уже давно заметили, что в полемических трудах по эпистемологии буддийские авторы не придерживались единой референтной концепции, с позиции которой должна осуществляться критика оппонентов. Фактически, в позиции оппонента буддийский философ пытается найти изъяны, прежде всего с точки зрения логики самой этой позиции. Например, когда речь идет о критике саутрантики, то за основу берется доктрина самой саутрантики, а не йогачары, которой эти авторы привержены<sup>20</sup>. В литературе это стали называть «скользящей шкалой анализа» (Дрейфюс, Данн). Кроме методологического принципа: критиковать оппонента прежде всего за нарушение логики собственной системы, или логики вообще (аргумент сведения к абсурду), следует принимать во внимание и предмет анализа. Обращает на себя внимание следующая закономерность: в дискурсе об обыденном опыте (вьяхара) референтной теорией становится саутрантика, тогда как в вопросах сотериологического характера, касающихся высшей реальности, открывающейся на высших ступенях медитации, – йогачара.

ТСП, судя по ее названию и содержанию, является компендиумом, своего рода энциклопедией, аналогов которой в индийской литературе несть числа, начиная от «Абхидхармакоши» Васубандху, «Вакьяпадии» Бхартрихари, кончая доксографиями типа «Сарва-даршана-санграхи» Мадхавы. Одна из трудностей в исследовании подобных текстов состоит в определении соб-

<sup>19</sup> См. статьи Лысенко «Буддха-вачана», «Буддийская герменевтика», «Упая каушалья», «Языка философия в буддизме» в БФЭ 2011.

<sup>20</sup> См. статью Лысенко «Йогачара» в БФЭ 2011.

ственной точки зрения их авторов, в большинстве случаев – это предмет реконструкции, а не просто описания. В случае ТСП авторы явно преследовали определенные апологетические цели, среди которых – попытка примирить разные позиции и разные мнения авторитетных буддийских мыслителей, прежде всего Дигнаги и Дхармакирти. Именно эта стратегия и направляет их усилия по экзегезе текстов основоположников буддийской эпистемологии.

### **Экзегеза определений непосредственного восприятия Дигнаги и Дхармакирти**

Основным недостатком реалистических представлений о непосредственном восприятии, с точки зрения Шантаракшиты и Камалашилы, являются два положения, которые принадлежат прежде всего вайшешике (они могли знать их из текста Прашастапады «Собрание характеристик категорий») <sup>21</sup>. Первое состоит в том, что контакт органов чувств и объектов является событием познания. Второе касается выделения в непосредственном восприятии двух этапов вместо одного. У буддистов единственной формой восприятия является непосредственное вневербальное постижение, тогда как у вайшешиков за ним следует восприятие с мысленными конструкциями, т. е. вайшешики приписывают статус непосредственного восприятия не только ощущениям, но и перцептивным суждениям (эту позицию Прашастапады развернуто обосновывает и мимансак Кумарила Бхатта). Оба положения критикуются Камалашилой в ТСП 1212.

Первое положение он отвергает на том основании, что органы чувств, или чувственные способности (индрии), сами по себе «не познают» свои объекты. Второе опровергается с точки зрения буддийской теории мгновенности (кшаникавада): в момент, когда мы формулируем перцептивное суждение, момент восприятия объекта уже прошел, и наше суждение относится таким образом не к самому объекту, а к его образу в сознании, т. е. оно не может быть непосредственным.

---

<sup>21</sup> Перевод и исследование этого текста: Лысенко, 2005.

Именно существование таких и тому подобных ошибочных представлений и побуждает наших авторов дать правильное определение непосредственного восприятия:

**1213ab. «Непосредственное восприятие (пратьякша) [есть] свободное от мысленного конструирования (кальпана-аподха) и незаблуждающееся (абхранта)»;**

**cd. «мысленное конструирование – это представление (пратити), выраженное словом, но не (понятое как) играющее роль причины выражения словом и т. п.**

Приведенное в **1213ab.** определение Дхармакирти из НБ 1.4, включает две характеристики непосредственного восприятия, которые будут в дальнейшем подробно обсуждаться: «свобода от мысленного конструирования» и «свобода от заблуждения». Первая взята из определения Дигнаги в ПСВ I. 3с: «Непосредственное восприятие свободно от мысленного конструирования». К ней Дхармакирти добавляет характеристику «незаблуждающееся», чтобы исключить перцептивные иллюзии (этот вопрос обсуждается в другом месте).

Тут же определена и природа мысленного конструирования по версии Дхармакирти (ПВин 1.40, 6–8). К этому определению Шантаракшита добавляет свое уточнение **«но не (понятое как) играющее роль причины выражения словом и т. п.»**. Это уточнение нуждается в пояснении. Шантаракшита имеет в виду свойственное реалистическим школам понимание мышления в терминах отношения спецификации и специфицируемого (вишешана-вишешья), когда под специфицируемым имеется в виду внешний объект познания, а под спецификацией – универсалия, которая ему предидируется. С точки зрения реалистов, предмет определяется словом, которое означает универсалию, например, когда мы говорим «это корова», слово «корова» отсылает к универсалии «коровности». Буддисты, опровергающие существование универсалий, предлагают свою теорию значения, которая обходится без универсалий. По их теории, называемой апохавада («учение об исключении»), слово «корова» предидируется предмету через исключение всех противоположных значений («не лошадь»).

Под «и т. п.» имеются в виду мысленные операции выбора объекта (витарка) и его исследования (вичара). Таким образом, Шантаракшита исключает использование универсалий из дискур-

са. Весь стих можно понять как попытку этого буддийского автора сконструировать из определений Дигнаги и Дхармакирти собственное определение пратьякши. В ходе дальнейшей дискуссии он и Камалашила пытаются это обосновать.

Пояснение Камалашилы к ТС 1213 имеет вполне самостоятельное значение. Начинается оно с того, что буддийский философ отличает слово «пратьякша» (непосредственное восприятие) от его референта – события непосредственного восприятия, которое дано нам в опыте. Определение объясняет именно это событие, а не предикацию слову «пратьякша» характеристик «свободное от мысленного конструирования» и «незаблуждающееся». Камалашила также четко определяет буддийскую позицию по отношению к языку и мышлению: мышление имеет вербальную природу, мышление и язык, выражаясь современным логическим языком, конэкстенсивны, структура мышления соответствует структуре языка. Однако опыт, данный нам в ощущениях, – это особая феноменологическая реальность, обладающая собственной нередуцируемой когнитивной достоверностью. Чисто семантический анализ не может дать валидное обоснование дефиниции восприятия.

Пример такого анализа и его критика дается в ТСП 1238–1240. Авторы ссылаются на найяика Уддйотакару, который утверждает, что слово «пратьякша» не может обозначить несловесное содержание, поскольку его употребление будет словесным выражением этого содержания. Иными словами, вербально неартикулируемое содержание не может быть обозначено словом, поскольку это будет противоречить его природе (похоже на парадокс лжеца: лжец не может сказать, что он лжец, поскольку в этом случае он будет правдив, а это противоречит его природе). Референтом слова «непосредственное восприятие» не может быть нечто невыразимое, и таким образом слово «пратьякша» будет лишено референта и станет бессмысленным. В индийской логике такой аргумент называется прасанга, сведением к абсурду. Буддисты опровергают его с помощью другой прасанги: если принять такую точку зрения, это приведет к неразличимости слов и вещей: слова станут вещами (при произнесении слова «огонь», можно будет обжечься), а вещи – словами; все превратится в слова: наши чувственные ощущения цвета и т. п. будут только словами «цвет и т. п.» (ТСП 1240).

Становление индийской философской мысли тесно связано с грамматическим и лингвистическим дискурсом, который начал развиваться особенно бурно после Панини (ок. V–IV вв. до н. э.), в трудах его комментаторов Катьяяны (III в. до н. э.) и Патанджали (II в. до н. э.). Поскольку Шантаракшита и Камалашила в данной главе часто касаются вопросов семантики, необходимо, хотя бы кратко, обрисовать проблемное поле, в котором разворачивалась их полемическая мысль. В индийской лингвистической философии существовало множество точек зрения относительно значения слова. Первыми оппонентами по этому вопросу были грамматисты Вьяди и Ваджапьяяна (возможно, современники Панини). Первый утверждал, что значением слова является индивидуальная вещь (дравья), второй – что класс, или родовая форма вещей (акрити). Патанджали считал, что то и другое, поскольку значение зависит от намерения говорящего, который хочет выразить либо индивидуальный, либо общий характер вещи. В философских школах вайшешика, ньяя и миманса род превратился в универсалию, а теории значения варьировали сочетание трех факторов: индивидуальной вещи (вьякти), родовой формы (акрити) и универсалии (джати, саманья). Например, в ньяе слово выражает родовую форму и универсалию как присущие индивидуальной вещи<sup>22</sup>.

Грамматисты и вместе с ними мимансаки считали, что связь между словами и вещами соответствует их природе, извечна и никем не создана, тогда как вайшешики и наййики придерживались теории семантического соглашения: люди когда-то договорились о значениях слов, таким образом именование вещей было произвольным. Однако, несмотря на эти различия, и те и другие верили в принцип соответствия между словами и вещами. Буддисты, начиная с самого Будды, отважно перечеркнули эту веру, для них употребление слов основано не на соответствии слов вещам, а на целесообразной деятельности. Деятельность же определяется мысленным целеполаганием, намерением (четана), которое является главным кармическим фактором, определяющим и слова, и действия, т. е. тем, что создает предпосылки для будущего существования в сансарной вселенной.

---

<sup>22</sup> Об индийских и буддийских теориях языка см. статьи Лысенко «Языка философия» в ИФЭ 2009, БФЭ 2011.



Самое значительное воздействие на буддийские лингвофилософские теории оказал философ-грамматист Бхартрихари (V в. н. э.), который радикально распараллелил мир слов и мир вещей прежней грамматики и реалистической философии. Мир слов обрел свою самостоятельную реальность, которая подмяла под себя мир вещей, став для него порождающей моделью. Буддисты относились к Бхартрихари достаточно избирательно, взяв у него лишь то, что было созвучно их собственным идеям. Они не принимали лингвистического фундаментализма (монизма) Бхартрихари с его тезисом, что слово, речь, есть Брахман, основа мироздания. Вместе с тем им были близки, во-первых, его идея тесной связи мышления и языка в целесообразной деятельности, а, во-вторых, идея «наследования» лингвистической компетенции из прошлых рождений.

Сначала о первом. Бхартрихари проводит фундаментальное различие между обычной звучащей речью, состоящей из артикулированных звуков (вайкрити-дхвани), и высшим Словом, которое служит ее основой. Это высшее слово еще не артикулировано, не проявлено, оно только в потенции. Именно идея потенциального состояния речи, хотя и лишенная метафизического пафоса Бхартрихари, и была востребована буддистами. Отношение мышления и языка не сводится исключительно к актуальному выражению: мысль – это не только то, что уже «поймано» словом (без слова нет мысли), но и то, что *может быть* «поймано» в силу внутренней присущей ей языковой потенции, способности вербально артикулировать содержания опыта, некой, как бы мы сейчас сказали, языковой компетенции.

Мне представляется, что разграничение, осуществленное Бхартрихари, между актуально высказываемым словом и способностью вербализации, было впервые «освоено» Дхармакирти, в его определении кальпаны: *abhiḷāpa-saṃsarga-yogyā-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā*, то есть «мысленное конструирование есть понимание, *способное* связать представление со словом» (НБ 1.5). Если для Дигнаги, знакомство которого с идеями Бхартрихари еще вопрос, – присутствие словесного выражения и есть признак мысленного конструирования, а его отсутствие – признак непосредственного восприятия, то у Дхармакирти мысленное конструирование понимается значительно шире, охватывая сферу довербального и невербального опыта.

Шантаракшита, возможно, следуя Дхармакирти, говорит как раз о таком познавательном опыте:

**1214. Оно [представление], способное связать слово и объект, даже если слово, имеющее форму, например, «дерево» и т. п., [актуально] не используется, возникает, будто сопровождаемое словесным выражением.**

Даже если мы, видя дерево, не употребляем слово «дерево» ни мысленно, ни во внешней речи, мы все равно знаем, что это дерево. Но еще более выразителен в этом отношении следующий стих Шантаракшиты:

**1215. Благодаря непрерывности (анвая) мысленных отпечатков (васана), оставленных многократным опытом именованной вещей в прошлом существовании, даже новорожденный, по причине связи с этим (мысленными конструкциями), способен к (разным) формам активности.**

Очевидно, что для буддийских философов, которые стремились последовательно развивать концепцию человеческого опыта в терминах строгих причинно-следственных отношений (пратитья-самутпада), познавательная активность должна была быть чрезвычайно важной сферой, которая демонстрирует роль кармических импульсов (понятия санскара, васана, анушая, биджа) в формировании актуального и будущего состояния опыта. Поэтому отдельно взятый опыт можно объяснить лишь в контексте цепочки перерождений, в контексте континуума взаимосвязанных познавательных эпизодов, тянущихся из одного существования в другое.

И здесь буддистам было что взять у Бхартрихари.

Камалашила прямо цитирует Брахрихари: «Все формы активности основаны в этом мире на слове, ими владеет даже младенец благодаря предрасположенностям (санскара), заложенным в прошлых жизнях»<sup>23</sup>.

И снова вспоминается Дхармакирти, который в качестве иллюстрации мысленного конструирования приводит мышление младенцев и глухих, не владеющих артикулированным словом. О том, что опыт концептуальной деятельности им известен, свидетельствует, по Дхармакирти, их целесообразное поведение. Он говорит о тяге младенца к материнской груди, что возможно лишь в том случае, если тот понимает, что для него хорошо, а что плохо.

---

<sup>23</sup> Знаменитая цитата из Бхартрихари: ВП 1.129: Itikartavyatā loke sarvaśabdā vyaparāśrayā.

Здесь мы встречаем вторую из упомянутых нами идей Бхартрихари – наследование дискрусивных структур из опыта прошлых существований. Они являются врожденными, в том смысле, что наследованы из опыта прошлых существований.

Камалашила в своем комментарии продвигается в сторону Бхартрихари, похоже, еще дальше, чем Шантаракшита: «Опять-таки, оно (мысленное конструирование) появляется у них (младенцев), когда объект, специфицированный звуком (дхвани)<sup>24</sup> нерасчлененных слогов, существующих лишь внутри (в уме), представляется так, будто он является внешним. Благодаря этому впоследствии (во взрослой жизни младенцы) искусны в понимании соглашения (относительно значений слов)».

Можно понять этот отрывок так, что речь у младенца пока еще не артикулирована, представляя собой невнятное лопотание, однако через нерасчлененные слоги, существующие внутри, в уме, оно проявляет–конструирует объект желания как внешний. Ударение здесь следует делать на самой способности связывать речевую функцию, пусть даже и в ее зачаточном виде, с проектированием объектов. Эта способность, которую мы наследуем из прошлых перерождений, никоим образом не отражает какую-либо реальную связь слов и вещей, каковой, согласно буддистам, вообще нет, она также не предполагает, что денотаты слов реально существуют или не существуют, и что связь между ними и словами вообще не может быть установлена. Главное в том, что установление связи между словами и их референтами – это по сути конструктивная, проективная мыслительная деятельность (кальпана). Возможно, что в этих нерасчлененных слогах уже заложены в свернутом виде потенции лингвистических конвенций. Во взрослом состоянии человек, опираясь на эти врожденные способности, сможет освоить существующие конвенции и создать новые<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Если речь действительно идет о Бхартрихари, то его понятие дхвани отличается от более позднего, используемого в аланкаре (эстетике) в значении суггестивного смысла слова (именно так толкует дхвани К.Козеру при переводе этого отрывка – Козеру, 2012: 151). У Бхартрихари дхвани – это звуки, которые мы слышим и которые проявляют спхоту или шабду – ментальный смысл слова.

<sup>25</sup> Интересно, что уже на этом этапе младенец умеет «овнешнять» внутреннее, представляя его как внешнее. Именно этой способностью философы йогачары объясняют возникновение иллюзии внешних объектов.

Несмотря на эти и другие моменты сходства с Бхартрихари в вопросах понимания познания, буддисты в отличие от этого брахманистского философа убеждены в том, что область непосредственного восприятия является зоной, свободной от мысленного конструирования как в актуальной, так и в потенциальной вербальной форме. Доказывают они это, в частности, и через обращение к «глубинным структурам» лингвистической практики (шабда-вьявахара). Для буддистов лингвистическая компетенция и лингвистическая практика (узус) являются доказательством существования у человека проективной способности. О тесной причинно-следственной связи мысленного конструирования и лингвистических конвенций Камалашила говорит в ТСП 1217:

**«С помощью того (мысленного конструирования) – [автор] доказывает то (существование мысленного конструирования) через (его) следствие, называемое практикой употребления слов (шабда-вьявахара), в роли выводного признака (линга)».**

Важность проективной и конструирующей способности трудно переоценить, поскольку без нее ни познание, ни мышление, ни целесообразная деятельность невозможны. Почему? Все дело в характере непосредственного восприятия. Оно, согласно буддистам, постигает только отдельные партикулярии (свалакшаны), конкретные вещи, но не связи между ними, связи же устанавливаются лишь мысленным, конструктивным путем. Хотя буддисты не считают подобные связи фактом внешней реальности, тем не менее, они убеждены в возможности их эффективности в ходе целесообразной деятельности, и эта убежденность имеет свои основания. Прежде всего – это опора целесообразной деятельности на непосредственное восприятие конкретного объекта – партикулярии/свалакшаны<sup>26</sup>. Если конструктивная мыслительная активность способствует целесообразному действию в отношении объекта, то она обладает реальностью и эффективностью в пределах своей компетенции. Например, если мы сможем согреться у огня, который мы восприняли, или приготовить на нем пищу, то наша мысленная конструкция «это – огонь» является валидной. В противном случае, если это лишь очаг, нарисо-

<sup>26</sup> Свалакшаны – это конкретные индивидуально воспринимаемые цвета, звуки, запахи и т. п. Напрашивается аналогия между свалакшанами и современным понятием квалия.

ванный на бумаге, мы не сможем ни согреться, ни приготовить пищу. В свете этого разъяснения прочитаем комментарий Камалашилы к ТС 1217:

**Если бы не существовало мысленного конструирования, то она, т. е. связь слова и объекта, была бы невозможна, даже [будучи] такой, т. е. иллюзорной, поскольку это [отношение между словом и объектом] основано на намерении (абхипрая); и поскольку было доказано, что внешние вещи, такие, как партикулярии (свалакшана) и т. п., непригодны для того, чтобы быть выраженными через слово.**

В ТСП 1214 и в 1217 затронуты и другие вопросы. Поскольку индийские философы в условиях постоянной полемики должны были рассуждать очень строго, определяя и обосновывая каждый свой шаг, то предметом, требующим отдельного доказательства, становится каждая характеристика, использованная в определении. Если речь идет о характеристике «свобода от мысленного конструирования», то надо доказать, что это внутреннее конструирование, существование которого в непосредственном восприятии отрицается, наличествует в других видах познавательной деятельности.

Существование мысленного конструирования доказывается двумя способами: фактом непосредственной воспринимаемости мысленного конструирования в опыте и фактом его выводимости из общезначимой словесной практики (ТСП 1214–1217).

Утверждение о том, что непосредственное восприятие мысленного конструирования доказывает существование последнего, заслуживает особого внимания. Буддисты проводили четкое разграничение между восприятием содержания познавательного акта, с одной стороны, и восприятием восприятия этого содержания, с другой. Так Дигнага утверждает, что в каждом акте познания есть два аспекта: образ объекта (вишая-абхаса) и образ самого себя (сва-абхаса), которое является самоосознаванием (ПСВ 1.9а). В случае восприятия мысленного конструирования, Шантаракшита и Камалашила говорят о нашей способности отличать ощущение объекта от мышления о нем. По всей видимости, они имеют в виду, что это происходит благодаря свасамведане – самоосознаванию, самонаблюдению, или на современном философском языке – саморефлексии, способности познания отражать самое себя. Кристиан Козеру называет буддийскую пратьякшу «феноменальным концептом», ко-

торый невозможно освоить лишь на основании априорных актов постулирования и дефинирования, «поскольку невозможно осмыслить феноменальные понятия в нефеноменальных терминах» (Козеру, 2012: 167). Иными словами, понимание того, что такое непосредственное восприятие возможно лишь через рефлексию собственного опыта, – это феноменальная данность, поддающаяся лишь феноменологическому анализу в феноменологических же понятиях.

Логический вывод состоит в том, что на основании употребления слов, которое воспринимается непосредственным образом, можно заключить, что люди, демонстрирующие речевые способности, обладают мышлением, а значит, мысленным конструированием.

Шантаракшита подчеркивает, что связывание слова и объекта также является мысленной конструкцией, которая по своей природе искусственна, иллюзорна. Камалашила ссылается на грамматическую теорию, согласно которой обозначение определенным словом определенного объекта зависит от намерения говорящего. В свете буддийского разделения объектов познания на две категории: конкретные, единичные партикулярии (свалакшана), которые схватываются непосредственным восприятием, и общие характеристики (саманья лакшана), постигаемые с помощью логического вывода, словесному выражению партикулярии недоступны, выражаются же общие характеристики, которые в реалистических школах считаются универсалиями, существующими в реальности наряду с вещами<sup>27</sup>. Связь мысленного конструирования с универсалиями и само существование универсалий отрицается (ТСП 1218–1219).

Именно из-за универсалий и проблем, которые влечет за собой их признание, стратегически важным предметом экзегезы становятся определения природы мысленного конструирования (кальпана). Рассматриваются три известных определения: Дигнаги – *nāmajātyādiyojanā kalpanā* (ПСИ 3d) и Дхармакирти – *abhiḷāpinī praṭītiḥ kalpanā* (ПВин 1.40, 6–8) и *abhiḷāpa-saṃsarga-yogya-pratībhāsa-pratītiḥ kalpanā*, т. е. «мысленное конструирование есть понимание, способное связать представление со словом» (НБД 1.5).

Самые серьезные разногласия вызывает определение Дигнаги (ТСП 1220–1222). Его перевод зависит от интерпретации синтаксических отношений в композите *nāmajātyādiyojanā* (подстрочный

<sup>27</sup> Подробнее об этом см. Лысенко, 2006.

перевод: «имя, род и т. п. связь»). Прежде всего, вызывает вопросы использование слова ādī, «и т. п.». В санскритских текстах «и т. п.» обычно добавляется для сокращения однородных перечислений после первого слова, например, цвет и т. п. (объекты чувственного восприятия). Однако имя и род не относятся к одной и той же категории, поэтому, строго говоря, должно быть «имя и т. п.» «род и т. п.». Род – джати часто рассматривается как синоним универсалии (саманья). Буддисты строго придерживались номиналистской позиции и считали, что универсалии, или классы вещей, не существуют в реальности, а являются словесно-мысленными конструкциями для удобства словесной коммуникации. Упоминание в одном ряду имени и рода по отдельности, как двух разных сущностей, может вызвать подозрение, что Дигнага считал род чем-то иным, нежели словесная конструкция, т. е. косвенно допускал существование универсалий, хотя и понимал их в свете своей теории апохи, т. е. как те однородные и неоднородные общие характеристики, разделяемые классом вещей, из которых данная воспринимаемая партикулярия исключается<sup>28</sup>.

Чтобы избежать такого нежелательного толкования, Шантаракшита предлагает выделить в определении две части: «имя и т. п.», соответствующее доктрине буддистов – свамата, и «род и т. п.», соответствующее доктрине других (небуддистов) – парамата. Таким образом, он предполагает, что Дигнага дал два определения мысленного конструирования, буддийское, указывающее на связь с именем, и не буддийское – на связь с родом, или универсалией и т. п. Если nāman и jātyādi понимать как аппозицию (присоединение существительного или прилагательного к другому существительному), то возможны две интерпретации отношений композита nāmajātyādiyojanā и kalpanā. В первом случае композит служит определением (бахуврихи) к kalpanā. Можно реконструи-

<sup>28</sup> Дискуссии по теории апохи между буддистами – это предмет отдельного исследования (См.: Сидеритс, Тиллеманс, Чакрабартти, 2011). Для целей данного исследования необходимо учесть новую интерпретацию теории апохи у Шантаракшиты, на что мое внимание обратил Козеру: «для него (Шантаракшиты. – В.Л.) операция исключения другого должна быть понята скорее в психологическом, нежели логическом смысле. Таким образом, для Шантаракшиты концепция (так Козеру переводит термин кальпана. – В.Л.) связывается с специфической сущностью на основании ее (сущности) способа манифестации в сознании» (Козеру 2012: 155).

ровать следующее: «Мысленное конструирование – это познание, с помощью которого реализуется соединение с именем, что принимается буддистами, и с родом и т. п., что должно быть отвергнуто как идея других школ».

Второй способ понимания следует модели татпуруши<sup>29</sup>: «Мысленное конструирование – это познание, которое соединяет имя, что принимается буддистами, и род, что ими отрицается, поскольку принадлежит другим школам, с соответствующим объектом»<sup>30</sup> (ТСП 1220–1222).

Вслед за этим Шантаракшита предпринимает другую попытку интерпретации. На сей раз он стремится представить все определение целиком как точку зрения самого Дигнаги. С этой целью он толкует слова «имя» и «род» не как аппозицию (в одном именительном падеже), а как находящиеся в разных падежах: «соединение» (им. п.) «с именем» (род. п.) «посредством рода» (инструментальный падеж). Вот что получается: «мысленное конструирование является познанием, которое соединяет имя с соответствующим объектом посредством рода/универсалии». Симптоматично, что Камлашила вместо слова «имя» (наман), которое Дигнага использует в смысле собственного имени, употребляет слово «шабда» в более широком значении слова как такового, которое может относиться ко всем перечисленным грамматическим категориям – существительным, прилагательным и собственным именам.

После некоторых попутных дискуссий (см. текст), затрагивающих проблемы значения, отношения слова и вещи, Шантаракшита окончательно формулирует интерпретацию определения Дигнаги как выражающую одно единственное буддийское значение: мысленное конструирование есть соединение объекта со словом, признается ли при этом существование универсалий или не признается:

**1232 ab. «Соединение с родом/универсалией и т. п.» неизменно связано с «соединением со словом».**

«Иначе, что можно выразить без имени?» – восклицает Камлашила. «Ведь свойством слова (шабда) является действие/функция означения (абхидхана)».

<sup>29</sup> Татпуруша (буквально «его человек, его слуга» – от tat «тот, он» + puruṣa «человек») – сложное слово, первый член которого является определением второго, или первый член которого находится в падежном отношении ко второму.

<sup>30</sup> Подробнее см. в примечаниях к тексту Шантаракшиты.



Как происходит акт обозначения? На этот счет индийские грамматисты предлагают свои теории. Согласно Катьяяне, основанием употребления слова по отношению к вещи является качество вещи, обозначенное данным словом (свободный пересказ 5 Варттики к Пан 5.1.119). Патанджали выделяет четыре основания употребления слов (правритти-нимитта), соответствующие четырем категориям слов: общие имена (джати-шабда), прилагательные (гуна-шабда), глаголы (крия-шабда) и случайные, или собственные имена (ядриччха-шабда). «Имеется четыре основания для применения слов – [то, что] слова [обозначают] родовое свойство (джати-шабда), качество (гуна-шабда), действие (крия-шабда) и случайное (ядриччха-шабда)» (ВМбх к Пан 1.1.2). Иначе говоря, условием для употребления «общего имени» является родовое свойство объекта, условием употребления прилагательных – качество, глаголов – движение, собственных имен – индивидуальности.

Дигнага тоже апеллирует к этой классификации в комментарии к ПС к.3d. **Соединение [познаваемого] с именем, родом и т. п.**

«В случае произвольных слов (ядриччха-шабда – собственных имен) вещь, специфицируемая именем, выражается словом, [например] “Диттха”. В отношении слов для рода (джати-шабда – абстрактных существительных) вещь, специфицированная родом, выражается словом, [например] «корова». В отношении слов для качества (гуна-шабда – прилагательных) вещь, специфицированная качеством, выражается словом, [например] «белое». В отношении слов для действия (крия-шабда) вещь, специфицированная действием, выражается словом, [например] «приготовление пищи» (пачака). В отношении слов для субстанции (дравья-шабда – существительных) вещь, специфицированная субстанцией, выражается словом, [например] «посохоносец» (дандин), «рогатое» (вишани).

Для Дигнаги это и есть конвенциональная основа употребления имен. Названные лингвистические категории являются удобными средствами описания опыта, и не более того. В отличие от реалистов, буддисты не онтологизируют их в виде универсалий, считая чисто номинальными категориями. Вместе с тем, если признать как буддисты, что мы непосредственно воспринимаем лишь уникальные индивидуальные вещи, то, по логике вещей, слова должны были бы обозначать только их, то есть быть именами собственными. Это не так именно потому, что связь между словами

и вещами конструируется нами в соответствии с мыслительными классификациями, которые, в свою очередь, конструируются на основании опытного познания разных аспектов вещей. Но тогда возникает вопрос: как быть с именами собственными, ведь они-то не обозначают никаких реальных свойств вещей? Имя «Диттха» ничего не говорит о характере человека, называемого этим именем, но, тем не менее, оно обозначает его. Получается парадоксальная ситуация: у слова Диттха есть референт (значение), но нет смысла.

Камалашила стремится доказать, что и в случае имени собственного имя и индивид связываются посредством универсалии/рода. В ТСП 1225 он говорит об универсалии или роде (джати), но в специфическом смысле. Речь идет об обозначении совокупности моментов жизни человека, образующих единый поток, единую серию (сантана) от его рождения до смерти. Признаем ли мы реальное существование такой универсалии, или не признаем, мы используем ее в конструировании связи между именами собственными и индивидами, поэтому имена собственные попадают в ту же категорию слов, что и существительные, прилагательные и т. п. Это рассуждение свидетельствует, на мой взгляд, о том, что буддийские мыслители различали значение и смысл, вопреки широко распространенному мнению, что индийским лингвофилософам оно было неизвестно.

### **Отличие непосредственного восприятия от мысленного конструирования как предмет непосредственного, т. е. неконцептуального самоосознавания (свасамведана)**

Дигнага выделяет три разновидности познания, не опосредованного мысленным конструированием, или интерпретацией: чувственное (нирвикальпака пратъякша или индрияджняна), самоосознавание, например, самосознавание удовольствия, страдания; йогическое восприятие, не подвергшееся толкованию учителей.

В ТСП 1242 и далее Шантаракшита и Камалашила обсуждают вопрос о том, на каком основании можно утверждать, что непосредственное чувственное восприятие и мысленное конструирование являются разными модальностями познавательной

активности. И опять, как и в случае доказательства мысленного конструирования, они прибегают к определенным очевидностям когнитивного опыта, которые подтверждаются в самонаблюдении:

**1242. Восприятие, лишённое мысленного конструирования, постигается совершенно отчетливо, поскольку наблюдается, что даже у тех людей, чей манас занят другим [объектом], глаз воспринимает синий цвет и т. п.**

Прежде всего, следует отметить, что буддисты считали интенциональность (направленность на объект) внутренним свойством познания. Можно сказать, что для буддистов виды познания отличаются по их объекту (прамана-вьявастха). Они не признают положения реалистических школ о том, что один и тот же предмет может познаваться двумя разными инструментами познания, которые как бы сотрудничают в его постижении (прамана-самплава). Напомню, что согласно Дигнаге, предметом непосредственного восприятия являются партикулярии (свалакшаны), тогда как предметом логического вывода – общие характеристики, общие свойства вещей. Даже если нам кажется, что мы думаем о том же, что воспринимаем, на самом деле, это далеко не так: воспринимаем мы партикулярию синий цвет, не концептуализируя ее как определенный цвет (как сказано в АБК Васубандху мы воспринимаем синее, а не «это синее»), а думаем, связывая синий цвет с выражением «синий цвет» посредством общей характеристики «синева». Эти познавательные акты разведены во времени: первый момент: объект (партикулярия) вызывает непосредственное познание – отражение объекта в познавательном образе (акара), следующий момент: акт ментального конструирования связывает образ объекта со словом. Такова схема познавательного акта, согласно саутрантике (эта школа признавала существование внешнего объекта). Представляя соотношение непосредственного восприятия и концептуализирующего познания в таком виде, буддисты понимали, что доказать это будет весьма затруднительно в силу того, что феноменологически опыт восприятия всегда связывается с перцептивным суждением, идентифицирующим объект, и поэтому выделение двух этапов и разнесение их во времени может казаться противоречащим интуиции. Однако есть ситуации, когда разница между этими модальностями познания гораздо более очевидна. Например, если манас (здесь слово «манас» можно перевести как

«ум») занят размышлением об одном предмете, а зрение постигает другой предмет. Мы можем думать об одном, воспринимая другое, или же, воспринимая одно, думать о другом. Хотя относительно одновременного чувственного восприятия объектов разных чувственных способностей буддисты могли спорить, одновременное мышление о двух разных предметах не принимается ни одним индийским философом, поскольку считается абсурдным (ТСП 1244). Постигая объект, опыт которого остался в прошлом, мысль не может сосредоточиться на объекте непосредственного восприятия, происходящего здесь и сейчас, поскольку в этом случае синий цвет будет назван именем этого другого объекта (ТСП 1243). Это доказывает, что непосредственное восприятие независимо от концептуализирующей рефлексии опыта (ТСП 1245).

Отметая навязанную оппонентами дискуссию об одновременности или последовательности актов познания как нерелевантную данному обсуждению, Камалашила в ТСП 1247–1248 подчеркивает первоочередную важность наблюдения над непосредственно переживаемым опытом, или в современных терминах, важность феноменологического описания: главное состоит в том, что в момент думания о другом объекте мысль об объекте непосредственного восприятия не засвидетельствована в самонаблюдении.

Пример с танцовщицей, казалось бы, это доказывает, но все оказывается сложнее. Обратимся к ТСП 1252:

«Когда некто смотрит на танцовщицу, он одновременно слушает звуки, такие как музыка, наслаждается вкусом, таким как вкус камфоры и других специй, вдыхает носом аромат цветов, ощущает прикосновение ветерка, создаваемого опахалом, и размышляет о принесении в дар [танцовщице] одежды и драгоценностей».

Чтобы лучше понять этот пример, обратим внимание на то, что в нем можно выделить две основные категории познавательного опыта: чувственное восприятие (индрия-джняна) и ментальное познание (mano-виджняна). Приведены также разные модальности чувственного опыта: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Могут ли они быть одновременными или это тоже иллюзия? Мне представляется, что Шантарашита и Камалашила в данном тексте дистанцируются от ответа на этот вопрос, обсуждаемый школами абхидхармы – вайбхашикой и саутрантикой. Сделав акцент на не поддающейся непосредственному наблюдению мгновенности по-

знавательных эпизодов, наши авторы показывают, что установление их одновременности или последовательности – это лишь вопрос интерпретации. Почему? Как бы мы не рассуждали, но чтобы реально постичь два события акт познания должен длиться два мгновения, а это делает его немгновенным.

Признать достоверным феноменологическое описание наблюдения над танцовщицей, значит признать одновременность разнородных актов познания. Однако буддийские авторы считают, что одновременность – это иллюзорная ментальная конструкция, вызванная тем, что наше восприятие неспособно ухватить смену «кадров познания», протекающую на очень большой скорости (Ф.И.Щербатской сравнивал мгновенность событий опыта с кинематографической лентой). Обычно буддийские авторы приводят пример восприятия огненного круга при быстром вращении колеса с закрепленными на нем факелами (ТСП 1246). Шантаракшита и Камалашила показывают, что идея концептуализации «кадров» познания как одновременных приводит к трем абсурдным выводам (прасанга). Во-первых, из этого последует заключение об одновременности актов слухового восприятия при произнесении слов «лата» (*latā* – лиана) и «тала» (*tāla* – разновидность пальмы, музыкальный ритм), «сара» (*sara* – океан) и «раса» (*rasa* – вкус) в том смысле, что эти слова сольются воедино. Это заключение абсурдно по двум причинам: а) не будет разницы в акустическом облике созвучных слов (шрути-бхеда); б) не будет разницы в их значении. Во-вторых, невозможно будет установить последовательность мыслей в ученых рассуждениях об абстрактных предметах, в которых чувственные способности не задействованы. В-третьих, «...ввиду того, что быстрое протекание относится ко всем познавательным актам (буддхи), поскольку они не делятся никакое время, то не будет постижения последовательности ни в каком воспринимаемом содержании, как в случае непосредственного восприятия звука при наблюдении за танцовщицей» (ТСП 1249–1252).

Стало быть, Шантаракшита и Камалашила, как мне представляется, придерживаются точки зрения, что актуальный опыт переживания когнитивных актов основан на последовательной (крама) серии этих актов в пределах соответствующих модальностей. Это делает возможным сложный многофакторный когнитивный и сенсомоторный опыт, в частности случай, когда момент мысли

об одном объекте совпадает с моментом чувственного восприятия другого объекта. Приведенное рассуждение представляет собой первое доказательство отсутствия мысленного конструирования в акте непосредственного восприятия и, стало быть, доказательство валидности определения Дигнаги.

Другое доказательство (ТСП 1256–1259) состоит в том, что в акте непосредственного восприятия не происходит познания логического признака (линга) или основания (хету) для заключения о том, что в этом акте имеет место познание объекта как специфического спецификацией. Например, если у белой лошади отсутствует подгрудок и т. п. признаки коровы, было бы абсурдно считать ее лошадь. Камалашила отмечает, что в противном случае, т. е. если видеть в восприятии разновидность перцептивного суждения (как это делают вайшешики и мимансаки), то последует абсурдное предположение о том, что любой предмет можно удостоверить в любой форме, а не только в той, на которую указывают его признаки. В пользу этого вывода свидетельствует и тот факт, что связь слова и объекта, которая устанавливается произвольно с помощью лингвистического соглашения, является искусственной проекцией и в отношении объекта, которым, как мы знаем, буддисты считали партикулярию (свалакшана), т. е. уникальную конкретную вещь, и в отношении звучащего слова, которое, с точки зрения буддистов, тоже является партикулярией. Такое слово лишено внутренней выразительной силы, или семантической потенции (вачака) в отношении своего объекта, оно назначено его выражать произвольно, поэтому его отсутствие не будет означать отсутствия объекта – знаем ли мы слово «синее» или нет, мы все равно воспринимаем цвет, и эта наша способность открывает гораздо больше возможностей, чем позволяет номенклатура слов для обозначения цветов (Камалашила ТСП 1263).

### **О характеристике «назаблуждающееся» (абхрантам)**

На протяжении всего текста Шантаракшита и Камалашила не раз обращались к проблеме иллюзии (бхранта). Одни индийские авторы считают ее перцептивной, другие – концептуальной или ментальной (манаси-бхранти). Среди буддистских мыслителей

тоже есть такое разделение. В ТСП 1253–1255 иллюзия огненного колеса рассматривается не как ментальная, а как перцептивная. В качестве основного доказательства ее перцептивного характера приводятся ее яркость и отчетливость (спаштам), поскольку буддистами признано, что именно это отличает непосредственное восприятие от опосредованного. Яркость и отчетливость объясняется тем, что непосредственное познание имеет дело с самим объектом, тогда как опосредованное – с его ментально синтезированным образом, опирающимся на память. Тем не менее, будет неправильным считать, что органы чувств действительно воспринимают колесо, поскольку образ колеса относится не к объекту, а к условиям его восприятия, среди которых освещенность, расстояние до объекта, положение объекта, его движение.

Если сравнить определения пратьяхши Дигнаги и Дхармакирти, о которых уже шла речь, то мы найдем у Дхармакирти наряду с характеристикой «свободное от мысленного конструирования» еще одну характеристику: «незаблуждающееся», или «свободное от заблуждения (абхрантам)<sup>31</sup>». Почему она отсутствует у Дигнаги и появляется у Дхармакирти? Дело в том, что Дигнага не признает возможности перцептивных иллюзий, считая все иллюзии исключительно ментальными (ПСВ 1. 7cd-8 ab), тогда как Дхармакирти их допускает, и поэтому вводит в определение пратьяхши дополнительную характеристику. Эти две интерпретации иллюзий и обсуждают Шантаракшита и Камалашила в ТСП 1311 и далее.

В индийской философии рассматривается определенный набор иллюзий: принятие веревки за змею, мираж озера в пустыне (жажда оленя), иллюзия двойной луны, иллюзия пучка волос перед глазами или желтой раковины, когда она на самом деле белая и т. п. Эти иллюзии объясняются болезнями органов зрения (тимира), к ним прибавляются иллюзия движения берега, в то время как движется наблюдатель, например, находясь в лодке и т. п.<sup>32</sup> Обратим внимание на то, как Камалашила объясняет характеристику «незаблуждающееся» в ТСП:

<sup>31</sup> Считается, что эта характеристика впервые появляется у Асанги (IV в. н. э.), но после него Дхармакирти был первым, кто вернул ее в определение пратьяхши.

<sup>32</sup> См. перечисление перцептивных иллюзий у Дхармакирти в ПВин 1.4.: «Познание, которое свободно от мысленного конструирования (кальпана-аподха) [и] не содержащее иллюзий (вибхрама), возникающих из-за дефектов органов

**1311. «Незаблуждающееся» должно быть объяснено как «согласованное [с опытом]», а не как «имеющее форму объекта (аламбана) как она существует [в познании]».**

Характеристика «согласованное [с опытом]» подчеркивает прагматический характер данного критерия непосредственного восприятия, его связь с целесообразной деятельностью, гарантом достоверности которой он призван служить<sup>33</sup>. Что касается формулировки «имеющее форму объекта (аламбана) как она существует [в познании]», то она относится к принципу сарупья – соответствия формы познания форме объекта, который выдвигает школа саутрантика. Камалашила объясняет преимущество своей трактовки тем, что она позволяет охватить доктрины не только саутрантики, но и йогачары, которая в отличие от саутрантики не признает познавательной ценности внешнего объекта. Какие аргументы выдвигаются против тех, кто, подобно Дигнаге<sup>34</sup>, считают все иллюзии продуктом концептуальной интерпретации, и как на них отвечают наши авторы?

Аргумент: тот факт, что знание истинного положения вещей, а именно того, что луна одна, а раковина – белая, не прекращает иллюзии двух лун и желтой раковины, в то время как ментальная иллюзия змеи прекращается после того, как возникает достоверное познание веревки (ТСП 1313). Таким образом, достоверное познание устраняет только ментальные, а не перцептивные ошибки или иллюзии, поскольку последние не подлежат мыслительному контролю.

Контраргумент: представление о том, что иллюзорно, а что – достоверно, зависит от концепции. На человека, верящего в бога, никакие аргументы, опровергающие его существование, не окажут влияния. Никакие аргументы сторонников универсалий не убедят буддистов в том, что универсалии существуют (ТСП 1314–1319).

---

зрения, вызванных болезнью тимира, быстрым вращением [воспринимаемого объекта], передвижением [воспринимающего] на лодке, и т. п., есть чувственное восприятие» (перевод мой. – *В.Л.*).

<sup>33</sup> Этот текст перекликается с комментарием Дхармоторы к НБД 1.4. «Незаблуждающимся» называется то (знание), в котором нет противоречия форме реального предмета (васту), пригодной для целесообразного действия» (см. Лысенко, 2011: 141).

<sup>34</sup> Этим последователем Дигнаги, отстаивавшим достаточность его определения в полемике с Дхармакирти и его сторонниками, является Джинендрабуддхи (жил между VII и IX вв.), автор комментария на ПС Дигнаги: издание его текста – ПСТ Штайнкелльнер, Крассер, 2005.



Ответы на контраргументы:

1) между появлением иллюзии и моментом действия органов чувств не замечено вмешательство мысли;

2) даже когда мысль занята другим объектом, перцептивная иллюзия продолжается;

3) от концептуальных иллюзий, таких как «сущность», «универсалия», «бог» при желании можно избавиться волевым усилием, но невозможно перестать видеть двойную луну, даже когда знаешь, что это иллюзия (ТСП 1320–1322).

Некоторые буддийские авторы, не признающие существования перцептивных иллюзий, полагают, что раз восприятие желтой раковины не препятствует целесообразной деятельности, оно не является чувственной иллюзией, ведь независимо от того, какого цвета наша раковина – желтая или белая, с ней можно совершать целенаправленные действия, например, в нее подуть (мой пример. – *В.Л.*) (ТСП 1323).

В ответ на это возражение Шантаракшита и Камалашила делают важное уточнение, состоящее в том, что форма объекта не воспринимается помимо его цвета. Поэтому критерий согласованности с практикой сам по себе недостаточен, важно чтобы познавательный образ объекта в точности соответствовал самому объекту (здесь наши авторы рассуждают в духе саутрантики), в противном случае познание объекта в любой форме будет действительным. Но если обратиться к теории йогачары, согласно которой восприятие появляется не из внешнего объекта, а из мысленного отпечатка (биджа), созданного в прошлом познавательном опыте<sup>35</sup>, то становится понятным следующее объяснение Камалашилы: «Раковина, которая на самом деле белая, является причиной созревания отпечатков, способствующих познанию желтой раковины, то есть созревание того (отпечатков, приводящих к познанию желтой раковины), происходит под давлением этого (познания белой раковины). Согласованность же с этим (целесообразным действием) возникает в результате созревания отпечатков» (ТСП 1324–1328).

Если поставить вопрос, чью позицию – Дигнаги или Дхармакирти, – поддерживают наши авторы, и, прежде всего Камалашила, то ответ не столь самоочевиден, как может показаться,

<sup>35</sup> Об этом можно прочесть в небольшом сочинении Дигнаги «Аламбана-парикша» (далее АП см. перевод и исследование в Лысенко, 2008а: 138–145).

поскольку в пользу каждой позиции приводятся свои убедительные доводы. Когда Камалашила толкует «незаблуждающееся» как «согласованное [с опытом]», он тем самым подчиняет эпистемологический критерий прагматическому, что созвучно, прежде всего, позиции Дхармакирти.

Чувственное восприятие по самой своей природе весьма ненадежно, ведь его успех зависит от большого количества изменчивых объективных и субъективных факторов. Индийские философы упоминают среди них: освещенность объекта, расстояние до него (не слишком далекое и не слишком близкое), размер объекта (не слишком большой и не слишком маленький, как атом), цвет объекта, отсутствие дефектов чувственных органов и наличие внимания. И даже, когда все условия налицо, чувственное познание все равно может быть подвержено ошибкам, поэтому делать из него основу достоверного познания во многих отношениях рискованно.

Эти риски для статуса восприятия стали отдельным предметом обсуждения индийских философов. Найяики, например Ватсьяяна, отмечают неопределенный характер восприятия, порождающий сомнения и колебания и требующий своего «удостоверения»<sup>36</sup>. Буддисты же вдохновлялись идеалом непосредственного восприятия реальности в особых медитативных состояниях, когда она предстает как дискретный поток психофизических микрособытий (дхарм). Хотя они понимали, что реальность, фиксируемая в обычном чувственном опыте, совершенно иная – это отдельные делящиеся целостные объекты в разных модусах их существования (движения, покоя), провозгласить эту феноменологическую картинку, эту данность опыта, достоверной они никак не могли, поскольку считали искаженной в силу приверженности людей определенным стереотипам и категоризациям опыта. Поэтому они выделили в познавательном процессе особую довербальную и доконцептуальную фазу, названную ими «неконструирующей» (нирвикальпака), и отождествили с ней восприятие (пратьякша).

Чтобы показать, как функционирует познание с учетом его разделения на доконцептуальную и концептуализирующую фазы, требовалось построить собственную эпистемологию. Однако в буддизме построение науки о познании, или эпистемологическое

<sup>36</sup> См. ком. Ватсьяяны к НС 1.1.4. и полемику между найяиками и буддистами в Лысенко, 2011: 168–197.

начинание, мотивировалось не поисками познания истины ради нее самой, а прагматическими целями<sup>37</sup>. Первым это четко сформулировал Дхармакирти: **«Поскольку успеху [действия, предпринятого для достижения] всякой цели человека<sup>38</sup>, предшествует достоверное познание, постольку оно (достоверное познание) должно быть здесь разъяснено» (НБ1.1)**. Иными словами, понимание познания необходимо для объяснения успешности или неуспешности целесообразной деятельности человека.

В случае теории иллюзий акцент на прагматическом аспекте помогает выделить в отдельную категорию факты восприятия при неблагоприятных внешних условиях, например, при плохом освещении (когда в веревке видят змею) или в жару под палящим солнцем (мираж воды в пустыне), а также случаи восприятия при определенных дефектах органов чувств (желтая раковина, пучок волос перед глазами и т. п.). В принципе, все перечисленные виды восприятия можно трактовать как адекватные своим условиям, т. е. адекватные конкретным индивидуальным возможностям восприятия, имеющим определенные внешние и психосоматические ограничения. Эту категорию восприятий можно отличить как от категории познавательных ошибок, так и от категории достоверного познания. Такое разграничение соответствует демаршу и Дигнаги и Дхармакирти<sup>39</sup>.

В дискурсе оппонента (последователя и комментатора Дигнаги – Джинендрабуддхи) обращает на себя внимание акцент на том, что событие непосредственного восприятия партикулярно имело место, т. е. мое восприятие раковины, учитывая условия, в которых

<sup>37</sup> В случае буддизма исследователи говорят о прагматической теории истины.

<sup>38</sup> В индуизме цели человека (пуруша-артха) включают чувственное удовольствие (кама), выгоду (артха), долг (дхарма) и окончательное освобождение от сансары (мокша). В Индии философские сочинения обычно начинались с провозглашения того, что учение, которое в них будет излагаться, послужит высшему благу, или высшей цели – освобождению от страданий (мокше). Здесь же Дхармакирти говорит о человеческой деятельности в более широком аспекте, подразумевая прежде всего обыденную практику.

<sup>39</sup> В своем заключении к разделу ПЛП Камалашила отмечает: «Выражение «незаблуждающееся» необходимо добавить, чтобы избавить определение от ошибки слишком расширительного значения, когда [чувственное восприятие] пучка волос и т. п. у тех, кто обладает дефектным зрением, [считается] достоверным».

оно протекало и состояние моего зрения, есть именно такое, а не иное – это не иллюзия<sup>40</sup>. Судить о том, насколько оно валидно или ошибочно, можно лишь за его пределами, проверяя его на практике. Даже если у меня желтуха и вместо белой раковины я вижу желтую, концепция цвета не является составной частью непосредственного опыта, т. е. воспринимая желтую раковину, я, строго говоря, не знаю, какого она цвета. Важен сам факт восприятия какого-то объекта, или, в современных философских терминах, факт интенциональности познания. В этом отношении я согласна с трактовкой Козеру<sup>41</sup>.

Для Шантаракшиты и Камалашилы, как и для Дхармакирти, главным является критерий практики – целесообразной деятельности в отношении познаваемого предмета. Однако возникает вопрос: если считать, что только непосредственное восприятие схватывает реальность, а вербальное и концептуальное освоение предмета носит искусственный характер, то как объяснить ту огромную роль, которую буддисты приписывали последнему в достижении достоверного, проверенного на практике знания о предмете? Ведь, строго говоря, если мы никак не определяем для себя, с чем имеем дело в своем непосредственном восприятии, а просто переживаем что-то происходящее с нами, то разве это познавательное событие, разве мы узнаем что-то? Буддисты отвечают, что в

---

<sup>40</sup> К.Козеру (Козеру, 2012: 188) вслед за Г.Крассером (Крассер, 1991:1, 73–74), Т.Фунаямой (Фунаяма, 1999: 88) и Дж. Чу (Чу, 2004: 116–117) считает, что Камалашила в 1323 имеет в виду следующие аргументы Джинендрабуддхи в его комментарии к ПС I, 8ab: «В этом случае, посредством слова «сатаймира», чувственное познание, которое осуществляется при дефектах внутренних или внешних, даже будучи свободным от мысленного конструирования, не относится к категории непосредственного восприятия. Слово «сатаймира», происходящее от тимира – **темнота, лишь указывает на условия, которые присутствуют** в органах чувств, поскольку даже познание с помощью дефектных органов чувств можно квалифицировать как непосредственное восприятие. По этой причине спецификация «незаблуждающееся» не должна использоваться, поскольку установлено, что даже некоторые иллюзорные (познания) признаются принадлежащими непосредственному восприятию» (перевод сделан по санскр. тексту, приведенному Козеру).

<sup>41</sup> По предположению Козеру, Джинендрабуддхи говорит о том, что все наши восприятия, включая иллюзорные, являются восприятиями чего-то... «Я не могу ошибаться в характере моего познавательного опыта, даже если какая-то недостаточность мешает мне иметь оптимальное зрение» (Козеру, 2012: 189).

обыденном опыте все новое знание, которое мы получаем из восприятия партикулярий, становится нашим знанием, только если мы его вербализуем и концептуализуем и на этом основании осуществляем целесообразные действия. Однако они подчеркивают, что в самом источнике этой мыслительной конструкции все равно лежит непосредственное восприятие партикулярий, именно оно дает основной импульс и к познавательной активности, и к практической деятельности.

Сравнивая непосредственное восприятие партикулярий с западной теорией чувственных данных<sup>42</sup>, некоторые буддологи говорят о буддийском «эмпирическом фундаментализме» (вере в то, что только чувственное восприятие дает доступ к реальности – Дэн Арнольд<sup>43</sup>). Однако важно отметить, что в буддизме опыт переживания объекта не является единственным переживанием, составляющим событие восприятия. Как уже упоминалось, буддийские философы выделяют в этом событии еще один аспект – рефлексивный (свасамведана, самвитти).

### **Механизм познавательного процесса и свасамведана: феноменологический подход**

Об этом важнейшем аспекте речь пойдет чуть далее, а пока обратимся к переживанию объекта, которое мы лишь только упоминали, не останавливаясь на нем специально. Это переживание вызывается, как утверждают буддисты, начиная с Дхармакирти, самим объектом, именно объект запускает механизм познавательного процесса, является его триггером в современных терминах. Что же понимается под объектом? Вслед за Дигнагой буддийские эпистемологи считают объектом непосредственного восприятия лишь уникальные, конкретные явления, воспринимаемые индивидом в данное мгновение настоящего – свалакшаны. Мы переводим этот термин как «партикулярия». Свалакшанами, буквально «характеризующими сами себя», их называют чтобы подчеркнуть тот

<sup>42</sup> См. об этом статьи: Лысенко, 2011: 125–127; Лысенко, 2011а.

<sup>43</sup> См. Арнольд, 2005: 5. С ним спорят Кристиан Козеру в своей статье «Буддийский фундаментализм и феноменология восприятия» (Козеру, 2009) и Р.Джексон (Джексон, 2006).

факт, что непосредственное восприятие никогда не выходит за пределы того познавательного эпизода, который представляет собой отражение данного, конкретного объекта в моем индивидуальном переживании, в отличие от другой праманы – логического вывода, который имеет дело с теми аспектами объекта, которые являются общими для классов вещей и их отношений – саманья-лакшана. Связь свалакшаны-партикулярии с субъективным характером восприятия, с моей точки зрения, позволяет сблизить это понятие и современное понятие квалии. Уникальность свалакшаны состоит прежде всего в том, что это событие моего и только моего опыта, возникающее в моем индивидуальном потоке и обусловленное моими и только моими кармическими факторами. Нередуцируемая субъективность моего познавательного опыта, составляющая основное содержание понятия квалии, характерна и для свалакшаны.

Дхармакитри наделяет свалакшану способностью стимулировать целесообразное действие (артха-крия-каритва) и тем самым придает познавательному процессу каузальный характер: объект (внешний объект, как в вайбхашике, или образ, вызываемый внешним объектом, как в саутрантике, или, наконец, образ объекта, вызываемый отпечатками прошлого опыта, как в йогачаре) приводит в действие непосредственное восприятие, которое, выполнив свою функцию, в свою очередь, приводит в действие вербализацию и концептуализацию (порождая перцептивное суждение, например «это – синий горшок»), что в следующий момент запускает в действие логический вывод (реализующийся, например, в выражении: если это горшок, то из него можно пить), логический вывод побуждает целесообразное практическое действие – я беру горшок, набираю в него воду и пью. Таким образом, главным триггером познавательного процесса оказывается обнаружение объекта, способного послужить реализации какой-то практической цели (в моем примере – поиск сосуда для воды чтобы утолить жажду). Именно этот концепт и открывает возможность сопоставления буддийской теории познания с гуссерлевской феноменологией (ср. его *Selbserfahrung*)<sup>44</sup>. По словам Козеру, «Утверждая, что самоосознавание – это единственное подлинно случающееся (*occurring*) основание познания, Дигнага (и следующие ему Дхармакирти и Шантаракшита) выдвигают на первый

<sup>44</sup> Что прекрасно делает Козеру и в своей статье (Козеру, 2009) и в своей книге (Козеру, 2012: 192–234).

план не что иное, как феноменологический отчет о познании» (Козеру 2012: 237). Хотя такая трактовка представляется мне более обоснованной, чем идеалистическая концепция Дэна Арнольда, согласно которой свасамвитти функционирует аналогично единству апперцепций Канта (Арнольд 2005б: 77–111), она, как будет ясно из дальнейшего, не охватывает все случаи употребления понятия свасамвитти/свасамведаны.

После чувственного постижения объекта наступает черед ментального (манаса пратъякша), которое, по Дигнаге, тоже является непосредственным, свободным от примысливания. Не только объект как таковой дается нам в акте непосредственного восприятия, мы также отдаем себе отчет в том, что воспринимаем этот объект, и этот наш «отчет» является не словесной констатацией, а также непосредственным доконцептуальным и внеконцептуальным переживанием. Кроме ментального восприятия объекта, как утверждает Дигнага, мы так же непосредственно постигаем само восприятие как таковое<sup>45</sup>. Это и есть свасамвитти/свасамведана<sup>46</sup>. Дигнага

---

<sup>45</sup> Некоторые параллели из истории европейской философии. Декарт писал: «Что касается моего утверждения, что в нашем уме, поскольку он – вещь мыслящая, не может оставаться ничего не осознанного, то оно представляется мне само собой разумеющимся, ибо в уме, рассматриваемом таким образом, не может быть ничего, что не было бы мыслью или чем-то зависящим от мысли; в противном случае оно не имело бы никакого отношения к уму – вещи мыслящей; и у нас не может быть ни одной мысли, которую мы бы не осознали в тот самый момент, как она у нас появляется. А посему я не сомневаюсь в том, что ум, с того самого мгновения, как он внедряется в тело младенца, начинает мыслить и одновременно осознавать свои мысли, хотя позднее об этом не вспоминает, поскольку такого рода мысли не удерживаются в его памяти» (Декарт, 1994: 192). Локк: «Я думаю, личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах, только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления, ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает. Когда мы видим, слышим, обоняем, пробуем, осязаем, обдумываем или хотим что-нибудь, мы знаем, что мы это делаем» (Локк, 1985: 387); «...запечатление чего-либо в душе без осознания его кажется мне малоопытным» (Локк, 1985: 97). Обратим внимание на то, что Дигнага жил в V–VI в.!

<sup>46</sup> Ученые спорят о том, выделил ли Дигнага свасамведану в отдельный, четвертый вид непосредственного постижения, наряду с чувственным, ментальным и йогическим, или же считал разновидностью ментального (манаса пратъякша). Первой точки зрения придерживаются Уэйман, 1977–1978, 1991, и Яо, 2004, 2005, второй – Франко, 1993, 2005, ПС Хаттори, 1968, Нагатоми, 1980.

предлагает следующую схему: за непосредственным чувственным восприятием объекта следует ментальное (манаса-пратьякша), которое имеет два аспекта: постижение чувственного познания объекта и постижение самого постижения.

Вот как он это формулирует в автокомментарии (ПСВ 11ab): «То познание, которое направлено на объект, например цвет и т. п., имеет только образ объекта. Познание же [этого] познания объекта имеет образ познания, соответствующего объекту, а также образ самого себя» (здесь и далее перевод дан по: Лысенко, 2011: 127). Дигнага приводит два аргумента. Первый: «В противном случае, если познание объекта имело бы лишь форму объекта или форму самого себя, то познание познания невозможно было бы отличить от познания объекта» (Там же).

Это аргумент «от противного»: Дигнага исходит из того, что мы интуитивно различаем познание объектов и познание мыслей, что этот опыт не подлежит сомнению, поэтому отрицание его приведет к абсурду неразличимости этих форм опыта.

Второй аргумент Дигнаги: «[Если познание имело бы либо форму объекта, либо форму самого себя], то в последующем познании не было бы образа объекта, познанного ранее. В силу отсутствия объекта того [предшествующего познания в последующем познании]» (Там же). Это опять-таки аргумент «от противного»: обе альтернативы (существует лишь восприятие формы объекта, или существует лишь восприятие восприятия) несостоятельны, поскольку образ объекта, будучи воспринятым здесь и сейчас, не сохранится в памяти. Отсюда и третий аргумент в автокомментарии к ПС 11c, который поясняет второй: «Спустя некоторое время после переживания [познания некоторого объекта] возникает припоминание [этого] знания так же, как и [этого] объекта» (Лысенко, 2011: 128). Иными словами, поскольку мы можем припомнить не только сам объект, но и наше восприятие его, тот факт, что можно припомнить прежнее познание доказывает, что любой акт познания сопровождается самоосознаванием самого акта познания, иначе ничего нельзя было бы вспомнить<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> См. также аналогичный аргумент Дхармакирти ПВ III. 426. Интересно и обоснование Дхармакирти в ПВин 1.54: «Если сам акт восприятия непосредственно не постигается, то восприятие объектов невозможно удостоверить» (перевод мой. – В.Л.).



Отметим, что в ПСВ 11ab Дигнага формулирует свою позицию в споре сакаравадинов и ниракаравадинов – тех, кто признает, и тех, кто отрицает тезис о том, что у познания есть своя собственная форма (акара), отличная от формы объекта. Он говорит и о форме объекта, и о форме его познания, и об их соответствии друг другу (конгруэнтности) в акте достоверного познания (принцип сарупья)<sup>48</sup>. Однако эта позиция отвечает идеям школы саутрантика, которые Дигнага разделяет лишь для объяснения обыденного опыта. Когда же он представляет самосознание в форме познающего субъекта (грахака-акара), а сознание объекта – в форме познаваемого предмета (грахья-акара), то поскольку обе формы присущи сознанию, то речь идет о позиции йогачары. Можно согласиться с Биргит Келльнер в том, что связь этих двух форм самоосознания – восприятия объекта и восприятия восприятия объекта, которые она обозначает как, соответственно, «экстерналистскую» (внешний объект играет роль в познавательном процессе, поскольку познание имеет дело с порожденным им образом) и «интерналистскую»<sup>49</sup>, – отражает сложные отношения между саутрантикой и йогачарой (Келльнер, 2010: 205).

Отметим также «феноменологический» характер языка Дигнаги. Он говорит об образах (абхаса) объекта, восприятия объекта и восприятия восприятия. Слово абхаса буквально означает видимость, манифестацию в смысле явленности, данности нашему сознанию. Речь идет именно о феноменах – явленностях, которые сознание в себе обнаруживает как некую данность, но при этом не подвергает вербальной рефлексии. Однако среди индологов вопрос о феноменологическом характере понимания Дигнагой этих двух форм остается открытым. Интерпретация природы свасамведаны в последние годы стала предметом острых дискуссий между буддологами<sup>50</sup>. Предлагаются такие переводы как «интроспекция», «рефлексия», «рефлексивность», или более нейтральный «self-awareness»

<sup>48</sup> См. статью Лысенко «Акара» и «Сакаравада-ниракаравада» в БФЭ 2011.

<sup>49</sup> Тем самым исследовательница избегает традиционные этикетки «репрезентативизм» и «идеализм», чтобы не привносить в этот спор не имеющие к нему отношения проблемы.

<sup>50</sup> Этому понятию был посвящен специальный выпуск авторитетнейшего международного журнала JIP (Vol. 38, 3. 2010), авторами которого выступили Дэн Арнольд, Биргит Келльнер, Хисаюсу Кобаяши, Таикен Киюма, Синья Мори-яма, Джон Тэйбер и Алекс Уотсон. Разные интерпретации природы свасамведаны обсуждаются в (Козеру, 2011: гл. 8).

(к сожалению, в русском языке нет прямого эквивалента последнего термина, приходится прибегать к таким неуклюжим выражениям как «самоотчет», «самоосознание»). Однако отмечается, что все эти слова таят ловушки ассоциаций, которые вводят дополнительный смысл, не предусмотренный в исходном термине. Рефлексия, интроспекция, самонаблюдение ассоциируются с интенциональностью, поскольку предполагают какой-то предмет, на который они направлены, вместе с тем, эти формы познавательного опыта представляют отдельный от познания предмета познавательный акт или эпизод познавательного процесса, что сближается, скорее, с позицией сторонников ньяи, которые считали, что один акт познания познается другим актом познания более высокого порядка. Дигнага же видит в таком подходе опасность регресса в бесконечность. Сам он говорит о двух аспектах некоего единого познавательного события. Это подчеркивается самой «феноменологической» терминологией, которую я упомянула: две абхасы – это видимость, которая, создана самим сознанием, единым по своей природе. «Само-осознание (self-awareness) ни рефлексивно (последующий акт рефлексии направлен на предшествующее ментальное состояние), ни интроспективно (взгляд «внутри» на собственное ментальное состояние, – справедливо утверждает Биргит Келльнер вслед за Джорджем Дрейфюсом – Дрейфюс, 2007: 102), – поскольку оба эти подхода предполагают постулирование отдельного ментального состояния более высокого порядка<sup>51</sup>. Однако, если Дигнага стремится установить самоосознание как внутреннюю черту всех ментальных состояний и тем самым как часть их природы, в этом случае проблематичен его аргумент, апеллирующий к памяти, поскольку, строго говоря, он обосновывает самоосознаемость только тех познавательных событий, которые могут припоминаться» (Келльнер, 2010: 215). Согласно Джорджу Дрейфюсу (там же), свасамведана это non-thetic awareness of mental states (нететическое осознание ментальных состояний)<sup>52</sup>. Иными словами, свасамведана ничего

<sup>51</sup> По словам Биргит Келльнер, самоосознание (self-awareness) это то, что случается вместе с познанием объекта» (Келльнер, 2010: 215). То есть это происходит внутри одного когнитивного эпизода.

<sup>52</sup> В феноменологии под тетическими актами познания понимается конституирование предданности окружающего мира, т. е. мир рассматривается в качестве существующего еще до того, как утверждается существование отдельных предметов.

не конструирует. Феноменолог Дэн Захави находит аналог нететическому осознанию в понятии до-рефлексивного *cogito* Сартра<sup>53</sup>. Споры буддологов отражают сложность этого понятия и отсутствие строгости в его трактовках в самой буддийской литературе.

Не вдаваясь далее в детали этой чрезвычайно разветвленной дискуссионной темы, ограничимся тем, что важно для понимания полемики в ТСП (1329–1342). Свасамведана как самоосознание есть форма непосредственного восприятия, которая не зависит от органов чувств, свободна от мысленного конструирования и поэтому дает прямой доступ к разным внутренним состояниям (гнева, радости, страдания и т. п.), которые в абхидхармических классификациях относятся к «психическим явлениям, сопровождающим сознание» (читта-чайтта), а также охватывает и процессы мысленного конструирования.

Обратим внимание на то, что в качестве доказательств функционирования самоосознания Шантаракшита и Камалашила приводят удовольствие и страдание. Почему? По нескольким причинам, которые они сами и обосновывают. Во-первых, удовольствие, страдание и т. п. являются такими событиями познания, которые освещают/познают/раскрывают только сами себя, а не что-то иное (свои объекты). Во-вторых, они, тем не менее, неизменно сопровождают ментальное осознание чувственного восприятия объектов<sup>54</sup>. В-третьих, их появление в нашем сознании совпадает с их переживанием. Иными словами, переживая удовольствие, страдание или другое состояние, мы тем самым осознаем их как удовольствие, страдание и т. п. В-четвертых, именно это самоосознающее переживание составляет основу субъективности, отличающую наш собственный поток сознания от потоков других людей. Эти положения Шантаракшита и Камалашила обосновывают в своей полемике с вайшешикой и другими реалистическими школами (ТСП 1329–1342).

<sup>53</sup> Сартр пишет: «Не рефлексия открывает сознание как отраженное в себе, а, напротив, именно нерелексивное сознание делает возможным рефлексию: имеется некое до-рефлексивное *cogito*, которое является условием картезианского *cogito*» (Цит. по: Захави, 2011: 56).

<sup>54</sup> Относительно происхождения этих чайтта между Дигнагой и Дхармакирти существует расхождение, по крайней мере, в глазах Праджнякарагупты, комментатора ПСВ Дигнаги. Он отмечает, что Дигнага считал их ментальными, тогда как Дхармакирти – чувственными (подробнее в Кабаяши, 2010: 238–239).

Рассмотрим некоторые аргументы той и другой сторон (в моей реконструкции):

Вайшешик: Удовольствие и т. п. не могут познавать<sup>55</sup>, это дело атмана, а поскольку удовольствие, страдание и т. п. – тоже качества атмана, то они должны отличаться от познания, поэтому, согласно нашей доктрине, они являются объектом познания, которое осуществляет атман с помощью манаса. Познание протекает следующим образом: органы чувств воспринимают объект, вслед за этим манас воспринимает удовольствие и страдание, вызванные этим объектом. Иными словами, у нас два разных познавательных акта, которые осуществляются разными познавательными инструментами – индриями (чувственными способностями, направленными на внешний объект) и манасом (ментальной способностью, направленной на внутренний объект).

Буддист: Но мы наблюдаем, что удовольствие и т. п. переживаются одновременно с восприятием объекта, а не после него. Ваша доктрина не позволяет объяснить этот очевидный факт, поскольку Вы не можете ответить на вопрос: каким актом познания воспринимаются удовольствие и т. п.? Ведь с Вашей точки зрения, этот акт познания не может осуществляться чувствами, а только манасом, однако, согласно Вам, в момент восприятия объектов манас не функционирует, он включается после чувственного восприятия. Кроме того, согласно Вашей логике, чтобы манас мог воспринять удовольствие и т. п., они должны уже появиться, т. е. они должны предшествовать манасу, вы же не признаете их одновременного появления!

Вайшешик: Да, мы отрицаем их одновременное появление, но не отрицаем их одновременное пребывание.

Буддист: Если нет одновременного появления, то не будет и одновременного пребывания, в силу мгновенности всех явлений!

Вайшешик: Восприятие одновременности является иллюзией, вызванной быстрым следованием познавательных актов друг за другом.

Буддист: Это уже было опровергнуто в дискуссии о природе иллюзии (бхранта). Если признать, что удовольствие и т. п. переживаются не в момент осознания восприятия объекта, а позже, то, с нашей точки зрения, они будут объектами припоминания. В этом случае их манифестация в сознании не может быть яркой, а она, как известно, яркая.

Если же Вы предположите, что иллюзия одновременности познания объекта и удовольствия и т. п. имеет форму приятного и неприятного, то тем самым Вы признаете наш тезис, что удовольствие и т. п. указывают только на самих себя.

---

<sup>55</sup> Об этом говорит и найяик Шанкарасвамин, мнение которого излагается в ТСП 1339 и опровергается в ТСП 1340.

Когда Вы утверждаете, что манас воспринимает удовольствие и т. п. как объекты, то это влечет за собой нежелательные логические последствия. Во-первых, получится, что они воспринимаются отдельно от воспринимаемых вещей, которые их вызывают, но воспринимаются как вещи, например, удовольствие от синего цвета воспринимается как синее. Во-вторых, они не будут переживаться как приятное или неприятное.

Вайшешик: Если они отличны от познания, то ошибочным будет их приятность или неприятность, а не сами удовольствие и страдание.

Буддист: Как раз наоборот, ведь приятное и неприятное – это только форма существования удовольствия и страдания.

Если же переживание удовольствия и т. п. свести к познанию их объектов, то это повлечет за собой абсурдное предположение, состоящее в том, что йоги, воспринимающие страдания других людей, испытывают совершенно те же ощущения, что и те люди. Тем самым не будет различия между собственным потоком существования и потоком существования других людей ни при восприятии, ни даже при логическом выводе присутствия этих состояний у других людей по определенным признакам.

Мы видим, что у буддистов понятие самоосознавания становится главным маркером субъективности перцептивного опыта. Однако главный тезис, который в этой секвенции отстаивают наши буддийские авторы, это когнитивная природа удовольствия, страдания и т. п. Споря с найяиком Шанкарасвамином, который, ссылаясь на узус, утверждает, что удовольствие и т. п., никогда не обозначаются как познание и, поэтому познанием не являются (ТС 1339), они подчеркивают, что связь этих состояний с познанием опирается не на лингвистическое соглашение (самая), которое совершенно произвольно, а на природу вещей (ТС 1340). И последним аргументом в свою пользу служит сравнение свасамведаны со светом сознания, который проявляет сам себя. Таким образом Шантаракшита и Камалашила самоосознавание представляется сущностью сознания.

Более подробно необходимость самоосознавания обсуждает Шантаракшитой в ТС 2020–2021 (издание Дварикада Шастри). Там он приходит к выводу, что свасамведана как сознание познается само по себе и не нуждается для собственного познания в других вещах. Оно не является для себя объектом, – иначе последовал бы регресс в бесконечность (оно должно стать объектом для другого акта сознания и т. п.) или же ошибка, состоящая в том, что действие не может быть направлено на самое себя («огонь сам себя

не жжет»)<sup>56</sup>. В другом тексте Камалашила отмечает, что самосознание не может считаться чем-то вроде познающего субъекта: «Под самоосознанием не подразумевается природа познающего (субъекта). Что же тогда (подразумевается)? Способ действия, внутренне присущий природе света, подобно отблескам света на небесной тверди»<sup>57</sup>.

### Инструмент и результат достоверного познания

Вопрос о статусе самоосознания (свасамведана) по-своему преломляется в рассмотрении таких категорий описания познавательного процесса как инструмент (прамана) и результат (пхала). Дискуссия о соотношении результата и инструмента познания как цели и средства познавательной деятельности развернулась среди индийских философов как буддистов, так и небуддистов (вайшешиков, найяиков, мимансаков) и касалась она, прежде всего, восприятия (пратьякша)<sup>58</sup>. Эта тема составила важную часть общеиндийской теории праман (инструментов достоверного познания), которую можно с полным основанием назвать индийской эпистемологией<sup>59</sup>. Большую роль в ней сыграла грамматическая теория карак – факторов действия. Во вступлении к Разделу I НС, а также в ком. НБ к I.1.4; П. 1.16 комментатор Ватсьяна уподобляет прамею (объект познания) – караке «объект» (карман), праману – караке «инструмент» (карана), праматри – караке «агент» (картри), прамити – самому действию (крия) или его результату<sup>60</sup>. На первый план в дискуссии выдвигается понятие праманы (ин-

<sup>56</sup> Взгляды Шантаракшиты на свасамведану исследованы Полом Уильямсом (Уильямс, 1998 глава 2). Вильямс считает, что противопоставление самоосознания бессознательному состоянию (джада) впервые было введено Шантаракшитой, хотя, возможно, на него оказал влияние Дхармакирти (ПВин 1: 38 cd) (Уильямс, 1998: 25). См. также Итиго, 1989, Матилал, 1986.

<sup>57</sup> Наш перевод санскр. текста, приведенного Уильямсом, 1998: 29, примеч. 14.

<sup>58</sup> Подробнее об этой дискуссии можно посмотреть: Бандхьопадхья, 1979, Данн, 2004, гл. I.1 и особенно с. 268 и далее; о позиции вайшешики Лысенко 2005: 252, 260–262, о позиции мимансы – Тэйбер, 2005: 19,70.

<sup>59</sup> О теории праман см. статью Лысенко «Праманавада» в ФБЭ 2011: 541–545.

<sup>60</sup> Ватсьяна говорит о взаимозаменяемости понятий *прамана* и *прамея* в отношении вещей, которые в практической жизни играют роли объекта и инструмента, например, золото есть объект познания, а прибор для его взве-

струмента). Инструмент является самым действенным способом в обретении достоверного знания, поскольку именно характер инструмента и определяет характер действия как топор, а не агент и не дерево, определяют действие рубки (например, см. НВГТ к НБ к НС II. 1.16–20).

Из этого «куста» понятий для буддистов важнее всего «инструмент» (прамана) и «результат» (пхала вместо прамити). Дигнага был первым буддийским философом, кто вступил в полемику с теми брахманистскими авторами, которые считают их «разными вещами» (артха-антара). Он показал, что мнение об инструменте-результате как о разных вещах связано с признанием существования внешнего объекта, которое йогачара отрицает. В ПСВ 1.8cd-10 Дигнага утверждает, что инструмент познания (прамана) и результат (пхала) не являются разными вещами, как полагают «аутсайдеры» (бахьяка – имеются в виду брахманистские философы) (перевод этой секвенции см. Лысенко 2011: 124–127). Это значит, что в действительности познавательное событие едино, но мы объясняем его с помощью разных категорий. Например, хотя постижение объекта является результатом, однако, чтобы подчеркнуть его активную познавательную роль – познавательную функцию (вьяпара), его метафорически называют «инструментом». В действительности же, постижение объекта, по Дигнаге, лишено функции, или активности. (ПСВ 1.8cd перевод этого отрывка см. Лысенко 2011: 124).

В ПС 1.9а Дигнага провозглашает результатом познания самоосознание. По его мнению, познание дается нам в двух видах: как манифестация/проявление объекта (вишая-абхаса) и как манифестация/проявление самого себя (сва-абхаса), т. е. как самообнаружение познания. Самоосознание (свасамведана) этих двух аспектов («объективного» и «субъективного») и есть, согласно Дигнаге, результат (пхала) познавательного процесса.

Это положение Дигнаги разные ученые понимают по-разному. Ключевым термином, который вызывает наибольшие споры, является здесь свасамведана. Пол Уильямс выделяет две основные его трактовки:

---

шивания – инструмент познания его веса, но когда точность работы прибора проверяется с помощью золота, то золото становится инструментом, а прибор – объектом (НС, НБ Шохин II 1.16).

1) «феноменологическую»: субъективный аспект сознания (грахака-акара) осознает объективный аспект (грахья-акара). Если объект познания признан существующим только в самом сознании, а не вне него, то в этом случае происходит осознание сознанием самого себя. Согласно этой точке зрения, самоосознание по своей природе интенционально, всегда направлено на объект, признается ли последний внешним по отношению к сознанию, как в реалистических школах (современные индологи предпочитают термин «экстерналистских»), или внутренним – как в «идеалистических» («интерналистских»). Такую концепцию свасамведаны Уильямс приписывает Дигнаге.

2) нефеноменологическая: свасамведана – это чистый свет (*luminosity*), способность освещать, которая отличает сознание от неодушевленной природы. Уильямс называет это рефлексивным самоосознанием (*reflexive awareness*) и связывает с попыткой пресечь возможность регресса в бесконечность (*анавастха*), поскольку любое допущение двойственности, субъект-объектной структуры познания чревато таким парадоксом: если субъект освещает объект, то для освещения самого субъекта придется снова воспроизвести двойственную структуру: субъект станет объектом, а для его освещения понадобится другой субъект (Уильямс, 1998: 4–5).

Трактовку свасамведаны, отличную от той, согласно которой «субъективный аспект» (грахака-акара) осознает объективный аспект (грахья-акара), Уильямс находит у Шантаракшиты. Поскольку этот вопрос затрагивает важнейший момент понимания буддийскими авторами природы сознания, приведем ход мысли Пола Уильямса дословно:

«Зрительное восприятие (чакшур-виджняна. – *В.Л.*) синего цвета принимает аспект (акара. – *В.Л.*) синего. Тем самым зрительное восприятие синего предмета принимает аспект объекта (грахья-акара). Его можно назвать «видением синего», но если это видение синего, то очевидно, что его объект – это именно синее, а не осознание «видения синего» – ментальный акт, объектом которого было бы не синее, а видение синего<sup>61</sup>. Т. е. это не зрительное восприятие того, что некто видит синее, это не знание того, что субъект знает. Осознание синего есть «видение синего», тогда как сознание видения синего есть видение (видения) синего, т. е. зрительное восприятие того, что некто видит синее. Если это видение си-

<sup>61</sup> Это переложение аргументов Дигнаги из ПСВ к.11ab. (перевод см. в Лысенко, 2011: 127).



него, а не осознание видения синего, то можно оспорить представление о том, что видение синего вообще имеет место. По словам Шантаракшиты, если некто не знает, что он знает, то само знание не осознается. Если сознание не осознается, то оно не может знать объекта (2020–2021)» (Уильямс, 1998: 6).

Далее Уильямс разъясняет, почему дигнаговская трактовка само-осознания (свасамведана) является дуалистической:

«Чтобы знание того, что некто что-то знает, имело место и утвердилось ради возможности совершения самого акта восприятия, нужно чтобы зрительное восприятие, имеющее аспект синего цвета, стало объектом осознания того, что это зрительное восприятие, имеющее аспект синего. Это второе осознание является результатом отдельного субъективного аспекта (грахака-акара), который сопровождает и переживает зрительное восприятие, имеющее аспект синего цвета. Таким образом, оно выступает как осознание, которое нацелено на объект, хотя этот объект является одновременным актом осознания в том же самом внутреннем потоке индивида» (Уильямс, 1998: 6).

Уильямс считает эту форму самоосознания дуалистической, поскольку субъективный и объективный аспекты не переживаются как идентичные, даже если они происходят одновременно (там же). По его мнению, интенциональное самоосознание чтобы иметь место нуждается в рефлексивном (ТС 2000 см. Уильямс, 1998: 26 и далее).

Биргит Келльнер, в отличие от Пола Уильямса, сомневается в том, что даже Дигнага понимает свасамведану феноменологически как интенциональный акт сознания. Она полагает, что Дигнага в ПС 1.9а, объявляя свасамведану результатом, вообще не касается вопроса интенциональности, а скорее, «меняет перспективу», т. е. переключается на более широкий горизонт рассмотрения, включающий разные позиции: «Самоосознание является результатом, поскольку, давая доступ к тому, как объекты достоверного познания явлены в субъективном ракурсе, оно позволяет создать более полную концепцию результата, применимую не только к интенциональным объектам, но и к ментальным явлениям, сопровождающим сознание (читта-чайтта, например, удовольствию и т. п. – *В.Л.*), применимую независимо от того, какая точка зрения защищается – интерналистская или экстерналистская. Это можно представить как попытку со стороны Дигнаги дать объяснение результата, который совместим и с саутрантикой и с йогачарой» (Келльнер, 2010: 226). Иными сло-

вами, для Келльнер Дигнага рассматривает свасамведану практически так же, как и Шантаракшита, т. е. в перспективе доказательства присутствия сознания как такового. Келльнер напоминает, что доказательство существования свасамведаны у Дигнаги связано не с интенциональностью, а с феноменом памяти, поскольку именно наличием самоосознания как обязательной составляющей любого познавательного акта буддийский мыслитель объясняет возможность припоминания прошлого опыта<sup>62</sup>.

С этим можно согласиться. Действительно, Дигнага отмечает тот факт, что объект дан нам не только вместе с его осознанием, т. е. с осознанием объекта (интенциональный аспект), но и вместе с внутренним переживанием самого акта осознания. Именно поэтому самоосознание является общим знаменателем, подводящим черту под всеми аспектами познавательного события. Единственные объекты, которые нам доступны – это объекты, открываемые через наше сознание. Не важно, существуют ли они вне нас или внутри, мы имеем с ними дело только в том виде, в котором они предстают перед нами благодаря нашим познавательным инструментам. Дигнага говорит: «Какая форма объекта появляется в познании, например белая, небелая и т. п., именно в такой форме этот объект и познается» (цит. по: Лысенко, 2011: 126). Эта позиция не обязательно предполагает отрицание существования внешнего объекта. А для рефлексивного самоосознания, по Уильямсу, вопрос о существовании или несуществовании внешних объектов вообще нерелевантен.

Именно на этом, как мне представляется, и основан принцип единства результата и инструмента познания, провозглашаемый Дигнагой.

Теперь обратимся к фрагменту ПЛП, где обсуждается проблема инструмента-результата.

**1343. Когда инструментом является принятие познанием формы объекта (сарупья), то результатом [применения] инструмента достоверного познания (прамана) считается достижение (адхигама) объекта, или [если результат] – самоосознание, то [инструмент] – обладание способностью (йогьята).**

<sup>62</sup> ПСВ к.11d. [поскольку припоминание не бывает] о том, что не пережито. Неверно, что припоминается объект, чье познание не было пережито в опыте, например, припоминание синего [не будет иметь места без существования прошлого познания синего] (Лысенко, 2011: 128).

Здесь фактически воспроизводятся две опции в отношении результата-инструмента, предлагаемые Дигнагой в ПСВ 8cd 9a:

1) позиция саутрантики, согласно которой результат – это достижение объекта, инструмент – принятие познанием формы объекта (сарупья);

2) позиция йогачары, интерпретирующая результат как самосознание, которое не отличается от инструмента. В данном тексте Шантаракшита и Камалашила говорят о способности к самосознанию как выражении природы сознания (ср. рефлексивное самосознание). В этом они опираются на Дхармакирти (ПВ 2.366).

Обозначив две позиции буддийских школ, наши авторы переходят к критике теорий брахманистских «аутсайдеров», согласно которой инструмент и результат различаются. Первым объектом критики становится позиция мимансака Кумарилы Бхатты (см. ТСП 1344). Ответ состоит в следующем:

**1345. Цель и средство не установлены посредством разграничения (вьявастха) [их] субстратов, ведь когда познание лишено формы (нир-акара), такое положение вещей невозможно.**

Согласно саутрантике, функция непосредственного восприятия состоит в принятии познанием формы объекта, когда в сознании появляется ментальная копия объекта, точно соответствующая внешнему предмету. Если, как сторонники йогачары, полагать, что для объяснения процесса познания существование внешнего объекта нерелевантно, поскольку он все равно недоступен нам в своем своебытии (свалакшана в теории саутрантиков – ср. с «вещью-в-себе» Канта), соответствие формы (сарупья) может касаться отпечатка в сознании (васана) и порожденного им ментального образа (абхаса)<sup>63</sup>. Дигнага и Дхармакирти считали, что у познания есть своя собственная форма, отличная от формы объекта, поэтому их называют са-акаравадинами (сторонниками наличия у познания собственной формы или аспекта). Шантаракшита и Камалашила, напротив, полагали, что познание не имеет собственной формы – акары, ибо акара – иллюзорна, пуста<sup>64</sup>. Поэтому их считают ниракаравадинами (сторонниками отсутствия у познания формы).

<sup>63</sup> Механизм порождения образа объекта из чувственных потенций (шакти), оставленных в сознании прошлым опытом, описан Дигнагой в «Аламбанапарикше» (перевод и исследование см. в Лысенко, 2008: 138–145).

<sup>64</sup> См. статью Лысенко «Сакаравада-ниракаравада» в ФБЭ 2011.

В пику Кумариле Бхатте, для которого основанием различения результата и инструмента является отношение производимого и производящего (утпадья-утпадака), буддистские авторы отвергают все факторы действия (караки, в данном случае караку инструмента, т. е. производящего, и караку результата, т. е. производимого) как искусственные конструкции, поскольку, с их точки зрения, дхармы (здесь познавательные события) лишены собственной формы и, стало быть, какой-либо функции (нирвьепара). Для них категории «производимого и производящего» ничем принципиально не отличаются от других искусственных категорий мыслительного процесса, например, различаемого и различающего (вьавастхапья-вьавастхапака), которые являются лишь удобными средствами анализа практической деятельности. Используя пример Кумарилы с топором, они показывают, что фактически топор отождествляется с действием рубки (ТСП 1347), поэтому при их реальном тождестве ради практических целей отношения между результатом и инструментом могут быть описаны самыми разными способами, которые отвечают конкретной ситуации (буддийский принцип упая каушалья – «искусных средств»). По уточнению Камалашилы, перво-наперво следует ввести разграничение цели (садхья) и средства (садхана). Оно позволит учесть представление о соответствии формы познания форме объекта, важное для понимания эффективности практической деятельности (ТСП 1348). Тем самым Камалашила признает, что в анализе практической деятельности более уместны эпистемологические категории саутрантики, такие как сарупья, которая считается в этой школе инструментом достоверного познания (прамана).

Следующий аргумент Кумарилы Бхатты можно представить так: если удостоверение объекта в каком-то качестве, то есть некое утвердительное суждение, например, «это – корова», считать результатом познания, то инструментом будет все, что к этому ведет, например, контакт органов чувств и объектов. Если же считать такое познание инструментом, то результатом будет все, что последует за ним. Скорее всего, это относится к реакции на объект: желание овладеть им, отбросить его или же безразличие (ТСП 1349)<sup>65</sup>. Кума-

<sup>65</sup> См. аргумент Шридхары в его комментарии к фрагменту из текста Прашастапады, посвященного результату (прамити) познания: *«Прамити – постижение благого, неблагого и нейтрального. Постигение благого – это по-*

рила считает, что самоосознание не может играть роль результата (это выпад против Дигнаги), поскольку одно и то же познание не может иметь две функции: если оно познало объект, оно уже не может познать самоё себя, поскольку это потребует другого акта познания (теория паратах праманья – удостоверение истинности одного познания требует вмешательства другого познания); вместе с тем, если инструмент достоверного познания принимает форму объекта (выпадение против концепции сварупы, изложенной Дигнагой ПС 1.9 cd), а самосознание – результата, то у них будут разные предметы: у праманы – это будет объект, например, синий цвет, а у пхалы – сознание, познающее синий цвет, что, с точки зрения Кумарилы, нарушает принцип тождества праманы и пхалы – инструмента и результата достоверного познания, который отстаивает Дигнага (ТСП 1350)<sup>66</sup>. Мы видим, как мимансак, в соответствии с практикой индийского диспута, пытается опровергнуть аргумент оппонента, опираясь на положения не своей, а его доктрины. Тем самым, он хочет показать, что буддийский автор нарушает собственную логику и противоречит сам себе, что считалось недопустимым для профессионального индийского философа.

Опровергая критику Кумарилы в отношении принципа самоосознания, Шантаракшита и Камалашила прибегают к аргументу, который впервые был приведен Дхармакирти. Он состоит в том, что, отрицая самосознание, которое, как подчеркивают эти авторы, тождественно природе сознания, мы отрицаем то, что отличает одушевленный мир от неодушевленного (джада). Аргумент

---

знание того, что должно быть достигнуто; постижение **неблагого** – познание того, чего следует избегать; постижение **нейтрального** – познание того, чего не следует ни достигать, ни избегать. Когда форма объекта должным образом познана, припоминается помощь или, напротив, помеха, которую он оказывал нам в прошлом. Тогда возникает определенное познание в отношении того, был ли он для нас источником удовольствия или страдания. В этом случае появляется представление о необходимости его обрести или избегать. Это представление является результатом постижения собственной формы объекта. Припоминание удовольствия или страдания является при этом только сопутствующим фактором. Некоторые считают, что познание вещи как источника удовольствия равносильно познанию ее благой природы, а также равносильно познанию ее как объекта, который следует получить. Подобным образом познание вещи как источника страдания тождественно познанию ее неблагоприятной природы, а также познанию ее как объекта, которого следует избегать» (Лысенко, 2005: 262).

<sup>66</sup> Подробнее об аргументах Кумарилы см.: Тэйбер, 2005: 80–81.

Кумарилы о разных предметах для инструмента и для результата опровергается ссылкой на то, что с точки зрения йогачары предмет как инструмента, так и результата один и тот же – это сознание.

В завершении этой главы доказываемся несостоятельность логической формы аргумента найяика Шанкарасвамина (ТСП 1252–1354) а также опровергается возражение анонимного оппонента (ТСП 1355–1356). Это подробно разобрано в тексте и примечаниях к нему.

## Выводы

В заключительной строфе главы о непосредственном восприятии Шантаракшита отмечает:

**1360. Для того, кто не признает, что познание содержит соответствие форме объекта, для него не существует даже такой метод восприятия внешнего (объекта).**

Даже такой метод восприятия внешнего (объекта) – в этом выражении речь идет о концепции буддийской школы саутрантика, согласно которой достоверность познания опирается на соответствие формы познания форме объекта, которая, в свою очередь, является превращенным отражением внешнего объекта. Саутрантики, как отмечалось, не отрицая существования внешнего объекта, были убеждены, что наше познание имеет дело не с ним самим, а лишь с его образом. Это соответствует тому, что в западной традиции называют репрезентативистскими теориями познания. Таким образом Шантаракшита в отношении понимания природы познания дистанцируется и от «реализма» вайбхашики, и от «репрезентативизма» саутрантики. Однако относительно его собственной позиции окончательной ясности нет. Выбор между «эпистемологическим идеализмом», «феноменологическим подходом», «сотериологическим прагматизмом» зависит от позиции исследователя. Все три трактовки кажутся мне обоснованными, но каждая в отношении определенного контекста. Главным, как мне представляется, остается буддийский принцип упая каушалья – искусных средств. Искусность в средствах – это, по сути, соответствие метода контексту, где контекст определяется в свете главной сотериологической перспективы – изменения сознания адепта, к

которому обращено послание. Даже если такой сложный спекулятивный философский текст как ТС и ТСП и не содержит практических рекомендаций и методов работы с сознанием, он все равно призван помочь адепту на интеллектуальном уровне избавиться от ошибочных воззрений и тем самым очистить свой ум от препятствий, мешающих восприятию истинного учения, которым в данном случае является учение йогачары.

Симптоматично, что заключительный аккорд сложной композиции, которую представляют собой данная глава ТС и ТСП, имеет форму отрицания, весьма характерную для буддийского дискурса. Хотя идеал прямого доступа к реальности без каких-либо искажающих проекций ментальных или языковых конструкций является первоочередной практической и сотериологической целью буддийской медитации, трудно переоценить его влияние на буддийские теории обычного познания. Учитывая, что сотериологическая перспектива в индийской мысли как таковой тесно связана с апофатическим подходом (вспомним знаменитое «не то, не то» упанишад), буддийские размышления о познании пронизаны идеей, что прямое осознание реальности, характерное для высших состояний медитации, находится за пределами обычного понимания, и лучший способ говорить о нем – это показать его инаковость по отношению к обыденному опыту. Это видно, в частности, даже по терминологии эпистемологического дискурса, часто построенной с помощью отрицательной приставки «а» в «авикальпа», «авикальпака», «апарокша», или «нир» в «нирвикальпака» и т. д. Тенденция описания непосредственного восприятия как формы познания, хоть и характерного для обыденного опыта, но трудно определяемого в его собственных категориях, отражается в приоритете негативных его характеристик над положительными. В данном случае речь идет о «свободе от мысленных конструкций» (кальпана-аподдха) и «отсутствии заблуждения» (абхранта). Иными словами, чтобы объяснить, чем является непосредственное восприятие, надо объяснить, чем оно не является. Этот подход ярче всего проявился в буддийской теории значения – апохавада (модель двойного отрицания: корова – это то, что не лошадь).

В своем заключении к собственному комментарию ТСП Камалашила еще раз пытается доказать необходимость характеристик «свободы от мысленного конструирования» и «свободы от заблуж-

дения» для определения непосредственного восприятия. «Свобода от мысленного конструирования» доказывается тем, что роль непосредственно (сакшат) воспринимаемого объекта играет партикулярия, которая не может быть объектом лингвистического соглашения, а ее сознание не выражается в слове. Характеристика «свобода от заблуждения» добавляется, чтобы исключить ошибку слишком расширительного толкования. Речь идет об исключении случаев перцептивных ошибок, которые могут трактоваться как достоверное познание лишь на том основании, что оно осуществляется органами чувств, например восприятие двойной луны или пучка волос и т. п. у людей с дефектами зрения.

В связи с этим Камалашила обсуждает вопрос о роли непосредственного чувственного восприятия в удостоверении, или обретении уверенности, относительно достоверности или недостоверности нашего познавательного опыта и провозглашает единственным критерием достоверности познания – целесообразную деятельность, т. е. в западных терминах объявляет себя приверженцем прагматической теории истинности. В этом он следует Дхармакирти и его понятию «согласованности с практикой» (ависамведака – буквально «познание, лишенное несогласованности с практикой»); это опять случай двойного отрицания по модели апохавады).



### **Глава 3. Дебаты о выводе в главе «Исследование вывода» («Анумана-парикша»)**

#### **Полемика о признании вывода инструментом достоверного знания**

Посвященная выводному знанию глава «Анумана-парикша» (далее АП) включает 124 двустишия – с 1361 по 1485. В ней буддийское учение о выводе обосновывается в полемике с учениями главных даршан косвенно – через опровержение концепций оппонентов. В переводе с санскрита «вывод» (*anumāna*) означает «последующее измерение», «последующее мнение», так как выводное знание получается вслед за восприятием логического признака, или логического основания, и установлением неразрывной связи этого основания с выводимым качеством. В индийской философии термин «анумана» имеет несколько значений: от вывода как формы рассуждения и его результата – выводного знания – до процесса рационального познания и рационального знания как его результата. Поскольку в Индии логика не отделилась от эпистемологии, индийские мыслители не различали две стороны рационального знания, разделенные в Западной философии и исследуемые разными теоретическими средствами: логическую и эпистемологическую. Следует заметить, что и в западной философской традиции эпистемология и логика тоже не сразу разделились: у Аристотеля<sup>67</sup> – основоположника западной логической традиции – и у стоиков, благодаря которым появился отсутствующий еще у Аристоте-

<sup>67</sup> См., например, «Метафизику» Аристотеля, где вместе рассматриваются и положения теории познания, и логические законы (Аристотель, 1976–I: 124–126, 141 и далее).

ля термин «логика»<sup>68</sup>, эпистемологические и логические проблемы рассматриваются в их взаимопереплетении, в одних и тех же текстах<sup>69</sup>. Об обособлении логики можно говорить, пожалуй, только со Средневековья, когда учение о силлогизмах, составляющее ядро логической теории, было поставлено на службу теологии и таким образом отделено от познания природы. Впрочем, точное указание времени, когда логика замыкается на собственной проблемной области – задача истории логики, и здесь мы не имеем возможности ее решить. Однако же, исследуя индийскую интеллектуальную традицию с позиций западной, в которой логика и эпистемология сегодня дифференцированы, мы не можем не обратить внимания на их сохранившееся единство. Даже утверждения чрезвычайно авторитетного историка индийской логики С.Ч.Видьябхушаны о том, что в IX в. появляются «учебники логики» (пракарана)<sup>70</sup>, что должно являться признаком самостоятельного статуса логики, в этом не убеждают, потому что содержание этих учебников составляет все та же эпистемология (праманавада). Действительно, в пракаранах некоторым традиционным темам отводится меньше места, но они все равно рассматриваются<sup>71</sup>.

Невычлененность из эпистемологии детерминировала ту содержательную особенность праманавады, что неперенными ее составляющими были объяснения как отношений выводного знания с чувственным знанием, так и отношений между различными элементами рассуждений. Вытекающая из нее теоретическая особенность раздела праманавады о выводе (ануманавада) в сравнении с западной теорией вывода и ее первым вариантом – силлогистикой – состоит в том, что само выводное знание понималось как опирающееся на чувственное, полученное в прежнем опыте и сохраненное памятью. Отмеченная специфика учения о выводе повлияла на содержание дискуссий о выводе, тот набор вопросов, по которым они проводятся в АП. В соответствии с ними в структуре главы выделяются четыре тематических раздела: 1) дискуссия о правилах для среднего термина с джайнами (1361–1428); 2) поле-

<sup>68</sup> Как полагал Д. Арним, его ввел Хрисипп, сказав, что исследования «распадаются на три темы: логику, этику и физику» (Арним, 1903: 15. Fr. 35).

<sup>69</sup> Степанова, 1995, 10, 41 и далее.

<sup>70</sup> Видьябхушана, 1978: 355.

<sup>71</sup> Видьябхушана, 1978: 356, 357, 359, 375 и далее.

мика о структуре силлогизма с найяиками (1429–1440); 3) дебаты о типологии вывода с мимансаками и санкхьяиками (1441–1454); 4) спор о принадлежности вывода к числу инструментов достоверного знания (праман) с чарваками и Бхарттрихари (1455–1485). Два первых явно соотносятся с логическим аспектом выводного (рационального) знания, третий занимает пограничное положение между эпистемологией и логикой, а четвертый является чисто эпистемологическим. С него и начнем наше вхождение в смысл дебатов АП, поскольку без положительного ответа на вопрос «Дает ли вывод достоверные знания?» рассматривать структуру и правила вывода вообще нет смысла.

Наличие полемики по вопросу о принадлежности вывода к инструментам получения достоверного знания, свидетельствует о том, что в VIII веке бастионы чарваков и примыкающих к ним адептов других малоизвестных школ, отрицавших вывод как праману, были еще крепки. Хуже всего было то, что на них сражались и примкнувшие к оппонентам «свои», буддисты, поэтому Шантаракшита не жалеет аргументов в пользу надежности процедуры выведения. Для усиления своей позиции он приводит не только собственные доводы, но и аргументы других защитников вывода. Имена участников дискуссии открывает нам Камалашила. Противниками Учителя здесь выступили грамматист Бхарттрихари (ок. 600–650 гг.)<sup>72</sup>, – тот самый, который семь раз становился буддийским монахом, медитировал на шуньяте<sup>73</sup> и семь раз возвращался к мирской жизни, будучи не в силах отказаться от ее соблазнов, – и чарвак Пурандара, которому Камалашила приписывает авторство «Таттва-тики». ТСП указывает на непоследователь-

<sup>72</sup> Относительно Бхарттрихари в историко-философской литературе полной ясности нет. В энциклопедии (Поттер, 1983: 89) его жизнь датируется V в.; китайский буддист, путешествовавший по Индии в VII в., Ицзин (635–713) повествует о мадхьямике Бхарттрихари, который жил ок. 600–650 гг. и написал комментарий к «Вакья-шастре» (Бхаттачарья, 1926: LXXXII). Современные исследователи полагают, что Ицзин мог спутать грамматиста и мадхьямика с одинаковыми именами, но живших в разное время, поскольку, как доказала исследовательница творчества грамматиста Бхарттрихари Радхика Херцбергер, он, считая грамматику «царской дорогой» к освобождению, средствами теории грамматики обосновывал учения разных даршан, видя в них только разные тропы, ведущие к одной цели (Херцбергер, 1986: 9).

<sup>73</sup> Об этом сообщил в своих записках о путешествии в Индию Ицзин (Ицзин, 1896: 179).

ность позиции Пурандары, с одной стороны, отказавшего выводу в способности давать достоверное знание, с другой, – все же допускавшего возможность употребления выводного знания, пусть только в обыденной жизни, а не в метафизических целях.

Поддержал Шантаракшиту Авиддхакарна (VII–VIII вв.), – то ли найяик<sup>74</sup>, то ли чарвак, в свое время авторитетный, но сегодня малоизвестный даже историкам философии. Авиддхакарна защищает инструментальность вывода, что было совсем нехарактерно для чарваков. Шантаракшита именно ему приписывает авторство «Таттва-тики», что вызывает у нас законный вопрос: кто же в действительности написал этот комментарий («Тику»)? Из двух претендентов на авторство «Энциклопедия индийской философии» К.Поттера отдает предпочтение Авиддхакарне, где он не только обозначен как автор «Таттва-тики», но и как чарвак<sup>75</sup>.

Схема полемики о правомочности вывода традиционна: сперва излагаются соответствующие буддийские тезисы, затем – аргументы опровержения от оппонентов, после чего следует сокрушительная критика аргументов оппонентов. Метод полемики – исключительно логический: и Шантаракшита, и Камалашила стараются формулировать рассуждения обеих сторон по модели буддийского вывода и находить в них логические ошибки. Камалашила частенько также указывает структурные элементы анализируемых силлогизмов: тезис (пратиджня), основание вывода / логический знак (хету, линга), иллюстрирующий пример по сходству (сапакша), иллюстрирующий пример по несходству (випакша). Критика Шантаракшиты не всегда является скрупулезной: иногда его внимание сосредоточивается лишь на самых главных пунктах. В таких случаях последнее слово остается за Камалашилой, и он доказывает несостоятельность тех аргументов, которые обошел вниманием Учитель.

Первым объектом критики становятся нападки на вывод чарваков (1455–1458). Дискуссию открывает буддийский тезис, смысл которого Шантаракшитой только указан, а эксплицирован Камалашилой. Суть этого тезиса состоит в том, что чарваки, формулируя утверждение: «тезис не является инструментом достоверного знания, поскольку он выражается в словах» (1455), сами себе

<sup>74</sup> См.: Соломон, 1969: 337–352.

<sup>75</sup> Поттер, 1983: 191.

противоречат. Как известно, чарваки признавали достоверным только знание, полученное непосредственно с помощью чувств<sup>76</sup>. Шантаракшита оставил эту нападку брихаспатьяев<sup>77</sup> без внимания, а вот Камалашила – подверг критике. Аргументы опровержения Камалашила черпал в буддийской концепции значений (апохавада). Согласно ей, значением слова (термина) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: как отдельная вещь, или универсалия, или даже отношение между вещью и ее универсалией), но мысленный конструкт – квази-объект, существование которого зафиксировано конвенциональной практикой словоупотребления (вьявахарика). Посредством обозначения этот квази-объект выделяется из множества других объектов универсума, не являющихся значениями данного термина. Еще Дигнага в своих сочинениях по апохаваде писал, что слово по конвенции функционирует как знак связанных с ним значений (мы можем добавить: предметного и смыслового<sup>78</sup>), как средний термин для их выведения. Из этого следует, что чарваки, отрицая вывод, отрицают использование языка вообще, но отрицают это посредством языка. Очень похоже на известный в Европе с Античности упомянутый ранее парадокс лжеца (или парадокс Эпеменида): критянин Эпеменид говорит, что все критяне – лжецы.

Буддисты языковую практику не отрицали, хотя и не считали, подобно реалистам, что за словами стоят реальные вещи, и что вещи именно таковы, как мы о них думаем и говорим. Слова, с точки зрения апохавады, используются как конвенциональные знаки, передающие свое значение через «исключение» других, неподходящих под него значений. Дигнага постулировал, что слово делит универсум на две части: ту, к которой оно может быть приложено, и ту, к которой оно не может быть приложено. Функция слова –

---

<sup>76</sup> В известном компендиуме «Сарва-даршана-санграха» (Свод всех систем) ведантиста Мадхавачарьи (1238–1317) воспроизводится утверждение чарваков, что есть два вида восприятия: внешнее и внутреннее, а остальные праманы в лице вывода и сравнения отвергаются после критического рассмотрения (СДС Шастри, 1978: 8–10).

<sup>77</sup> Одно из названий чарваков.

<sup>78</sup> В санскрите для номинации «объекта слова» используется только одно слово «артха». В различных даршанах оно интерпретировалось и как предметное значение (у реалистов), и как смысловое значение (у номиналистов-буддистов, не признававших реального существования чувственных вещей).

исключить объекты-значения из области, к которой слово неприменимо. Слово сообщает нам, чем объект не является, что отличает его от всех других объектов универсума, противопоставляет его им как А и не-А. Например, произнося слово «корова», мы не можем сказать, что является сущностью коровы (потому что для буддистов таковой просто нет), но точно можем сказать, что она не является быком, лошастью и т. д. Таким образом, слова опосредованно обозначают подлинную реальность. Языковая реальность есть конвенциональная реальность, маскирующая (самвритти) высшую реальность, и она коренным образом отлична от нее. Однако, опосредованно соотнося высшую реальность с низшей, эмпирической, наша речь помогает нам организовать эмпирическую деятельность. Связь слова с его значениями (предметным и смысловым) буддисты толковали как причинно-следственную связь, в которой чувственная реальность выступает причиной, а обозначающее ее слово – следствием. Из приведенных соображений они и зачисляли слово в разряд причинных оснований (карья-хету) рационального знания.

Все сказанное объясняет нам смысл контраргумента Камалашилы (в комментарии к 1455): поскольку слово функционирует как знак и таким образом неразрывно связано с определенным смыслом, то выводное знание, выраженное словом, будет истинным. Те, кто используют слова для передачи определенного смысла и в то же время отрицают за ними способность быть носителями смысла, сами себя опровергают.

Общей критикой выводного знания чарваки не ограничиваются и, демонстрируя свою теоретическую компетентность, выдвигают аргументы опровержения первой буддийской разновидности вывода – «вывода для себя». Разделение выводов в зависимости от их назначения и структуры на «вывод для себя» (свартха-анумана) и «вывод для другого» (парартха-анумана) было предложено основоположником буддийской систематической эпистемологии Дигнагой (450–520). Согласно классическим определениям, данным последователем Дигнаги Дхармоттарой, «вывод для себя» есть «умозаключение, посредством которого сам размышляющий познает что-либо (НБТ II. 2) <...> на основании логического признака», удовлетворяющего трем условиям (НБД II.3). Буддийский вывод структурируется на «члены» (анга), сопоставимые с терми-

нами и высказываниями аристотелевского силлогизма. Первым членом является «выводимое» (садхья, анумея), сопоставимое как с бóльшим термином, так и с заключением силлогизма Аристотеля (s или sp). Например, в «выводе для себя»: «На горе огонь, так как там дым (букв. так как горе присущ дым)» садхьей является, согласно общепринятому словоупотреблению<sup>79</sup>, как огонь, так и высказывание: «На горе огонь». Второй член – «носитель выводимого качества» (пакша) ассоциируется с меньшим термином аристотелевского силлогизма (p), которым в приведенном примере выступает гора. Выделение пакши как особого элемента вывода и как локуса, или субстрата, выводимого качества имело место не с момента оформления учения о выводе в НС и НБ, хотя меньший термин как носитель выводимого качества и коррелирует с появившейся еще в V–IV вв. до н. э. концепцией карак грамматиста Панини, в числе которых речь идет и о локусе действия (адхикарана). Третий член – основание вывода (хету), называемый также логическим знаком (линга), – сопоставим со средним термином (h), например дымом, присущим горе, о которой идет речь в высказывании: «Так как там дым». Те латинские буквенные символы, которыми мы обозначили здесь члены силлогизма, отличаются от принятых в западной силлогистике и соответствуют начальным буквам их санскритских названий. Используя введенные обозначения терминов, обозначения общеутвердительных высказываний в традиционной силлогистике – «А», а также знак логической выводимости « $\vdash$ », структуру «вывода для себя» можно записать формулой однопосылочного умозаключения:  $Aph \vdash Aps$ , которая означает, что из наличия всякого p, обладающего h, следует наличие у этого p предиката s.

Но при ближайшем рассмотрении «вывод для себя» только формулируется как однопосылочное заключение. На самом деле в нем задействованы еще несколько посылок, которые «свернуты», спрятаны в основании вывода, поскольку оно выбирается только из числа признаков, удовлетворяющих правилу «трехаспектности» (трайрупья). Именно правильное основание вывода, согласно буддийским представлениям, обеспечивало неразрывную связь субъекта вывода и его предиката, или, в терминах западной логики, наличие логического следования истинного заключения из истинных посылок.

<sup>79</sup> См., например, значение слова *sādhya* в словаре: Апте, 1959: 1566–1567.

Правило трайрупья, как писал исследовавший его К.Поттер, существовало и до буддистов. Оно встречается, по его мнению, например, у вайшешика Прашастапады<sup>80</sup>, которого некоторые исследователи относят к додигнаговскому периоду истории индийской философии (V–VI вв.). Аналогом этого правила другие исследователи считают концепцию трех оснований (трихету) Васубандху (IV в.), о которой идет речь в его «Вадавиддхи». У Дигнаги правило включает три пункта: 1) пакшадхарматва (пакшадхармата), смысл которого большинством исследователей буддийской логики понимается таким образом, что средний термин должен быть качеством субъекта вывода; в терминах традиционной силлогистики можно сказать, что это правило относится к меньшей посылке, например, «На горе дым» ( $Aph$ ) и требует ее истинности; 2) сапакше саттвам (или сапакша) – логическое основание всегда должно присутствовать в случаях «подобных выводимому», то есть обозначаемый им признак должен присутствовать у класса объектов, подобных выводимому, например, в очаге ( $p_s$ ), где одновременно присутствуют огонь ( $s$ ) и дым ( $h$ ). Это правило можно записать формулой:  $p \approx p_s$ ,  $Ap_s h$ ,  $Ap_s s$ , в которой отношение сходства обозначает знак « $\approx$ »; 3) випакшад вьявртти (или випакша) – основание вывода должно отсутствовать в случаях «не подобных выводимому»; здесь имеется ввиду, что обозначаемый им признак должен отсутствовать у класса объектов, не подобных выводимому, например, у озера ( $p_v$ ), где нет ни огня ( $-s$ ), ни дыма ( $-h$ ). Третье правило отображается формулой:  $\neg (p \approx p_v)$ ,  $Ep_v h$ ,  $Ep_v s$ . «Подобные» и «неподобные случаи» брались из чувственного опыта, их совокупность сопоставима с большей посылкой аристотелевского силлогизма, поскольку в них идет речь об обязательной связи среднего термина с большим.

Таким образом, «вывод для себя» делался из трех посылок, две из которых – сложные высказывания. Его полная формула:

$$Aph, (p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s), (\neg (p \approx p_v), Ep_v h, Ep_v s) \vdash Aps.$$

Краткая же формулировка – дань принципу «экономии слов», одному из основных принципов санскритской литературы, требовавшему уложить в минимальное количество даже не слов, а слогов (!) максимум содержания.

<sup>80</sup> Вступительная статья К.Поттера к книге Чи, 1969: XLIV.



Правило трайрупья применяется и во второй выделенной Дигнагой разновидности анумены – «выводе для другого». По классическому определению Дхармакирти, он представляет собой «выражение трех свойств логического признака в словах» (НБ III. 1), или доказательство «другому» необходимой связи между основанием вывода и выводимым. Согласно этому определению, «вывод для другого» содержит эксплицитное выражение тех трех признаков, которые имплицитно содержатся в основании «вывода для себя». Это значит, что структура разновидности вывода, названной первой, должна соответствовать «выводу для себя», повторять ее. Но приводимые в текстах примеры показывают, что на практике вся громоздкая трехчленная конструкция обычно не воспроизводилась. Использовались только два ее элемента: пакшадхарматва и примеры одного вида – «по сходству» или «по несходству». Это давало два усеченных модуса «вывода для другого»: «силлогизм сходства» и «силлогизм различия». Форма их посылок несколько отличается от формы посылок «вывода для себя». Дигнага и Дхармакирти называют посылку «силлогизма сходства», выражающую правило сапакша, *anvaṃa* (букв. «сходство», «включение»), а посылку «силлогизма различия», выражающую правило випакша, *vyatireka* (букв. «исключение», «неподобие»). В сочинениях буддистов *анвая* и *вьятирека* формулируются в двух высказываниях, образуя таким образом три члена «вывода для другого». Согласно Дхармоттаре, силлогизм сходства состоит из трех высказываний: 1) «[Все] производное (h) невечно (s)» – *Ahs*; 2) «Как горошок (p) и др.» – ( $p \approx p_s$ ,  $Ap_s h$ ,  $Ap_s s$ ); 3) «Звуки речи (p) также производны (h)»<sup>81</sup> – *Aph*. Заключение приведенного силлогизма формулировать не предполагалось, т. к. оно, по мнению буддистов, было очевидно: «Следовательно, звуки речи невечны»<sup>82</sup> – *Aps*. С использованием знаков логической выводимости « $\vdash$ » и отношения сходства « $\approx$ », его логическая форма записывается так: *Ahs*, ( $p \approx p_s$ ,  $Ap_s h$ ,  $Ap_s s$ ), *Aph*  $\vdash$  *Aps*. Первое из входящих в него высказываний, простое, выполняет роль большей общеутвердительной посылки, поскольку в нем речь идет обо **всем** множестве производных предметов и об их отношении с невечными сущностями. Второе сложное высказывание представляет собой иллюстрирующий пример, напоминаю-

<sup>81</sup> Щербатский, 1984–II: 113.

<sup>82</sup> Там же.

щий о связи предикатов, познанной эмпирически, и соотносящий множество предметов, на котором эта связь установлена (здесь, класс горшков), с классом субъекта вывода –  $p \approx p_s$ ,  $Ap_s h$ ,  $Ap_s s$ . Третье простое высказывание можно рассматривать как меньшую посылку, так как в нем установлена связь меньшего и среднего терминов –  $Aph$ . Таким образом, в модусе сходства устанавливается наличие у субъекта вывода предиката на основе обладания им признаком-основанием вывода и неразрывной связи с ним предиката.

Силлогизм различия звучит таким образом: 1) «Вечные сущности (s) известны как производные (h)» –  $Ash$ ; 2) «Как пространство ( $p_v$ )» –  $Ap_v h$ ,  $Ap_v s$ ; 3) «Но звуки речи (p) производны ( $-h$ )» –  $Eph$ . Из высказанных посылок следует самоочевидное, а потому не формулируемое заключение: «Следовательно, звуки речи невечны»<sup>83</sup> –  $Eps$ . Его полная структура:  $Ash$ , ( $Epp_v$ ,  $Ap_v h$ ,  $Ap_v s$ ),  $Eph \vdash Eps$ . Здесь также большая посылка формулируется явно и обосновывается примером по несходству. «Несходство» примера регистрируется по отношению к меньшей посылке. Оно состоит в том, что в нем напоминает эмпирически установленная связь двух качеств, а в меньшей посылке речь идет об отсутствии у субъекта вывода одного из них. Таким образом, в модусе отрицания устанавливается отсутствие у субъекта вывода предиката на основе отсутствия у субъекта признака-основания и неразрывной связи с ним предиката вывода.

Логический анализ двух модусов «вывода для себя» позволяет уточнить смысл и, соответственно, перевод правила пакшадхарматва, которое, как выясняется, связано не только с обязательным обладанием субъектом вывода качеством, выступающим основанием вывода, но и с необладанием, отсутствием у субъекта названного качества. Исходя из практики рассуждения, очевидно, корректно переводить требование правила пакшадхарматва так: должно быть указано наличие или отсутствие отношения присущности между меньшим и средним терминами –  $Aph \underline{v} Eph$ .

Ф.И.Щербатской, а вслед за ним и многие другие исследователи интерпретировали его как правило только утвердительной меньшей посылки, но силлогизмы различия в НБ и НБТ формулируются как раз с отрицательной меньшей посылкой.

<sup>83</sup> Щербатский, 1984–II: 114.

В чем же состоит разница между двумя буддийскими разновидностями вывода? Для чего буддистам потребовалось их различение? Дхармоттара объяснял правомерность существования двух разновидностей вывода тем, что они «принципиально отличаются друг от друга и не могут подойти под одно определение»<sup>84</sup>. Это принципиальное отличие – в их функциях: функцией «вывода для себя» является получение нового знания, а «вывода для других» – убеждение слушающего в истинности полученного знания<sup>85</sup>. Говоря современным языком, «вывод для себя» – это когнитивный акт, формальный аспект которого представляет собой энтимему (умозаключение с пропущенной посылкой), а «вывод для других» – доказательство, одна из двух разновидностей логической аргументации, и проводится это доказательство по форме силлогистического умозаключения с экспликацией всех посылок. Введение двух разновидностей вывода потребовалось буддистам не только для того, чтобы различить вывод как форму умозаключения и как форму аргументации. Буддисты в «выводе для другого», как заметил еще Ф.И.Щербатской<sup>86</sup>, явно начинают использовать общие посылки, которые в «выводе для себя» присутствовали имплицитно. Введение общей посылки повышало надежность вывода, усиливало «неразрывность» связи среднего и большего терминов и сближало индийский вывод, в котором присутствовали элементы индукции и дедукции, с дедуктивными рассуждениями.

Но вернемся от теоретического введения в буддийскую логику к нападкам чарваков в ТСП на «вывод для себя». Смысл их критики интерпретируется Камалашилой несколько иначе, чем Шантаракшитой. Шантаракшита видит главную критику чарваков в том, что они отрицают достоверность знания, опосредованного логическим знаком, не важно, с каким количеством признаков: с двумя или тремя. В такой интерпретации критика «вывода для себя» мало отличается от критики вывода вообще, поскольку направлена против опосредованности выводного знания (в первом случае – хету, во втором – словами вообще). Камалашила показывает и другой, более тонкий, смысл критики брихаспатьев: онтологический. Согласно его комментарию, неспособность вывода

<sup>84</sup> Щербатской, 1903: 32. НБД II.1; НБТ 17.3.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Щербатский, 1984–I: 276, 277 и далее.

быть инструментом достоверного знания чарваки обосновывают тем, что выводное знание опосредуется «трехаспектным» основанием вывода, обладающим составной природой. Это основание ложно, поскольку может присутствовать где угодно, а его трехаспектность не может быть гарантом истинности заключения, как в силлогизме: «Глаз и другие [индрии<sup>87</sup>] служат другим [в частности, человеку] в силу их составной природы, подобно тому, как из частей [собираются] ложе, сиденье и др.» (ТСП 1456–1457). Это положение о нереальности (или несубстанциальности в западной терминологии) того, что вторично по отношению к частям, из которых состоит, было чрезвычайно распространенным в индийской философии. Использовалось оно и буддистами. Пример его применения и обоснования дает нам полемика между буддистом Нагасеной и царем Милиндой о колеснице в буддийском учебнике по аргументации «Милиндапаньха»<sup>88</sup>, итог которой состоит в утверждении: собранные вместе части по конвенции называются колесницей. Ездят на колеснице, но ни на одной из частей ездить не получится. Смысл рассуждения, скрывающийся за образом колесницы, таков: то, что используется в повседневной практике и обозначается в конвенциональном словоупотреблении, не является самостоятельной сущностью (субстанцией). Также и «вывод для себя», имеющий «составную природу», доказывают чарваки, не является особой сущностью, а значит, не существует и не может быть использован.

Защита Шантаракшиты (1467) строится на двух уровнях: онтологическом и логическом. С позиций буддийской онтологии, двух реальностей (высшей, подлинной<sup>89</sup> и низшей, феноменальной<sup>90</sup>) он напоминает, что критерием реальности вещей на феноменальном уровне является не их составность, а эффективность – способность производить следствия (в том числе, – а может быть, и в первую очередь, – кармические), их практическая польза<sup>91</sup>. Ложе,

<sup>87</sup> Воспринимающие способности. О них подробнее см.: Филипс, Электронная Философская энциклопедия Рутледжа.

<sup>88</sup> ВМ 1989: 81–82.

<sup>89</sup> Парамартха-сат.

<sup>90</sup> Вьявахарика.

<sup>91</sup> Эта потенция эффективности, обозначалась в школе йогачаров термином арта-крития-каритва.

сиденье и другие предметы также собираются из частей, но они служат другим. Учитывая их функциональность, никто не станет отрицать их феноменальной реальности.

На логическом уровне Шантаракшита вступился за само правило трехаспектности, отмечая, что оно признано всеми логиками, и вывод, соответствующий определению, является источником достоверного знания. Если же в силлогизме с глазом и делается ложное заключение, причина этого – в нарушении правила: в нем использовано противоречивое основание (*iṣṭaghātakṛta = viruddha-hetu*). В его аргументации здесь обращает на себя внимание, во-первых, использование дефиниции в качестве аргумента, и, во-вторых, преувеличение распространенности правила трехаспектности, ибо в действительности с всеобщим его признанием дело обстояло не совсем так: о нем еще не было и речи в классической ньяе; у самого Шантаракшита в исследуемом тексте эффективность правила отстаивается в спорах с джайнами, следовательно, в джайнской логике оно также не принималось. Кроме того, некоторые, признававшие необходимость трехаспектности основания, отвергали единственность его формулировки, на что указывает, в частности, существование разных формулировок правила среднего термина даже в школе йогачаров (формулировок Дигнаги и Дхармакирти)<sup>92</sup>. Можно добавить, что уже вскоре после Шантаракшита и Камалашилы, когда найяики стали обращать внимание на дефиницию хету, найяиком Джаянттой Бхаттой (IX в.) оно было превращено в правило пятиаспектности.

Нападая на вывод, чарваки-локаятики обнаруживают хорошую логическую подготовку<sup>93</sup>, когда указывают на распространенные ошибки вывода, порождаемые тремя видами оснований вывода: 1) влекущими противоречащее заключение (ануманавироддха), 2) противоречащими (вируддха) или 3) неотклоняющимися, но противоречащими (вируддха-авьябхичарина) (1458). Камалашила реконструировал примеры силлогизмов с названными чарваками ошибками:

<sup>92</sup> См.: Канаева, Заболотных, 2002: 108.

<sup>93</sup> Это подтверждает гипотезу (см.: Канаева, 2008: 80) о том, что школа чарвака-локаята может являться только именем без предметного значения, введенным пандитами для обозначения удобного оппонента, который не мог ответить. Образ этого оппонента объединил черты реальных школ брахманов-локаятиков (спорщиков) и натуралистов – чарваков.

1) когда заключение противоречит тезису: «Доказуемое качество не будет спецификацией носителя качества», или «Он [произведен] объединением в одном месте<sup>94</sup> [качеств], являющихся сущностью носителя качества»;

2) с противоречащими основаниями – «Звук не вечен, по причине сотворенности, подобно горшку» и «Звук не-не вечен, в силу сотворенности эфиром, качеством которого звук является и который вечен», или «Звук не-не вечен, в силу сотворенности, подобно душе».

3) с неотклоняющимися, но противоречащими основаниями – «Звук не вечен, из-за сотворенности, подобно горшку» и «Звук вечен из-за слышимости, являющейся сущностью звука».

Для обозначения ошибок Шантаракшита использовал названия, отличные от встречавшихся у Дхармакирти. Реконструкция Камалашилы помогает понять, о каких ошибках идет речь. Ошибка 1-го силлогизма соответствует ошибке «противоречивого основания», ошибки 2-го и 3-го силлогизмов – «неопределенного основания». Причину ошибочности оснований Камалашила усматривает в том, что основания не связаны с выводимым отношениями тождества или причинности, и не подпадают под определение правильных оснований. Разбирая реконструированные силлогизмы, он доказывает, что во всех них ошибок можно избежать, используя правило трехаспектности. Выполнение его пунктов 2 и 3, требующих приведения иллюстрирующих примеров, не позволяет с равным правом выдвигать противоречащие выводы относительно одного и того же субъекта. Те из силлогизмов, для которых невозможно подобрать иллюстрирующих примеров, будут отвергнуты как неправильные. Например, силлогизм «Звук не-не вечен в силу сотворенности» – неправильный, так как для него невозможно подобрать примера по сходству. Камалашила совершенно справедливо добавляет, что душа в качестве иллюстрирующего примера неуместна, поскольку в различных системах душа понимается по-разному (к примеру, для найяиков и ведантистов она вечная и несотворенная, а для буддистов она вообще не существует). В логике использование примеров, не признанных в качестве таковых хотя бы одной стороной, запрещено, – напоминает Камалашила.

<sup>94</sup> samudāyaikadeṣatvāt.

Вторая группа аргументов против вывода принадлежит Бхартрихари. Суть его возражений в том, что на основании одного и того же логического признака можно получить разные заключения, а значит «Обоснование положения вещей с помощью вывода весьма трудно достижимо» (1459). Камалашила снова переносит эту эпистемологическую дискуссию в логическую плоскость, приводя силлогизмы из сочинения Бхартрихари «Вахьяпада», обосновывающие его критику вывода:

1) Девадатта (р) не способен нести ношу (s), так как он ребенок (h);

2) Все амалаки (р) – кислые (s) [плоды], подобно съедаемой (h);

3) Вся вода (р) холодная (s), как в колодце (h).

4) Огнем сжигаем (s) облачный покров (р), поскольку он, так же как травинки и т. п. (Ahs), обладает качеством «земляности» (h).

Затем Камалашила находит в них логические ошибки, суть которых – нарушение еще одного правила буддийской логики, которое будет приведено Шантаракшитой ниже (1477): на роли связываемых качеств (можно сказать, среднего и большего терминов) должны браться не случайные признаки, а только такие, которые связаны в вещной реальности либо причинными связями, либо тождеством, либо совместной невосприимчивостью. Отношения в вещной реальности выступали для индийских логиков «опорой» неразрывной логической связи, и буддистская логика на стала в этом отношении исключением из традиции. Но если в ортодоксальных школах говорили о разновидностях выводов в связи с *восприятием универсалии* (саманья, вишеша) (Канаева, Заболотных, 2002: 93–97), то буддисты – о разновидностях выводов, различаемых по используемым в них *логическим основаниям* (хету, линга): карья-анумана (вывод по следствию), свабхава-анумана (вывод по тождеству) и анопалабдхи-анумана (вывод о невосприимчивости, или отрицательный вывод). «Школьный» пример карья-ануманы: «Здесь огонь, потому что здесь дым» (Щербатский, 1984–II: 67). Пример свабхава-ануманы: «Это дерево, потому что это ашока» (там же). Пример вывода о невосприимчивости: «В этом месте нет горшка. Потому что он не воспринимается в этом месте, хотя все условия для восприятия налицо» (Щербатский, 1984–II: 61). В карья-анумане используется причинное основание (kārya-hetu – букв., «знак-следствие»), в свабхава-анумане – основание по тождеству (svabhāva-hetu – букв., «знак собственной природы»), или

«знак тождественного»), в анопалабдхи-анумане – основание по невосприятию, связанное с выводимым отношением совместного невосприятия (anupalabdhi-hetu, или *drṣṭa-adrṣṭa-hetu* – букв., «знак невоспринимаемого, которое может быть воспринято»).

В АП демонстрируется, что приведенные примеры с указанными Бхартрихари ошибками строятся на неправильных основаниях, не удовлетворяющих правилу трехаспектности и не входящих в три вида оснований, а «без этих двух [тождества и причинности] не может быть вывода» (1477), – следовательно, аргументы Бхартрихари несостоятельны. Если эксплицировать критику буддистов, то очевидно, что в силлогизме (1) для основания вывода не выполняется правило трехаспектности: ввиду того, что в посылках не оговорены возраст ребенка и размеры ноши, можно привести пример по несходству, в котором и ребенок будет нести ношу. Эта ошибка по смыслу напоминает ошибку «бездоказательности основания» из классификации Дхармакирти, когда между *s* и *h* нет неразрывной связи, их объемы пересекаются. С позиций западной силлогистики в приведенном умозаключении большая посылка, которая «свернута» в трехаспектном основании, ложная, что и приводит к ложному заключению. В силлогизме (2) основанием вывода являясь признак «быть амалакой, которую съедают». Он не удовлетворяет правилу трехаспектности буддистов, так как ему невозможно сопоставить пример по несходству (для того, чтобы установить, кислый плод или нет, его надо начать есть). Вид ошибки тот же, что и в предыдущем случае: «бездоказательность основания». С позиций западной логики этот силлогизм имеет не дедуктивный, а индуктивный характер: на основании установления качества одного предмета делают заключение о наличии этого качества у всего класса предметов. Степень вероятности истинности такого заключения очень мала. В силлогизме (3) в соответствии как с буддийской анумана-вадой, так и с западной логикой, – те же ошибки, что и в предыдущем случае: не выполняется трайрупья (можно привести пример, когда вода в колодце будет не холодная) и имеет место индуктивное следование.

Для силлогизма (4) неправильный выбор основания связан с несоответствием онтологическим положениям: буддисты убеждены, что качество «земляности» отсутствует у облачного покрова. Основанием их убеждения служили онтологические представления брах-



манских школ, которые буддистами для описания эмпирической реальности принимались. В брахманских онтологиях (например, у вайшешиков) земля, огонь и вода рассматривались как разновидности материальных субстанций (дравья) и основные физические элементы (mahābhūta). Связь облаков с субстанцией воды была зафиксирована в повседневном опыте, равно как несжигаемость воды огнем. Следовательно, выбирая «сжигаемость» основанием вывода, Бхартрихари взял такое качество, которое не является качеством меньшего термина и нарушил 1-е правило трайрупья – пакшадхарматва. По классификации Дхармакирти это – ошибка «бездоказательности основания», причем объемы s и h совершенно не имеют общих элементов. С точки зрения традиционной силлогистики ложность заключения вытекает из ложной меньшей посылки, которая соответствует высказыванию: «Облачный покров обладает качеством ‘земляности’».

Третью группу аргументов против вывода составляют аргументы с неустановленным авторством. Очевидно, они принадлежали кому-то из буддистов, так как исходили из концепции сознания как цепи моментов-дхарм (santāna). Оппонент Шантаракшиты обрушивается на «вывод для других», обыгрывая сам термин raḡārtha, который, как он полагает, можно понять в нескольких смыслах: либо – «для пользы другого», либо – «другие объекты», либо – «оперирующий другими объектами».

1. «Вывод для других» не может быть источником знания для говорящего, потому что в этом случае говорящий просто повторяет то, что уже известно и получено путем «вывода для себя» (1462).

2. «Вывод для других» не может быть источником знания и для слушающего, так как для последнего этот процесс является не актом мышления, но актом чувственного восприятия, ведь знание он получает от говорящего через уши – орган чувственного восприятия (1463–1465).

3. Избежать отмеченного противоречия между теоретическим определением и положением дел в реальности, по мнению оппонента, можно, допустив, что в названии этой разновидности вывода слово «другой» фигурирует в связи с тем, что в этом умозаключении человек оперирует «другими объектами» – словами, отличными от выводящего субъекта. Но тогда возникает новое противоречие: при такой интерпретации «вывод для себя» тоже превращается в «вывод для других» (1466).

Приведенные три аргумента опровергаются буддистами с помощью идеи неразрывной связи слова и его смысла, входящей в теорию значений (апохаваду). Напомним, что в этом учении каждое слово и выражение имеют свою языковую форму и неразрывно связанный с ней смысл, и языковое выражение является знаком своего смысла. Поскольку словесная формулировка вывода сопряжена с выражаемым смыслом, то она подходит под определение логического знака. Если языковая форма «вывода для других» является логическим знаком, то доказываемое функционирует как его смысл, или больший термин. В случае несогласия с таким толкованием вывода и отрицания неразрывной связи языковой формы вывода и его смысла оппонент оказывается в затруднительном положении, так как его аргумент лишается смысла.

Третий аргумент оппонента так же ложен. «Вывод для других» назван так не с точки зрения оперирования в нем другими объектами, а с точки зрения слушающего. Никакого противоречия между определением и существующим положением вещей здесь нет ни с одной из возможных точек зрения. «Вывод для себя» не превращается в «вывод для других», потому что и слушающий, и совершающий «вывод для себя» получают его не непосредственно из восприятия, а опосредовано, через трехаспектный знак, указывающий на неразрывную связь двух предикатов, существующую именно в мышлении, а не в чувственной реальности. Поэтому никаких логических ошибок, никакого противоречия определению двух видов вывода – «для себя» и «для других» – не возникает.

Опровергнув анонимного оппонента, Шантаракшита вновь возвращается к чарвакам (1481–1483). На этот раз он обращается к критике буддийской концепции трех видов оснований вывода (карья, свабхава и анопалабдхи), исходившей, по мнению Камалашилы, со стороны Пурандары, жившего примерно до VII в. Из комментария Камалашилы мы узнаем также, что Пурандара занимает не очень характерную для чарвака позицию в отношении выводного знания: он его признает, хотя в ограниченных пределах «мирского пути», т. е. повседневной практики. Выбор Шантаракшитой в оппоненты именно Пурандары представляется не очень удачным, так как, по свидетельству все того же Камалашилы, после дискуссий с буддистами Пурандара принял их концепцию трех видов оснований. Видимо, для Шантаракшиты было важно не

столько сразиться с определенным противником, сколько привести значимые для него самого соображения, суть которых такова: отказавшись признать логические знаки, выбранные с опорой на существующие в реальности отношения причинности и тождества, признанные всеми, философы, таким образом, лишают себя возможности вести диалог с коллегами.

В самом конце главы АП приводится аргумент в пользу «вывода для других», выдвигаемый Авиддхакарной. Авиддхакарна опровергал тех, кто считал, что «вывод для других» не является источником знания с точки зрения говорящего, так как он из этого вывода не узнает ничего нового. Этот аргумент Авиддхакарна разбивает, рассуждая таким образом: хотя «вывод для других» не содержит нового знания для тех, кто его высказывает, он дает новое знание тому, кому предназначен – «другим». В этом смысле он – прамана. Камалашила вспоминает еще один аргумент Авиддхакарны, «от противного», якобы высказанный в «Таттватике»: если бы оппоненты не считали вывод способом доказательства, зачем бы они сами его использовали в дискуссии?

Проанализированный фрагмент главы «Рассмотрение вывода», в котором обосновывается способность вывода быть инструментом получения достоверного знания, демонстрирует, как работает этот инструмент в качестве логической формы доказательства. Аргументам оппонентов буддисты чаще всего устраивают логическую экспертизу, представляя их в виде силлогистических доказательств и выявляя в них логические ошибки. Интересным фактом является также и то, что они часто в качестве аргументов используют дефиниции специальных терминов (совпадение с определением понимается как правильность, гарантирующая истинность).

## **Полемика о классификации выводов**

Обратимся теперь к логическому срезу проблемы выводного знания: к вопросам, касающимся логического анализа процедуры выведения, обсуждаемым в АП. Самым важным из них был вопрос обоснования неразрывной связи между выводимым и основанием вывода. Индийские логики считали, что неразрывная связь гарантируется, во-первых, определенной структурой вывода; во-вторых,

определенным видом отношений в реальности признаков, выражаемых основанием и выводимым. Буддисты добавляли к этим требованиям правило трехаспектности для основания. Все перечисленные условия неразрывной связи обсуждаются в АП.

Рассмотрим сначала дискуссию о классификации силлогизмов (1441–1454) в зависимости от видов отношений между терминами силлогизма, уже упоминавшуюся выше в связи с критикой Бхартрихари (с. 79–81). Нормирование разновидностей выводов является одним из правил индийской логики, обнаруживающим ее неформальный характер. Наличие названного правила свидетельствует, на наш взгляд, об интуитивно отмеченной зависимости истинности заключений от объемной субординации терминов. Отсутствие же в теоретическом аппарате понятия «объема» не позволило тогда же рационализировать эту интуицию и создать единую, удобную классификацию выводов, помогающую контролировать процесс рассуждения, а различение терминов одновременно и по объему, и по смыслу делало индийскую логику интенциональной теорией.

Буддисты, найяики, джайны и санкхьяики выделяли три вида отношений, обеспечивающих неразрывную связь  $h$  и  $s$ , причем в каждой даршане это были по-своему понимаемые отношения; мимансаки и вайшешики выделяли два вида отношений. В «Йога-сутрах» и «Веданта-сутрах» проблема типологии выводов вообще не затрагивается. Шантаракшита и Камалашила защищают буддистскую классификацию выводов от мимансаков Кумарилы (ок. 600–700 гг., автор «Шлокавартики», далее ШВ) и Шабары, или Шабарасвамины (современника первого и автора авторитетного комментария «Бхашья» на «Миманса-сутры» – МСБ), а также от санкхьяика Виндхьявасина (ок. 250–320 гг.), все работы которого к настоящему времени утеряны. Выбор оппонентов не случаен.

Мы уже упоминали, что буддисты в качестве «опоры» неразрывной связи выделяли в предметной реальности три вида отношений (причинно-следственные, тождества и невосприятия) и сопоставляли с ними три вида оснований вывода: карья-хету (связанное с выводимым причинно-следственными отношениями), свабхава-хету (связанное с выводимым отношением тождества) и анопаладхи-хету (связанное с выводимым отношением совместного невосприятия). Соответственно, использующие эти

виды оснований выводы получали те же имена: карья-анумана (вывод по следствию), свабхава-анумана (вывод по тождеству) и анопалабдхи-анумана (вывод о невосприятии, или отрицательный вывод). Найяики, джайны и санкхьяики делили выводы на пурват (вывод по причине), шешават (вывод по следствию) и саманьято-дришта (вывод по наблюдаемому сходству); вайшешики и мимансаки – на вишешато-дришта / пратьякшато-дришта (вывод по восприятию видовой характеристики) и саманьято-дришта. То есть тип вывода саманьято-дришта принимался всеми, кроме буддистов. Помимо него, как ясно из приведенного выше перечисления, оппонентами буддийских школ использовались еще три разновидности выводов, следовательно, Шантаракшита и его комментатор должны были подвергнуть деструкции, по меньшей мере, четыре вида вывода. Они же критикуют всего два: саманьято-дришта и вишешато-дришта. Логика их выбора очевидна: они проанализировали классификации своих противников и нашли возможным свести их к двухвидной классификации мимансаков по основанию «способ установления неразрывной связи выводимого и основания вывода». Критически рассмотрев две выделенные разновидности вывода, они пришли к заключению, что по сути они и вовсе не различаются.

Что скрывается за названием разновидности вывода «саманьято-дришта»? Как его лучше переводить? Обратимся к этимологии термина. На санскрите *sāmānya* обозначает «общее», «родовое свойство», «род», «родовое понятие» и выступает, следовательно, в индийской философии в двух ипостасях (четко не разделяемых): как универсалия и как род, класс. В индийских текстах фигурирует и еще одна универсалия – джати, обозначающая «род как класс индивидов», «класс», «родовое понятие», «понятие класса», которое, на наш взгляд, можно интерпретировать как «видовое понятие» (вишеша), поскольку по степени общности оно меньше, чем саманья (в этом смысле оно используется, в частности, у Шантаракшиты и Камалашилы в 1449 и комментарии к ней). У некоторых авторов саманья и джати толкуются как синонимы. Категория «саманья» получила наибольшую теоретическую разработку у вайшешиков, была заимствована найяиками, и, похоже, благодаря их авторитету в эпистемологии, вошла в концепции выводного знания других школ.

Вайшешики, а вслед за ними и найяики занимали в теории познания реалистическую позицию, полагая присутствие «общего» во всех индивидах определенного класса или рода. Считалось, что общее связано с индивидами отношением «присущности» (*samavāya*), характеризуемым как «нераздельное существование» (*āyutasiddhi*). Этим же отношением в онтологии вайшешиков связаны причина и следствие, часть и целое, субстанции и качества. Присутствие «общего» во всех индивидах делает возможным на основании познания индивида судить обо всем классе, или на основании наличия у предмета какого-либо признака класса судить и о других признаках класса, то есть связывать два качества. А так же, коль скоро причина присуща своим следствиям, часть – целому, качества – субстанциям, можно от первого члена пары умозаключать ко второму.

Истолкования вывода саманьято-дришта в разных школах чрезвычайно похожи. В НБ о выводе названного типа говорится, что он имеет место «...когда при ненаблюдаемости связи знака и носителя знака по сходству знака с каким-то [другим] предметом делается заключение о ненаблюдаемом носителе знака. Например, через желания и т. д. устанавливается Атман, по рассуждению: желания и т. д., суть качества; качества же локализируются в субстанциях; то, что является их локусом, есть Атман» (НС, НБ Шохин, 2001: 155). Структура рассуждения об Атмане может быть реконструирована в форме умозаключения по аналогии: «Качества (модель) локализируются в субстанциях. Желания (прототип) суть качества, локализующиеся в специфической духовной субстанции-Атмане». Оно может также, коль скоро это строгая аналогия, реконструироваться в форме дедуктивного умозаключения, а именно, условно-категорического силлогизма по *modus ponens*: «Если где-то есть качества (А), то там же есть вмещающая их субстанция (В). Здесь есть желания, которые суть качества (А). Следовательно, здесь есть и вмещающая их духовная субстанция-Атман (В)». Соответствующая формула:  $A \supset B, A \vdash B$ .

В процитированном определении следует обратить внимание на «ненаблюдаемость связи знака и носителя знака». Учитывая, что в приводимом примере носитель знака и выводимое качество не различаются (в качестве большего термина выступает «Атман как место качества желания» и он же является «носителем каче-

ства желания)), это замечание следует относить к характерной особенности вывода по аналогии. Она состоит в том, что *неразрывная связь знака и выводимого качества не воспринимается, но мыслится в общем понятии*. Действительно, в примере термины рассуждения обозначают такие «предметы» (субстанции, в том числе Атман, и желания), которые в принципе чувственно не воспринимаемы, поэтому и связь не может восприниматься, а может только *мыслиться в общем понятии*.

Мимансак Шабара в МСБ (1.1.1–5)<sup>95</sup> определяет саманьятодришта как вывод, в котором связь знака и его носителя «узнается по сходству», то есть опять же не воспринимается, но мыслится. Примером такого вывода является вывод о движении солнца: «если прибытию Девадатты в какое-либо место предшествует пройденный им путь, то, посмотрев на солнце, также следует вспомнить о [проделанном им] движении»<sup>96</sup>. Гаудапада в комментарии на «Санкхья-карику» (СКБ) определения этого типа вывода не дает, но дает разъяснения смысла термина посредством примеров, первый из которых по содержанию тождествен примеру Кумарилы: мы имеем дело с выводом саманьятодришта, когда «из того, что луна и звезды меняют место, [закljučают, что] они движутся, как в случае с Чайтрой. Наблюдая, что тот, кого зовут Чайтрой, меняет место, потому что движется, заключают, что так же [обстоит дело] с луной и звездами. Или, наблюдая, что манго зацвели [в одном месте], заключают,.. что они зацвели и в других местах». В приведенных силлогизмах связь знака и выводимого качества (изменение места и движение Чайтры; признаки объекта, называемого «цветущим манговым деревом») наблюдается на моделях, затем переносится на прототипы. Следовательно, сказать, что она «ненаблюдаема», вслед за Ватсьяной, неправомерно. В.К.Шохин интерпретирует эту разновидность вывода как вывод «по аналогии» (СК, СКБ, ТК Шохин, 1995: 125), А.В.Пименов – как вывод «по сходству». Исходя из приведенных примеров, можно отдать предпочтение первому варианту перевода. Хотя он не следует буквально за санскритским названием (как второй), но по логической форме (в нем осуществляется перенос информации с одного предмета – модели на другой – прототип) ближе всего соответствует выделяемому

<sup>95</sup> Цит. по: МСБ Пименов, 1997: 221.

<sup>96</sup> Там же.

в западной логике умозаключению по аналогии. В силлогизмах, приводимых Кумарилой и Гаудападой, выводимые качества (движение и совокупность признаков цветущего манго) принципиально воспринимаемы, но вот их связь с субъектом заключения либо принципиально не воспринимаема, она результат интеллектуальной процедуры обобщения (как в случае с солнцем, луной и звездами), либо актуально не воспринимаема в настоящий момент (как в случае с манго, цветущим в другом месте). Что же объединяет все эти силлогизмы? Только то, что в выводе саманьято-дришта с помощью иллюстрирующих примеров создается понятие связи *h* и *s*, и на основании *понятия связи* делается заключение о наличии выводимого качества у субъекта заключения. Буддисты, критикуя выделение названного вывода в теории мимансаков, таким образом, вместе с последними подвергали критике все небуддистские типологии вывода, содержащие саманьято-дришта-ануману.

Вторая критикуемая разновидность вывода – вишешато-дришта. Этот вывод отождествлялся мимансаками и Шантаракшитой с пратьякшато-дришта, Прашастападой в комментарии на «Вайшешика-сутры» назывался просто «дришта», и рассматривался как вывод, основанный на *непосредственно воспринятой связи* двух предикатов, двух видовых характеристик (вишеша). Связь считается «непосредственно воспринятой» в прошлом опыте, в котором воспринимались вместе два качества, обозначаемые в силлогизме средним и большим терминами. На санскрите слово «вишеша» означает «особенное», «отдельное», «специфическое», «характерная черта», «индивидуальное», «индивидуализирующее качество», «вид». В индийской философии «вишеша» часто выступает как дифференцирующая характеристика объекта, противостоящая родовой характеристике / универсалии «саманья».

Прашастапада приводит следующее определение и пример вывода типа вишешато-дришта, называя его просто «дришта»: «...дришта – это логический вывод, [в котором] известное и подлежащее выведению не отличаются друг от друга по роду. Например, [если тот, кто] наблюдал подгрудок лишь у коровы, в другом месте, увидев только подгрудок, придет к выводу, что [животное с подгрудком] – корова»<sup>97</sup>. Мимансак Кумарила, сообщает Шантаракшита (1442), относит к этому типу вывод об огне и дыме, при-

<sup>97</sup> ПБ Лысенко, 2005: 269.



чем приводит два силлогзма об этих «отдельностях» с разными заключениями: «Когда непосредственно воспринята связь двух отдельных феноменов – [дыма и огня], [то] возникает мнение: “В качестве топлива – навоз” или: “Находятся в том месте”». Учитывая этимологию термина и контексты его употребления, считаем возможным переводить название вывода «вишешато-дришта» как вывод «на основании восприятия связи видовых характеристик».

Выбор названий выводов саманьято-дришта и вишешато-дришта именно реалистами выглядит неслучайным. Зная любовь индийских интеллектуалов к языковым играм и многосмысленным выражениям, можно предположить, что (1) «саманья» и (2) «вишеша» несут здесь информацию сразу двух уровней: онтологического и логического. На логическом уровне они означают (1) мыслимую «общность», «связь» двух качеств и (2) воспринимаемую связь двух «отдельностей». На онтологическом уровне они отсылают нас к взаимосвязям мирового целого, *лежащим для реалистов в основании логических связей*: к отношениям между родами, видами и индивидами, между субстанциями и качествами, причинами и следствиями, целым и его частями и т. п. Для буддистов-йогачаров все перечисленное – не более чем конструкты сознания (кальпана, викальпа), в реальности не существующие. Сознание (виджняна) представляет собой поток элементов-дхарм, вспыхивающих дискретными комплексами, между которыми существует связь совсем иного характера, нежели связи, описываемые в теориях реалистов – кармическая причинная связь, подчиняющаяся закону взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада).

Выводы пурвават и шешават, выделяемые как особые типы выводов найяиками, джайнами и санкхьяиками, с точки зрения Шантаракшиты и Камалашилы, подпадают под определение вишешато-дришта, так как в них речь идет о двух «отдельностях» (вишеша). Хотя это положение они специально не оговаривают, оно логически вытекает из применяемого ими метода: в ходе опровержения существования вывода типа вишешато-дришта критической разборке подвергаются именно те силлогизмы, которые оппонентами-немимансаками относятся к типам пурвават и шешават. Как два самостоятельные типа выводов последние выделяются на основании более детализированного учета отношений h и s: пурвават (от санскр. *pūṅva* – «предшествующий») – буквально, это

вывод «по сходству с предшествующим» опытом. Это подчеркивается Ватсьяной в НБ: умозаключение «по предшествованию» – это когда по предыдущему [опыту] наблюдения двух объектов из наблюдения одного из них заключают о [наличии] и другого, [в настоящее время] не наблюдаемого, например, по дыму – об огне» (НС, НБ Шохин, 2001: 155). Шешават (от санскр. – śeṣa – «остаток», «излишек») – это вывод «по остатку». Толкование этих разновидностей вывода в принимавших их школах ньяи и санхьи несколько различались. Найяики толковали пурвават как вывод о следствии на основании его причины: s – следствие какой-то причины (напомним, что всякое следствие связано со своей причиной отношением присущности), а h – логический знак этого следствия, его причина. Этот тип вывода имеет место, «например, когда по восхождению облаков [заключают, что] будет дождь» (Там же). Последователи санхьи, используя тот же самый пример, полагали, что термины в нем связаны не причинной зависимостью, а простым предшествованием (СК, СКБ Шохин, 1995: 125). То есть для них пурвават – вывод на основании постоянного предшествования одного феномена (h) другому (s). Вывод шешават для найяиков – «это когда причина выводится из следствия, например, когда, видя, что вода в реке обновилась, [сама] она вздулась, а течение [ее стало] стремительным, заключают, что был дождь» (НС, НСБ Шохин, 2001: 155). К этой же разновидности вывода относятся и выводы, заключения которых получаются методом исключения различных альтернатив. В НБ они определяются как «решение [проблемы] по устранении одних способов [ее решения] и выявлении невозможности других» (СК, СКБ Шохин, 1995: 125). Последователи санхьи стали включать силлогизмы такого вида в шешават следом за Ватсьяной<sup>98</sup>. При этом для их шешават есть и «вывод «по части» – это когда, например, обнаружив, что пала<sup>99</sup> воды в океане соленая [заключают, что] и вся вода соленая (СК, СКБ Шохин, 1995: 125). Буддийская критика вишешато-дришта строится на разборе силлогизмов, употребляемых в школах найяиков, последователей санхьи и мимансаков, и, таким образом, опровергает не только

<sup>98</sup> См.: комментарий Вачаспати Мишры (IX в.) «Таттва каумуди» на «Санхья-карику» (СК, СКБ, ТК Шохин 1995: 128).

<sup>99</sup> Пала – санскр. «небольшое количество», «капля»; мера объема, равная 1/64 адхаки  $\approx 0,024$  куб. дм.

последних, указанных Шантаракшитой и Камалашилой, но практически все небуддистские школы логики, авторами исследуемого текста в связи с критикуемой концепцией не названные.

Как разворачивается аргументация буддистов? Для начала они обосновывают тождество двух видов выводов – «по аналогии» и «на основании связи видовых характеристик». Идея их неразличия как бы обрамляет аргументацию буддистов в пассаже дискуссии, касающемся типологии выводов (с нее она начинается и ею же заканчивается). В обоих случаях, доказывают они, речь идет о перенесении знания о связи двух универсалий, полученного в восприятии и зафиксированного памятью, с одной ситуации на другую. Не важно, являются ли эти универсалии родовыми (саманья) или видовыми (вишеша), постигаются ли они в общей причине огня и дыма, например, навозе в качестве топлива, или по общности места огня и дыма. Именно в таком ключе, на наш взгляд, следует понимать утверждение Камалашилы в комментарии на 1445: «в любом случае относительно мгновенно исчезающих существей вывод может быть только выводом по общему родовому понятию; но [нет] никакого вывода на основании видовых понятий».

Слив, таким образом, четыре возможных объекта для критики в один объект, буддисты обрушивают на «вывод, основанный на непосредственном восприятии связи двух видовых характеристик» весь полемический задор. В качестве главного приводится аргумент, исходящий из буддийского учения об элементах бытия сознания – дхармах и сконструированности образа эмпирической реальности нашим сознанием: «в силу положения о всеохватывающем разрушении моментов [сознания]» (1446), вещи и лежащие в их основе универсалии не имеют длящегося существования. Поскольку не существует ничего длящегося, например, длящихся огня и дыма на горе, невозможно непосредственно воспринять их связь, чтобы затем использовать знание этой связи для выведения. Никакой связи двух отдельных качеств (огня и дыма) в реальности просто нет.

Изложенное опровержение реалистических классификаций вывода бьет также и по онтологическому и эпистемологическому реализму. Для буддистов школы сватантра-мадхьямака (позиции которой, напомним, представляли Шантаракшита и Камалашила), унаследовавшей представления о познавательной деятельности

сознания от школы йогачара, понятия и связь между ними существуют, но не в подлинной реальности, а в «мыслимой реальности», и сами понятия не имеют ничего общего с объектами, которые посредством них мыслятся. Следовательно, связь между понятиями существует только в мышлении, она «примысливается». В учении школы буддистов-йогачаров мышление выступает, по сути, как третья реальность, находящаяся между высшей (дхармической) и низшей (вещной). Мышление конструирует посредством системы категорий идеальный образ феноменального мира. Именно к этой третьей реальности относится логика. Согласно буддийской концепции вывода, процесс выведения возможен, благодаря неразрывной связи между понятиями на уровне мышления. Неразрывность связи заложена в свойствах среднего термина, в его трехаспектности. Онтологическое отношение присущности, используемое оппонентами как коррелят логического отношения неразрывной связи среднего и большего терминов, не может, следовательно, таковым считаться.

Подводя итог полемике по данной проблеме, можно отметить, что с обеих сторон аргументы далеко выходят за рамки логической теории, обе стороны апеллируют к своим общепhilosophическим концепциям: буддисты черпают свою аргументацию из концепции бытия сознания, мимансаки и последователи санкхьи используют концепции субстанциалистского толка. Характерно, что подвергая деструкции небуддийские типологии выводов, ни Шантаракшита, ни Камалашила не противопоставляют им буддийскую, в которой логические отношения также опираются на отношения в эмпирической реальности. Это и наводит на мысль, что острие критики Шантаракшиты и Камалашилы направлено в этом фрагменте АП не только против логических построений оппонентов, но и против онтологического и эпистемологического реализма – приписывания реального существования универсалиям.

### **Дискуссия о структуре анумены**

Дискуссия о структуре вывода (1429–1440) с найяиками Бхававивиктой, Уддйотакарой и Авиддхакарной (относимыми примерно к VII в.) в ТСП также весьма показательна. Мы уже упо-

минали о двух буддийских моделях вывода (на с. 70), введенных Дигнагой: двухчленной модели «вывода для себя» и трехчленной модели «вывода для другого». Они составили конкуренцию более архаичной модели пятичленного силлогизма (панча-аваява-вакья) найяиков. Их появление знаменовало изменение понимания логического следования в индийской логике, а значит, своего рода «революцию» в логической теории. Шантаракшита и Камалашила закрепляют революционные достижения Дигнаги и его последователей Дхармакирти и Дхармоттары, дискутируя об «устройстве» анумены. В этом разделе они решают сразу несколько задач: во-первых, исследуют, какие структурные элементы вывода гарантируют отношение логического следования; во-вторых, ищут более простые формы рассуждения, не перегруженные «лишними» звеньями; в-третьих, поддерживают попытку предшественников через разделение вывода на две логические формы (форму умозаключения – «вывод для себя» и форму аргументации – «вывод для другого») отделить логику от эпистемологии, сосредоточить ее на описании структур и правил рассуждения. Вся эта теоретическая работа была выполнена буддистами, как становится понятным из АП, в процессе развенчания пятичленного силлогизма.

Аналогом отношения логического следования в индийской логике выступало отношение неразрывной связи основания вывода (хету, линга) и выводимого (садхья), называвшееся авинабхава, анантариякатва, авьябхичара, вьяпти. Напомним, что по теории ньяи, пятичленный силлогизм должен содержать тезис, основание, пример, применение и заключение. Приведем пример такого силлогизма из НС (I.1. 32–39): 1) тезис (пратиджня): «Звук не вечен»; 2) основание (хету, ападеша): «Потому что он сотворен»; 3) пример удахарана, дриштанга, нидаршана), который мог быть либо положительным (сапакша, садхармья, анвая), либо отрицательным (випакша, вайдхармья, вьятирека): «Как горшок» или «Что не не-вечно, то непроизводно, как душа»; 4) применение (упаная, анусандхана), положительное (при положительном примере) или отрицательное (при отрицательном примере): «Так и здесь» или «Здесь не так»; 5) заключение (нигамана, пратьямная): «Поэтому звук не вечен» (НС, НБ Шохин 2001: 170–175). Используя обо-

значения, вводимые ранее на с. 71 для записи формул буддийских выводов, структуру силлогизмов ньяи можно записать следующим образом:

<i>Пятичленный силлогизм с утвердительным примером</i>	Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_s h, p_s s, p \approx p_s \vdash ps$
<i>Пятичленный силлогизм с отрицательным примером</i>	Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_v \neg h, p_v \neg s, \neg (p \approx p_v) \vdash ps$

Причину расхождения найяиков и буддистов по вопросу включения тезиса в вывод, не осознаваемую теоретиками обоих даршан, можно вслед за В.А.Бочаровым усмотреть в некотором «отставании» логической теории найяиков от буддийской: в VIII в. первые еще не выделяли вывод как форму умозаключения из процесса аргументации. Одним из требований теории аргументации является обязательное формулирование до начала аргументационного процесса тезиса, который будет обосновываться в самом процессе. Буддисты же вычленили ануману как форму умозаключения из процесса аргументации, начали искать наиболее удобную его форму, поэтому включение тезиса им показалось излишним.

Шантаракшита и Камалашила подвергают экспертизе поочередно все элементы силлогизма найяиков, пытаясь выяснить, в каких же именно членах демонстрируется неразрывная связь, какие именно члены являются «доказывающими», попутно уточняя их дефиниции. Однако, начинают нападки они не сами, а прежде отправляют в атаку найяиков, которые обрушиваются на буддийское разделение вывода на «для себя» и «для других». «Вывод для себя» представители ньяи объявляют вообще не выводом и ниже всякой критики, а «вывод для других» – дефектным, раз буддисты изгоняют из него тезис.

Чтобы обосновать ненужность тезиса, Шантаракшита и Камалашила всесторонне исследуют его роль в выводе. Во-первых, говорят они, тезис можно рассматривать непосредственно как высказывание о феноменальной реальности, в котором устанавливается связь объекта и его качества. Во-вторых, его можно рассматривать как опосредованное словом выражение той же самой связи, то есть

как высказывание о связи понятий. В обоих случаях тезис проблематизирует связь, но не устанавливает ее; он не работает на достижение главной цели – обоснование неразрывной связи меньшего и большего терминов: «Словесное выражение того тезиса служит для информации о *намерении* говорящего. ...Он [только] устанавливает наличие сомнения и не является непосредственно доказующим», сослался Камалашила на Дхармакирти (ПВ IV 16–17 // ПВ Тиллеманс, 2000: 27–28) следовательно, он – не «причина» выведения. То есть не непосредственно (как утверждение о феноменальной реальности), ни опосредованно (как выраженное словесно утверждение о связи понятий) тезис не является членом доказательства.

Может быть, тезис, подобно иллюстрирующему примеру, выражает знание о неразрывной связи *h* и *s*, полученное через восприятие? – спрашивает Шантаракшита. Камалашила добавляет, что тогда тезис должен быть сформулирован по-другому: с включением примера, но в силлогизме с новой формулировкой бесполезным стал бы иллюстрирующий пример, функцией которого является обоснование через демонстрацию неразрывной связи терминов. Примеры же, по буддийской концепции вывода, также необходимы, но цель их – иная, чем в ньяе: они указывают на неразрывную связь мысленных представлений о выводимом и основании вывода, обусловленную тремя характеристиками последнего, то есть выражают большую посылку, «Как, например, в [силлогизме] «Что сотворено, то невечно», как только сказано: «А звук сотворен», сразу, даже без формулировки тезиса, возникает понимание: «звук невечен» (коммент. к 1432).

Найяики парируют: без указания на выводимое качество, содержащееся в тезисе, невозможно привести иллюстрирующий пример, так как не ясно, чему пример должен соответствовать или не соответствовать, и что может быть логическим признаком для выведения. Следовательно, если выбор основания вывода проблематичен, то «проваливается» и трехаспектность знака, постулируемая буддистами. Таким образом, без тезиса обойтись нельзя, а без правила трехаспектности среднего термина можно. Критика найяиков не вполне справедлива. Она имеет под собой основания в том смысле, что буддисты, действительно, в своих силлогизмах приводили либо примеры «по сходству», либо примеры «по не-

сходству», и никогда не выражали полностью все пункты правила трехаспектности среднего термина. Так что, действительно, буддийские силлогизмы «нормального вида» со всеми примерами присутствовали только в учебниках. Но относительно невозможности привести примеры критика найяиков была безосновательной, потому что буддисты замечательно с этой задачей справлялись и без тезиса, ведь у них уже была «таблица оснований» (хетучакра) Дигнаги<sup>100</sup>, позволяющая с высокой степенью надежности выбирать основания выводов, опирающиеся на нужные примеры, которое служило бы знаком обоих примеров: и выраженного словесно, и не выраженного.

Иллюстрирующие примеры были равно необходимы обеим спорящим сторонам. Без них индийский силлогизм обойтись не может, только смысл их в разных теориях различен. В концепции найяиков примеры *демонстрируют* связь h и s в реальном объекте, схожем с субъектом вывода и, таким образом, *индуктивно подтверждают заключение*, в концепции буддистов правила требуют наличия двух примеров («по сходству» и «по несходству»), отсылающих к неразрывной связи, обусловливаемой выполнением правила трехаспектности, и *выражающих общую посылку дедуктивного умозаключения*. Эти примеры берутся буддистами из феноменальной реальности, и даже если они полностью не озвучиваются в практике рассуждения, выражаемая их посредством «связь есть» (1436).

Доказав ненужность тезиса, Шантаракшита переходит к обоснованию мысли, что при отсутствии тезиса отпадает необходимость и в другом члене силлогизма найяиков – в применении. Стержнем дискуссии по проблеме применения является ранее выраженное положение: логическая связь в процессе выведения обеспечивается не пятью связанными членами силлогизма ньяи, а трехаспектностью основания. Шантаракшита утверждает, что применение излишне, поскольку у найяиков целью применения выступает *обоснование* наличие связи терминов в *конкретном случае*. Но для буддистов связь терминов обосновывается не применением, а основанием вывода, через выполнение правил трайрупя. Камалашила находит нужным проиллюстрировать позиции спорящих сторон силлогизмами. Аргумент «против применения»

---

<sup>100</sup> См. Канаева, Заболотных, 2002: 109–112, 278–282.



он выражает силлогизмом Дигнаги (I): «Формулировка применения не есть доказательство, так как разъясняет смысл, ранее уже высказанный в основании, что подобно называнию второго основания». Аргумент «за применение» Камалашила заимствует у Бхававивикты (II): не будет выявлена связь основания с субъектом без формулировки основания непосредственно за тезисом, в силу выражения в пятичленном силлогизме доказывающей связи. Например, в силлогизме с заключением «Звук невечен из-за сотворенности», наличие качества сотворенности у звука устанавливается с помощью применения. Чтобы оценить позиции спорящих, можно переформулировать оба силлогизма в виде простых категорических силлогизмов.

(I): То, что выражает связь терминов (M) есть основание (P).  
Формулировка применения (S) разъясняет связь терминов (M).

---

Формулировка применения (S) есть основание (P)

(II): Неразрывная связь терминов (P) содержится только в пятичленном силлогизме ньяи (M).

Силлогизм буддистов (S) не пятичленный (M).

В силлогизме буддистов (S) нет неразрывной связи терминов (P).

Формально оба силлогизма совершенно правильные: (I) – это силлогизм 1-й фигуры модуса Barbara, (II) – силлогизм 2-й фигуры модуса Camestres, то есть и буддисты, и найяики формально строили свои рассуждения правильно, но вот договориться они так и не смогли бы, потому что большие посылки в их умозаключениях были истинны каждая в рамках своей логической концепции.

Опровергая буддийскую концепцию, найяики обвинили Дигнагу в допущении логической ошибки «недемонстрируемости основания». Эта ошибка состоит в том, что по объему основание вывода либо частично, либо полностью не совпадает с субъектом заключения, как в силлогизме «Звук невечен из-за сотворенности». Смысл применения, как разъясняется в НС<sup>101</sup> – связывание сначала основания и субъекта заключения, а затем – «подключение» к субъекту той связи основания и выводимого качества, которая демонстрировалась в иллюстрирующем примере. Поскольку у применения в силлогизме есть своя функция, оно необходимо.

---

<sup>101</sup> НС I.1. 38 // НС, НБ Шохин, 2001:173.

Аргументы найяиков Камалашила разрушает, начиная с примера со звуком. Он напоминает, что «вечность» звука, существующая только в концепции мимансаков, не может использоваться в силлогизмах в качестве большего термина, и сотворенность не может использоваться в качестве среднего. Для буддистов «вечность» – пустой термин, а термины с пустыми объемами они в силлогизмах не использовали. Опровергнув приписываемый Дигнаге силлогизм как неправильный, Камалашила рассматривает другую возможность использования применения, когда оно было бы оправданным: для установления связи субъекта заключения с основанием вывода. «Примеривая» эту возможность, он убеждается, что такая роль применения так же не является необходимой, поскольку и ее выполняет правильное основание вывода, удовлетворяющее правилу трайрупья, первый пункт которого (пакшдхарматва) как раз и предписывает указание на отношения объемов меньшего и среднего терминов (хотя бы частичного включения или полного исключения). Если данную функцию передать применению, нужно придать новую функцию также основанию. Может, основание вывода формулируется только ради того, чтобы указать причину вывода – связь среднего и большего терминов. Но эта связь устанавливается в иллюстрирующих примерах. Следовательно, применение никоим образом не может выполнять функции основания. При приписывании ему функций основания происходит дублирование логических связей, и основание никак не может быть «недемонстрируемым». Следовательно, выносят окончательный вердикт буддисты, применение не нужно.

Следом за ним из числа членов силлогизма изгоняется и заключение. Для самих представителей ньяи различие тезиса и заключения по модальности «возможно» – «необходимо» является веским доводом за присутствие их обоих в силлогизме. За одной и той же словесной оболочкой у тезиса и заключения они видят разные смыслы, обуславливающие их различие. В НС о разности смыслов сказано: «Заключение – воспроизведение тезиса с привлечением аргумента»<sup>102</sup>. В комментарии Ватсьяяны приводится образец такого заключения: «Поэтому звук, будучи произведен, – невечен» (Там же). Даже не будучи произносимым, основание вывода в заключении все же имеется в виду, мыслится, придавая заключению новый смысл.

<sup>102</sup> НС I.1. 39 // НС, НБ Шохин, 2001:174.

Об этом напоминает Камалашила: Уддйотакара и другие говорят: «Здесь нет повторения, поскольку тезис есть указание на качество, которое желают вывести, заключение же – указание на доказанность [этого качества]» (ТСП 1439). Буддисты, изгоняя из вывода заключение, отстаивают «принцип экономии слов»: Шантаракшита убеждает, что эксплицитное выражение заключения бессмысленно, ибо трехаспектное основание исключает все возможные заключения, кроме одного – истинного: «Нет сомнения [в невозможности] противоположного» (1439). Камалашила усиливает аргументацию Учителя этимологическим разбором термина «заключение» (нигамана), почти буквально повторяя рассуждения Ватсьяяны в комментарии на НС (НС, НБ Шохин, 2001: 174). Исходя из этимологии, функция заключения состоит в сведении вместе, связывании и объединении тезиса, основания, примера и применения для выражения единого смысла, – соглашается буддист с Ватсьяяной. Затем, используя любимый прием индийских полемистов, он «обращает оружие врага» против него же, делая противоположный вывод: поскольку же тезис и применение из силлогизма устранены, сводить оказывается нечего, следовательно, и заключение излишне. Кроме того, что отпадает необходимость что-либо сводить, тот «единый смысл», ради которого все это предполагалось, то единство, или неразрывная связь, усматривается в выводе и безо всякого заключения. Она, по мнению буддистов, содержится в правильном основании вывода, обуславливающим связь всех трех терминов силлогизма.

Если принимать критику буддистов буквально, то есть если признать, что вывод может обойтись безо всех тех слов, которые включаются наивяками в тезис, применение и заключение, что же тогда останется? Чтобы понять смысл буддийской критики, сопоставим символически записанные логические формы пятичленного силлогизма наивяков и двух моделей буддийского вывода: «для себя» и «для других» в модусах сходства и различия, приводившиеся ранее на с. 73–74 и 94.

<p><i>Пятичленный силлогизм с утвердительным примером</i></p>	<p>Доказать: <math>ps</math>  Доказательство: <math>ph, p_s h, p_s s, p \approx p_s, \vdash ps</math></p>
---------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<i>Пятичленный силлогизм с отрицательным примером</i>	Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_v \neg h, p_v \neg s, \neg (p \approx p_v) \vdash ps$
<i>«Вывод для себя»</i>	$Aph, (p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s), (\neg (p \approx p_v), Ep_v h, Ep_v s) \vdash Aps.$
<i>«Вывод для другого» в модусе сходства</i>	$Ahs, (p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s), Aph \vdash Aps.$
<i>«Вывод для другого» в модусе различия</i>	$Ash, (Epp_v, Ap_v h, Ap_v s), Eph \vdash Eps.$

Сравнение структур силлогизмов ньяи и буддистов показывает, что все субъекты рассуждения и их предикаты, используемые найяками, используются и буддистами. Однако логическая структура силлогизма буддистов сложнее, чем у найяиков, потому что, настаивая на упрощении формулировки вывода, буддисты переводят часть информации о неразрывной связи в невербализованную форму, «сворачивая» информацию в правила, которым должен соответствовать вывод, но самой информации учитывают больше. У найяиков общая посылка явно не формулируется, их обоснование неразрывной связи включает помимо иллюстрирующих примеров и интуитивные субстанциалистские реалистические посылки. В выводе буддистов всегда присутствует общая посылка, представленная в двух видах: утвердительно и отрицательного высказывания. Она выражает общее правило неразрывной связи (*avinābhāva, anantaṛyakatva, avyabhicāra, vuārti*) двух мысленных представлений (почти что понятий), называемых «основанием вывода» (**h**) и «выводимым» (**s**), о котором Дигнага и Дхармакирти говорили, что оно вместе с его применением к конкретному случаю (*pakṣadharmatā, pakṣadharmatvā*) и является «причиной доказательства».

Со временем критика буддистов достигла цели: пятичленный силлогизм найяиков был оттеснен буддийским выводом, основанном на общем правиле неразрывной связи, и сами найяики начинают обращать внимание на необходимость дефиниций среднего термина. Известный польский логик Й.Бохеньский высоко оценивал введение этого правила в индийскую логику и называл, его проявлением тенденции эволюции аnumана-вады к экстенционализму (Бохеньский, 1956: 499). Это утверждение представляется совер-

шенно справедливым. Но вместе с несомненными достоинствами, в числе которых введение понятия неразрывной связи как общего правила, повышение степени достоверности заключения, изменение буддистами структуры вывода, имелся и серьезный недостаток, отмеченный еще Ф.И.Щербатским, писавшим, что наивысшими были установлены правила, которым должен был удовлетворять тезис, но из-за разрушительной критики буддистов он канул в забвение. Это привело к включению ошибок тезиса в классификацию ошибок основания, запутыванию всей классификации ошибок и еще большей путанице в и без того не слишком ясных отношениях между терминами силлогизма (Щербатский, 1984—II: 280).

Сами буддисты о сходствах своих силлогизмов с силлогизмами наивиков предпочитали не говорить. Абсолютизируя различия обеих концепций, они руководствовались правилом ведения полемики, которое совпадает с отрицающе-утверждающим модусом (*tollendo ponens*) разделительно-категорического силлогизма:  $A \vee B, \neg B \vdash A$ . Правило позволяло им, показав противоречия в концепции оппонентов, считать свою концепцию доказанной. То, что буддисты полемику о структуре силлогизма, также как и спор о типологиях выводов, сводили к правилу трехаспектности для среднего термина, показывает центральное место проблемы свойств логического основания в логике буддистов и что для них правило трехаспектности было главным логическим правилом, которое должно было обеспечивать неразрывную связь посылок и заключения.

### **Полемика буддистов с джайнами о признаках основания вывода**

Введение буддистами правила трехаспектности среднего термина в форме его аксиоматического определения встретило серьезную оппозицию многих школ, в том числе, джайнских. Смысл дискуссий индийских логиков о правиле трайрупья является далеко неоднозначным для европейских исследователей, равно как и понимание самого правила трехаспектности. Интерпретации трайрупья в терминах западной логики, предложенные, в частности, Ф.И.Щербатским, К.Поттером, Р.Чи, Р.П.Хайесом, Э.Соломон, Т.Дж. Тиллемансом, К.Отке, Б.К.Матилалом и др., не

стали общепризнанными и нередко подвергаются вполне заслуженной критике. Так, американский логик Р.Чи в своем исследовании «Буддийская формальная логика» характеризует экспликацию правила трайрупья Ф.И.Щербатским как «неопределенную и вводящую в заблуждение», а включенные русским буддологом в формулировки пунктов правила уточнения «именно», «только», «необходимо» и «в их всеобщности» – как просто «литературные выражения, неясные по значению»<sup>103</sup>. Шведский исследователь К.Отке критиковал интерпретацию правила трайрупья канадским коллегой Р.П.Хэйесом как «неправильную», за слишком вольное включение в перевод трех требований для основания вывода в статье «Взгляды Дигнаги на умозаключение»<sup>104</sup> «эпистемического элемента» – спецификации основания как «известного» в его обладании качествами «встречаемости по крайней мере в еще одном локусе (отличном от субъекта вывода), в котором встречается выводимое качество» и «невстречаемости в каком-либо другом локусе, в котором выводимое качество отсутствует». Неправильность интерпретации аргументируется тем, что у Дигнаги (в ПС II 5cd) и у других авторов «канонических» формулировок трайрупья указание на «известность» отсутствует (Отке, 1994: 4–5).

Защите правила трайрупья Шантаракшита отводит в АП главное место: с нее начинается обсуждение проблемы выводного знания (1361–1428). Основными противниками буддистов здесь выступают джайны в лице весьма авторитетного в VIII в. и не очень известного сегодняшней историко-философской науке Паттрасвамина. От самого Паттрасвамина не дошло ни одного текста (в 1-м томе «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера этот автор вообще не фигурирует). Б.Бхаттачарья во вступительной статье к изданию ТСП на санскрите написал, что попытки идентифицировать Паттрасвамина с известными джайнами, вроде Патракешарисвамина по прозвищу Видьянанда (букв. – «радость науки»), не удалась, и о Паттрасвамене можно сказать только то, что он жил не позднее 700 г. н. э. (ТСП Барода, 1926: ХС1). Источником для выявления представлений джайнов о выводе может послужить сочинение «Ньяя-аватара» («Земное воплощение ньяи», далее НА) джайна-шветамбара Сиддхасены

---

<sup>103</sup> Чи, 1969: xl.

<sup>104</sup> Хэйес, 1980: 230, 233.

Дивакары (между IV–VIII вв.), которого С.Ч. Видьябхушана называл «первым джайнским автором, писавшим по систематической логике» и «основоположником джайнской логики» (Видьябхушана, 1978: 173). Логическое учение, изложенное в «Ньяя-аватаре», показывает заимствования у буддистов (в частности, джайны также делают вывод на «вывод для себя» и «вывод для другого»), отмечают те же логические ошибки, что и Дхармакирти в НБД, называют, как и буддисты, пример по сходству «садхармья», а пример по несходству – «вайдхармья» и т. п.).

Полемика буддистов и джайнов представляет собой значимый эпизод на пути движения индийской логики от интенционализма к экстенционализму<sup>105</sup>, отмеченного в «Формальной логике» Й. Бохеньским. Польский логик, опираясь на результаты Дж. Туччи, проследил основные вехи названной тенденции. Первую веху он связал с появлением буддийского правила трайрупья, потому что данное правило основано на общем понятии неразрывной связи, содержание которого вводится через установление правил этой связи. Правило хорошо было известно уже Васубандху (ок. 410–490 гг.). Дигнага развил это правило в «формальную силлогистику» (Бохеньский, 1956: 499), а в VII в. правило было переформулировано таким образом, что из него стало вытекать общее правило неразрывной связи среднего и большего терминов. В таком виде его находят у Дхармакирти. В небуддийских школах также употребляются термины, обозначающие общее правило неразрывной связи: аньятха-анупапатти («невозникновение другого») у джайнов и вьяпти («импликация») у остальных – оба впервые в VII в.

Мы уже представили буддийское правило трайрупья в начале этой главы и ввели символику для формальной записи этого правила (с. 72). Напомним, что оно включает три пункта: 1) пакшадхарматва: должно быть указано наличие или отсутствие отношения присущности между основанием вывода и выводимым –  $Aph \vdash Eph$ ; 2) сапакше саттвам (или сапакша): логическое основание всегда должно присутствовать в случаях «подобных выводимому» –  $p \approx r_s$ ,  $Ap_h, Ap_s$ ; 3) випакшад вьявртти (или випакша): основание вывода должно отсутствовать в случаях «не подобных выводимому» –  $\neg (p \approx r_v), Ep_h, Ep_s$ .

<sup>105</sup> Об интенционализме индийской логики подробнее см.: Канаева, Заболотных, 2002: 107–108.

И в этом разделе оппонентами буддистов выступали не только джайны, но все реалисты. Представители старой ньяи вообще не пытались определить средний термин и решали проблему выводимости иначе, чем буддисты: упрощая структуру доказательства, разработанную в теории диалектики<sup>106</sup> и оставляя в ней только пять необходимых элементов, которые были зафиксированы в пятичленном силлогизме (панча-аваява-анумана) в НС (ок. III–IV вв.) и НСБ Ватсьяяны (ок. V в.). Правильная структура, в которой ведущая роль принадлежала двум иллюстрирующим примерам («через сходство» и «через несходство»), была для старой ньяи гарантом получения истинного заключения (НС, НБ Шохин, 2001: 174). Джайны формулировали свое определение правильного среднего термина (h) как однозначно соответствующего (аньятха-анупапати) выводимому качеству (s), опираясь, с одной стороны, на буддистов с их аксиоматической дефиницией h, с другой – на найяиков с их постулированием важности иллюстрирующего примера.

Различия в подходах джайнов и буддистов к пониманию и обоснованию неразрывной связи основания вывода и выводимого заложены уже в их определениях вывода как источника достоверного знания. Буддисты считали, что вывод «...наступает после познания в объекте известного качества (играющего роль логического признака, основания вывода. – Н.К.) и воспоминания о неразрывной связи между основанием и его следствием» (Щербатской, 1903: 11). Под «познанием объекта» здесь имеется в виду чувственное восприятие, а под «неразрывной связью», как мы уже говорили, такое отношение, при котором, во-первых, логическое основание связано с выводимым одним из трех отношений – причинности, тождества и невосприятия, – и, во-вторых, для основания выполняется правило трайрупья.

Джайны определяли вывод как «знание выводимого, производное от знака, который неразрывно связан с ним» (НА Видьябхушана, 1915: 2). Неразрывно связанным с выводимым считался знак, обладающий единственной характеристикой, которую джайны обозначали выражениями anyathānupapatti, anyathānupapannatvā – буквально, «невозникновение другого», или «постоянное сопутствование». Эта характеристика основания состояла в том, что оно не существует без выводимого. «Выводимое» джайны понимают не как тезис,

<sup>106</sup> Подробнее см.: Канаева, Заболотных, 2002: 20–21.



а как больший термин, и, в отличие от буддистов, четко различают меньший и больший термины. Сиддхасена Дивакара написал: «... пакша – это то, с чем связан логический знак, и чья связь с выводимым еще должна быть доказана» (НА Видьябхушана, 1915: 14).

В комментарии на трактат Сиддхасены «Ньяя-аватара-виврити» Чандрапрабха Сури (XII в.) разъяснил, что связь («постоянное сопутствование») устанавливается в уме из повторяющегося опыта (коммент. к карике 5) (НА Видьябхушана, 1915: 10). В опыте фиксируется и три вида отношений между значениями среднего и большего терминов, в соответствии с которыми все выводы, так же как в системе ньяя, делятся на пурватат, шешават и саманьятодришам<sup>107</sup>. Таким образом, правило джайнов для среднего термина фиксирует только отношение h и s; оно позволяет эксплицировать следующую дефиницию среднего термина: основанием вывода может быть признак, постоянно сопутствующий выводимому качеству. И точно так же, через постоянное сопутствование определяется в навья-ньяе отношение проникновения: «... в навья-ньяе один «объект» считается «проникающим» другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большем числе случаев» (Инголлс, 1974: 31). Постоянное сопутствование джайнов выводит нас также на отношение неотъемлемой присущности (samavāya), введеную вайшешиками и заимствованную найяиками. Один из пионеров исследования индийской логики средствами символической логики Д.Г.Х.Инголлс прояснил суть этого отношения: «неотъемлемая присущность»... является отношением (с требованием обязательного) сопутствования, которое устанавливается между одним объектом и более чем одним объектом» (Инголлс, 1974: 79). Найяики изобрели для установления неразрывной связи особую операцию – «prañamarśa» (усмотрение), которая высоко оценивалась С.С.Барлингэем как важный шаг в развитии индийской логической теории (Барлингэй, 1976: 112). Правда, он же замечал, что индийские теоретики не различали усмотрение как логическую операцию и усмотрение как психологический процесс восприятия. Такое недифференцированное по-

<sup>107</sup> Об этих классификациях выводов речь шла выше. Напомним, что под пурватат понимается вывод о следствии по его логическому знаку, под шешават – вывод о причине по ее знаку, а под саманьятодришта – вывод, основанный на родовом понятии, в котором постоянно связаны два предиката, или вывод по аналогии.

нимание логических отношений весьма характерно не только для усмотрения, но и для многих других операций в индийской логике. Близость содержания понятий аньятха-анупапатти джайнов и вяпшти навья-найяиков, использование джайнами категории ньяя-вайшешики говорит о существовании единого проблемного поля, обуславливающего единство индийской логической традиции.

Вслед за буддистами джайны использовали две формулировки выводов: положительные и отрицательные. В положительных выводах «...неразрывная связь показывается с помощью однородности» (карика 18) (НА Видьябхушана, 1915: 17), в них используются примеры по однородности (*sādharmya*, *anvaya*), демонстрирующие совместное присутствие *h* и *s*. В отрицательных выводах с помощью примера по разнородности (*vaidharmya*, *vyatireka*) «показывается отсутствие выводимого при отсутствии основания вывода» (карика 19) (там же, 1915: 17). Однако в этой части логическая концепция джайнов не была точной копией буддийской, между ними существовало весьма существенное различие: если буддисты четко не определяли, чему должен быть подобен пример по сходству (субъекту ли вывода, выводимому качеству), и допускали *частичное* присутствие основания в примерах по сходству, то в джайнских примерах средний термин, по определению, должен *всегда* встречаться вместе с выводимым качеством, или вместе с ним отсутствовать. Й.Бохеньский по этому поводу заметил, что джайнская концепция постоянного сопутствования «больше походила на просто экстенциональную теорию вяпшти, позже общеизвестную» (Бохеньский, 1956: 507). Бохеньский имел здесь в виду именно теорию проникновения навья-ньяи, потому что до навья-найяиков термин «вяпшти», как мы уже заметили, многие использовали для обозначения неразрывной связи, понимаемой иначе. Встречается он в смысле «неразрывной связи» и в текстах джайнов, в частности, у Сиддхасены Дивакары и Чандрапрабхи Сури (карики 18–20 и коммент. к ним)<sup>108</sup>. Эти авторы говорят о двух видах неразрывной связи (*vyāpti*): внутренней неразрывной связи, антар-вяпшти и внешней неразрывной связи, бахир-вяпшти. Под антар-вяпшти, как это следует из смысла дискуссии Шантаракшиты и Камалашилы (1385–1388), комментария Чандрапрабхи Сури на

<sup>108</sup> Разбирается в НА Видьябхушана, 1915: 17–18.

«Ньяя-аватару»<sup>109</sup> и разъяснений С.Ч.Видьябхушаны<sup>110</sup>, джайны понимали связь между двумя понятиями, обозначающими некоторые свойства объектов в реальности и выполняющими в выводе функции среднего и большего терминов, существующую во вмещающем их в своем объеме субъекте заключения. Под бахир-вьяпти, согласно тем же источникам, – связь между двумя свойствами или объектами, существующую в субъекте иллюстрирующего примера.

Паттрасвамин опровергает буддийское правило трайрупья с помощью следующих аргументов. Он показывает, что трехаспектность вовсе не гарантирует действительно обязательной связи основания и выводимого, ведь существуют 1) выводы, в которых трайрупья выполняется, а заключения ложны; 2) выводы, в которых трайрупья не выполняется, а заключения истинны. Он приводит несколько силлогизмов, демонстрирующих неэффективность правила буддистов и действенность правила постоянного сопутствования, согласно которому логическое основание должно постоянно сопутствовать большему термину: «Именно постоянное сопутствование выводимому избирается в качестве [признака] основания вывода. Этот объект имеет один признак, а не [три] или четыре» (1364). «Будут или не будут приведены два примера, [не важно], ибо не они являются причиной [вывода]» (1367).

Суть джайнской концепции аньятха-анупапатти видится в том, что джайны понимают эту неразрывную связь не только как логическое отношение между терминами умозаключения, но и как некое универсальное отношение между двумя качествами (дхарма), которое не зависит от носителей этих качеств (дхармин). На эту интерпретацию указывает содержание буддийских аргументов опровержения. Шантаракшита предлагает рассмотреть три возможные интерпретации однозначного соответствия основания вывода и выводимого качества, исходя из двух джайнских концепций (разделявшихся и найякиами): 1) концепции существования двух видов неразрывной связи (вьяпти) – внутренней связи (антар-вьяпти) и внешней связи (бахир-вьяпти). Эта идея, источник которой пока точно не установлен (Матилал, 1998: 124) принималась также и буддистами; 2) классификации выводов, в которой различаются

<sup>109</sup> Разбирается в НА Видьябхушана, 1915: 18.

<sup>110</sup> Видьябхушана, 1978: 177.

«вывод о следствии на основании его причины» (пурват), «вывод о причине по ее следствию» (шешават) и «вывод на основании восприятия универсалий» (саманьято-дришта). Напомним, что внутренняя связь «имеет место тогда, когда меньший термин (p) является вместилищем для основания вывода (h) и большего термина (s) и непосредственно демонстрирует их неразрывную связь» (Видьябхушана 1978: 177), внешняя – «когда таким общим вместилищем является субъект иллюстрирующего примера ( $p_s$  или  $p_v$ ), в котором демонстрируется неразрывная связь h и s. Восприимчивость неразрывной связи в различных местоположениях (локусах) показывает, что джайны, как и найяики, понимали эту связь как особую сущность (универсалию?), которая может присутствовать или отсутствовать в различных локусах. Поэтому-то Шантаракшита и предлагает рассмотреть три возможности существования неразрывной связи:

1) когда она имеет универсальный характер, существует независимо от какого-либо объекта-носителя качеств и обусловлена соотносительностью h и s с общей универсалией. В этом случае она воспринимается сама по себе в основании вывода, но тогда h может быть понято как носитель выводимого качества – локус, или вмещающее, а выводимое (s) понимается как качество этого локуса, или вмещаемое;

2) когда она устанавливается в частном случае, в конкретном силлогизме, усматривается в субъекте силлогизма (p) и обусловлена спецификой s. В этом случае p выступает как дхармин (носитель качеств) и «вмещающее», s и h являются дхармами (принадлежащими ему качествами) и «вмещаемыми», причем садхья познается посредством вывода;

3) когда она устанавливается в другом частном случае, а именно, в субъекте (дхармин) иллюстрирующего примера (1380) (ТСП Барода, 1926: 408). В этом случае неразрывная связь h и s воспринимается в субъекте иллюстрирующего примера ( $p_s$  или  $p_v$ ), который и является «вмещающим» для качеств h и s.

Похоже, что первый из указанных случаев буддисты усматривали в выводах вида саманьято-дришта. Они аргументировали свою критику тем, что универсальная неразрывная связь h и s, без привязки к некоему эмпирическому объекту (то есть без выполнения правила пакшадхармата) невозможна, поскольку

связь *h* и *s* может действительно регистрироваться в некоторых эмпирических объектах (например, качества «видимости» и «невечности» у горшков), но у других объектов, – например, у звука (шабда), – качества могут существовать вне универсальной связи друг с другом: звук, в частности, невечен, но невидим. Поэтому основание вывода должно обозначать качество некоторого носителя качества (дхармин), но тогда первый пункт правила трайрупья будет выполнен. И в этом случае джайнское правило превращается в буддийское правило трехаспектности. Основание вывода не может быть носителем качества или локусом, «вмещающим», оно может быть только «вмещаемым», которое лишь частично «проникает» дхармин. Должен быть другой «проницаемый» носитель качества. «Даже учителя наставляют, что таково краткое определение [вывода]» (1384). **Второй случай, о котором** говорит Шантаракшита, также относится к выводам с внутренней неразрывной связью *h* и *s* (антар-вьяпти), поскольку она воспринимается в носителе качества, являющегося предикатом вывода. Такого рода связь имеет место как в «выводах по причине» (пурват), так и в «выводах по следствию» (шешават). При таком понимании аньятха-анупапатти появляется ошибка «круга в доказательстве» (ануопуāśrayadoṣaḥ), ибо восприятие *h* и *s* в субъекте вывода означает либо (1) отсутствие проблематической ситуации в случае утвердительной формулировки вывода, наличие искомой информации до процесса выведения, либо (2) отсутствие основания для выведения в негативных формах силлогизма, поскольку *h* отсутствует вместе с *s*. Таким образом, второй случай являет собой ситуации, в которых вывод вообще невозможен, и также демонстрирует ошибочность джайнского правила аньятха-анупапатти.

В третьем случае неразрывная связь толкуется как внешняя (бахир-вьяпти), демонстрируемая в носителе качества (дхармин) иллюстрирующего примера в «выводах по причине» (пурват) и «выводах по следствию» (шешават). Рассматривая эту возможность и силлогизмы, в которых она реализуется, Шантаракшита и в них также находит логические ошибки. Он отмечает: «Даже если оно [сосуществование] демонстрируемо в иллюстрирующем примере, может не быть знания искомого в носителе качества [р]. Ведь его проникновение (вьяпти) не определяется включением

всего [универсума]» (1388). Действительно, два признака (дхарма) могут быть связаны между собой, но они могут также быть никак не связанными с р.

Свою критику Шантаракшита и Камалашила щедро снабжают примерами правильных силлогизмов и указывают логические ошибки в силлогизмах Паттрасвамина. Чаще всего – это ошибки из списка НБД. За что корят буддисты джайна? За то, что в качестве выводимого качества берет категорию «относительной реальности», принимаемую только джайнами. Сами они придерживаются требования использовать в силлогизмах только суждения о реально существующих объектах и приводить только общепризнанные примеры (1393). Интересно, что в этом качестве буддисты разрешают использовать примеры, связанные с конвенциональным значением слов. Например, слово «заяц» по конвенции обозначает не только животное, но и луну<sup>111</sup> и поэтому силлогизм «Нечто, имеющее знак зайца, не есть не-луна» правильный, и в нем нет указанной Паттрасвамином «двуаспектности» основания, так как ему можно подобрать пример по сходству из области конвенционального словоупотребления. Если же выйти за пределы конвенции и понимать логическое основание с точки зрения указания на природу вещей, то оно будет иметь ошибку асадхаранатва (бездоказательности), которая идентична ошибке анайкантика (букв. «неоднозначность» – средний термин доказывает как выводимое, так и его отрицание) из классификации Дхармакирти и ошибке ашрута (безместности), фигурирующей в его же «Прамана-варттике» (ПВ).

Ошибочным считает Камалашила использование в качестве основания вывода (1373) способности к зрительному восприятию, так как наличие восприятия само нуждается в доказательстве. Поскольку не известно, существует ли глаз в качестве причины восприятия, не существует, а может быть существует относительно, силлогизм Паттрасвамина можно интерпретиро-

<sup>111</sup> В буддийской «Джатаке о зайце» из «Гирлянды джатак» Арьяшуры приведена легенда, объясняющая конвенциональную связь предикатов «лунность» и «зайцевость». В ней рассказано, как Будда в образе зайца бросился в костер, дабы накормить своим телом брахмана, в которого воплотился Индра, решивший подвергнуть Будду испытанию. За этот подвиг Индра украсил луну образом зайца. С тех пор заяц стал знаком луны, а лунные ночи стали называть в Индии «шашанка» (со знаком зайца). (Арья Шура, 1962).

вать как три силлогизма: 1. При восприятии цвета глаз является главной причиной, так как его видит. 2. При восприятии цвета глаз является и не является главной причиной, так как его видит. 3. При восприятии цвета глаз не является главной причиной, так как его видит. При такой интерпретации буддисты и получают возможность покритиковать сразу три вида ошибок в одном силлогизме. Кроме того, буддисты предлагали вообще не доказывать экзистенциальные высказывания, так как буддийская логика предполагала экзистенциальный импорт, пустые классы там не рассматривались. Возможность существования пустых классов была рассмотрена в VII в. найяиком Уддйотакарой<sup>112</sup> после Дигнаги, но до Шантаракшиты.

Вторая отмеченная буддистами ошибка джайнских логиков в силлогизме с глазом состоит в том, что джайны неправильно указали причины восприятия цвета. Глаз может быть закрыт, тогда он ничего не увидит, даже если цвет будет в пределах его досягаемости. Сами буддисты называли причиной восприятия цвета зрительное сознание, которое и является носителем цвета. Если правильно установить причинно-следственные связи (выбрать общепризнанные причины), то трехаспектность основания будет обеспечена.

Итог обсуждению восьми выдвинутых джайном силлогизмов Шантаракшита подводит словами: «...[основания] с одним признаком бессильны. Названные [Паттрасвамином] одноаспектными обнаруживают с одним признаком [еще] два аспекта, и названные двуаспектными также трехаспектны» (1412–1413).

Интересно, что буддисты, придерживающиеся теории двух реальностей, используют для опровержения джайнов аргумент о реальности бытия:

«Ведь таковая [реальная] природа бытия  
всеми [даршанами] установлена.  
Почему же тогда говорится о желательности  
доказать этот [тезис]?» (1390).

Результаты взаимной критики джайнов и буддистов можно представить в следующей таблице:

<sup>112</sup> Уддйотакара построил систему логики для четырех операторов, включающую и пустые классы для всех терминов.

<i>№№ шло- ки</i>	<i>Силлогизм</i>	<i>Ошибки по Пат- трасвамину</i>	<i>Ошибки по Шан- таракшита и Ка- малашиле</i>
1369	Он [еще не родившийся ребенок будет] смуглый, потому что он является сыном [той женщины], другие [уже родившиеся дети которой] смуглые	Заключение неопределенно, хотя h трехаспектно	Заключение неопределенно; нет примера по несходству; основание не входит в три вида оснований (причинных, по тождеству и невосприятию)
1370	В силу воспринимаемости каким-либо образом «бытие» и «небытие» имеют [относительно] реальную природу	h не трехаспектно, нет 1 примера, а заключение истинно	Заключение неопределенно; пример можно подобрать; ошибки основания anāśraya (безместность), anaikantika, vyartha (бессмысленность)
1371	Нечто, имеющее знак зайца, не есть не луна, поскольку [знак зайца] указывает на признак лунности	h не трехаспектно, нет 1 примера по сходству, а заключение истинно	Заключение истинно; пример можно подобрать из области конвенционального словоупотребления
1372	«Это мое ощущение произведено летящим насекомым», – в этом удостоверяются, когда возникает [ощущение], / Полученное через контакт [органов чувств] с летящим насекомым	h не трехаспектно, нет 1 примера по сходству, а заключение истинно	Заключение ложно; h совпадает с s, ошибка основания vyabhicāritva, anaikantika (двусмысленность)
1373	При восприятии цвета глаз всегда является главной причиной, / Так как он приводит в действие решающую потенцию, [другими словами], его [т. е. цвет] видит	h не трехаспектно, нет 1 примера по сходству, а заключение истинно	Заключение ложно; основание не общепризнанно, поэтому возможны его ошибки asiddha, vyabhicāra, viroddha



1374	Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д., / Из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла	h не трехаспектно, нет 1 примера по несходству, а заключение истинно	Заключеие ложно; основание ошибочно, оно vaiphalaya (бесплодно), arasiddhi (бездоказательно); пример есть – их собственная природа
1375	Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца, / По причине относительной восприимчивости, так же, как Я, горшок и прочие	h не трехаспектно, нет 1 примера по несходству, а заключение истинно	Заклучение истинно; пример есть – их собственная природа
1376	Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается / На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца	h не трехаспектно, нет 1 примера по несходству, а заключение истинно	Заклучение истинно; h трехаспектный, пример по несходству подбирается из прежнего опыта
1377	Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п., / Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию	h не трехаспектно, 1-е правило не выполняется, а заключение истинно	Звук и свет не могут быть основаниями вывода, так как не обладают качествами субъектов заключения

Как видим, все аргументы Паттрасвамина за концепцию однозначного соответствия и против правила трехаспектности Шантаракшита и Камалашила опровергли и обосновали таким образом буддийское учение о выводе. Хотя спорили они только с Паттрасвамином, их критика имела и более дальний прицел: логику ньяи, из которой джайны взяли чрезвычайно много (похоже, и само понятие однозначного соответствия). Найяики, наверняка, были в курсе теоретических баталий и под влиянием критики буддистов совершенствовали свою логическую теорию.

## Выводы

Содержание полемики по проблеме выводного знания, построение аргументации и приводимые силлогизмы существенно обогащают наше знание истории теории аргументации и истории логики, углубляют понимание смысла логических проблем, волновавших индийских мыслителей, проливают свет на расстановку сил в теоретических дискуссиях. Появление правила трайрупья и его развитие буддистами представляется чрезвычайно важной вехой в развитии логической теории в Индии: в «Ньяя-сутрах» анумана понимается как чисто индуктивное умозаключение, трайрупья придает иллюстрирующим примерам характер общей посылки, а анумане – смысл почти что дедуктивного вывода, по структуре несколько более сложного, чем простой категорический силлогизм Аристотеля. Обращает на себя внимание изощренный диалектический прием выбора объектов критики: и оппоненты, и концепции подбираются таким образом, чтобы сразу в лице представителя одной школы опровергнуть многие школы, а разгромив одну концепцию, показать несостоятельность многих, близких ей не по названию, но по смыслу (что было возможно из-за взаимозаимствований и сходства концепций). Другим излюбленным приемом индийских полемистов было использование теоретического оружия противников: так, чарваки, критикуя буддийский «вывод для себя», использовали буддийскую же шунья-ваду, а буддисты в споре с реалистами – положение о реальности чувственного мира, которое сами не признавали. В числе аргументов наряду с другими индийские логики использовали определения, что принято и в западной теории аргументации.

АП наглядно показывает, что в эпоху Шантаракшиты и Камалашилы все еще очень много места в логико-эпистемологических дискуссиях занимает проблема корреляции между отношениями объектов в реальности и логическими эквивалентами названных отношений, а значит, в VIII в. эпистемологический характер у индийской логики все еще сохраняется, также как терминологическая аморфность: все еще допустимо свободное варьирование специальных терминов. Наши авторы безо всяких угрызений совести используют вместо вируддха-хету – иштагхатакрита-хету, анумана-вируддха, а вместо анайкантика-хету – вируддха-авьябхичари-

на и т. п. В методах и толкованиях известных буддистских теорий Шантаракшитой и Камалашилой можно заметить влияние на них достижений других школ логики, обогнавших буддистов в VIII в. В частности, вслед за джайнами они четко различают меньший и больший термин, хотя не дают их дефиниции, так же как не давали их Дигнага и Дхармакирти; а в том, как Шантаракшита толкует причинные силлогизмы (как силлогизмы об объектах, существующих одновременно, но обусловленных каждый своими специфическими причинами) можно усмотреть влияние джайнской концепции постоянного сопутствования.

## **ПЕРЕВОДЫ**

# ШАНТАРАКШИТА

## «Собрание категорий» («Таттва-санграха») с комментарием Камалашилы «Панджика»<sup>1</sup>

### Глава 17. Исследование определения восприятия (Пратьякша-лакшана-парикша)

[Введение – определение цели главы]<sup>2</sup>

#### [Опровержение противоречивых концепций других учителей<sup>3</sup> в отношении инструментов достоверного познания]<sup>4</sup>

В отношении инструментов достоверного познания (праман) имеется четыре разновидности ошибочных концепций (випратипатти), касающихся [их] (1) **собственной природы (сварупа)**, (2) **результата (пхала)**, (3) **сферы действия (объекта – гочара)** и (4) **числа**

<sup>1</sup> Слово «панджика» означает пословный комментарий. Текст комментария создан примерно в 760–780/790 (См. Шмидтхаузен, 1965: 216, примеч. 150; Крассер, 1992: 157). Перевод сделан с издания: ТСП Бенарес, 1968. Также использовано издание: ТСП Барода, 1926. Переводы на английский ТСП: Джха, 1986; ТСП Фунаяма, 1992. Работа Фунаямы представляет собой фундаментальное исследование большого круга источников на санскрите и тибетском языках и может служить образцом современного академического перевода, тогда как труд Джха является скорее парафразой санскритского текста, а не переводом в собственном смысле слова. Однако для понимания содержания ТСП и проблем, которые в нем обсуждаются, этот труд имеет ничуть не меньшее значение. Кроме того, я опиралась на устные разъяснения двух современных индийских философов, получивших традиционное брахманское образование – профессора Саччидананды Мишры (философский ф-т Бенаресского университета) и профессора Прадипа Гокхале (Центральный университет тибетских исследований, Сарнатх).

<sup>2</sup> В круглых скобках даются терминологические и смысловые уточнения переводчика, в квадратных – реконструируется более общий смысл.

<sup>3</sup> Обычно под «другими» буддисты имеют в виду найяиков и вайшешиков – своих основных оппонентов в вопросах, касающихся теорий познания.

<sup>4</sup> Жирным шрифтом под номерами дается текст Шантаракшиты, обычным шрифтом – текст комментария Камалашилы.

(санкхья). Чтобы продемонстрировать ясное определение (лакшана) инструментов достоверного познания<sup>5</sup> посредством опровержения [ошибочных концепций, сказано]: «удостоверенное (нишчита) двумя достоверными знаниями (прама), наделенными ясными определениями»<sup>6</sup>.

Чтобы обосновать это (положение), автор говорит:

**1212. Чувственное восприятие и логический вывод, признанные другими<sup>7</sup> ради доказательства тех приводящих характеристик (упадхи)<sup>8</sup>, не служат их доказательством<sup>9</sup>, поэтому определение этого (восприятия) таково [см. далее]:**

**Ради доказательства приводящих ограничений, т. е. ради доказательства качества, субстанции, движения, рода, присутствия<sup>10</sup>.**

<sup>5</sup> Санскр. *spāṣṭam pramāṇalakṣaṇam* можно так же перевести и как «достоверные характеристики», «правильное определение», и как «ясную идею» (перевод Г.Джха).

<sup>6</sup> Местонахождение цитаты указано Фунаямой (см. ТСП Фунаяма, 1992: 57, сн. 30). Под двумя «достоверными знаниями» (*pramādvitaya*) имеются в виду две основные праманы, или инструмента достоверного познания буддистов – восприятие (прагьякша) и логический вывод (анумана).

<sup>7</sup> Имеются в виду вайшешики.

<sup>8</sup> Именно так – «приводящими характеристиками», или «приводящими ограничениями» – буддисты и другие мыслители (в частности, ведантисты и грамматисты) называют категории (падартха – буквально, значение слова) вайшешики: субстанция (дравья), качество (гуна), движение (карман), общее (саманья), особенное (вишеша), присутность (самавая). Подробное исследование категорий см.: Лысенко, 2005, а также мои статьи «Падартха», «Дравья», «Гуна», «Карма», «Саманья», «Вишеша», «Самавая» в ИФЭ 2009. Как указывает Фунаяма, Камалашила считает «упадхи» синонимом «вишешана» (мой перевод: «спецификация») – ТСП Фунаяма, 1992.

<sup>9</sup> Аргумент состоит в следующем: с помощью восприятия невозможно доказать, что существуют субстанции, качества и другие категории вайшешики. Если они не устанавливаются восприятием, то и вывод, который, как считают индийские философы, всегда опирается на восприятие, тоже не способен доказать их существования.

<sup>10</sup> Не очень точное перечисление категорий (падартх) вайшешики: изменен порядок («качество» стоит впереди «субстанции»), терминология (вместо термина «саманья» использован термин «джати», буквально «род») и количество (опущена пятая категория – «вишеша», или «особенное», «специфическое»). Однако буддийские авторы включают вишешу в категорию рода (джати, саманья). Это соответствует вайшешиковскому делению саманья (универсалии) на два вида: пара и апара, буквально, высший и низший. В высший включалась универсалия сат (существование), в низший – универсалии «среднего звена», такие как «коровность» и «горшечность», а также «конечные различители» – ангья вишеша.

**Другими**, т. е. вайшешиками и им подобными. **Таково**, т. е. как будет сказано.

Из них (четырёх ошибочных концепций) ошибочная концепция относительно природы чувственного восприятия состоит в том, что чувственное восприятие в качестве инструмента достоверного познания характеризуется как сопровождаемое мысленным конструированием (савикальпака)<sup>11</sup>, или [производимое] органом зрения и др. (органами чувств), не являющимися по своей природе познанием (аджняна-свабхава)<sup>12</sup>. Опровергая их, автор приводит его (Дхармакирти) определение: «Свободное от мысленного конструирования и незаблуждающееся»<sup>13</sup>.

### [Собственная форма мысленного конструирования]

**1213. «Непосредственное восприятие (пратьякша) [есть] свободное от мысленного конструирования (кальпана-аподха) и незаблуждающееся (абхранта)»; «мысленное конструирование – это представление (пратити), выраженное словом»<sup>14</sup>, но не (понятое как) играющее роль причины выражения словом и т. п.<sup>15</sup>**

<sup>11</sup> С точки зрения вайшешика Прашастапады и мимансака Кумарилы Бхатты, савикальпака пратьякша является разновидностью пратьякши, то есть чувственного восприятия, тогда как для буддистов восприятием может быть только непосредственное постижение, свободное от мысленных конструкций, что и доказывают Шантаракшита и Камалашила.

<sup>12</sup> Точка зрения вайшешиков и найяиков, согласно которой непосредственное восприятие – это действие чувственных способностей (индрий). Однако буддисты, начиная с Васубандху, отстаивали точку зрения, что действие индрий и их контакт с объектом сами по себе не составляют события познания. См. дискуссию в АКБ 1.42.

<sup>13</sup> Санскр.: *pratyakṣam kalpanāpodham abhṛāntam*. Это определение из текста Дхармакирти НБД I.4. В цитате пропущено слово «восприятие» (*pratyakṣa*).

<sup>14</sup> Два определения Дхармакирти: первое – это определение непосредственного восприятия из НБД I.4.; второе – определение мысленного конструирования (кальпана), источником которого, по мнению Фунаямы (ТСП Фунаяма, 1992: 61), может быть ПВин 1.40, 6–8 (по тексту Феттера) или в моем переводе стих 4. Ср. с определением *kalpanā* в НБ I.5 (*abhiḷāpa-saṃsarga-yogyā-pratibhāsa-pratīḥ kalpanā*), то есть «мысленное конструирование есть постижение, способное связать представление со словом».

<sup>15</sup> Козеру полагает, что это собственное определение мысленного конструирования Шантаракшиты (Козеру, 2012: 145).

Здесь [характеристики] знания «свобода от мысленного конструирования» (кальпана-аподхатва) и «свобода от заблуждения» (абхрантатва) провозглашены после того, как (знанию) предписывается/предицируется<sup>16</sup> характер чувственного восприятия (пратьякшатва), в силу того, что во всех случаях, [когда дается определение], происходит приписывание [характеристик] определяемому (лакшья)<sup>17</sup>, подобно тому, как это имеет место в случае высказывания «То, что дрожит, – это дерево ашваттха<sup>18</sup>. В данном случае определяемым (лакшья) является только непосредственное восприятие, поскольку именно его определение составляет предмет обсуждения. Не верно, что тему обсуждения (пракрита) составляет определение “свободы от мысленных конструкций”, или “свободы от заблуждения”, тем самым предицируемым является то (характер чувственного восприятия)<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Санскр. vidhīyate.

<sup>17</sup> В буддийской традиции существует два способа прочтения и интерпретации текста определения *pratyakṣam kalpanāpodham abhṛāntam*. Согласно Дхармттаре, его следует понимать как «Непосредственное восприятие [есть] свободное от мысленного конструирования и незаблуждающееся». Другая традиция интерпретации связана с Шакиябуддхи и Винитадевой. Ее же придерживается и Камалашила. Они читают этот текст так: «То познание, которое свободно от мысленного конструирования и заблуждения, есть непосредственное восприятие (ТСП Джха, 1986: 615), то есть понимают характеристики «свободное от мысленного конструирования» и «незаблуждающееся» как бахуврихи – определения к слову «познание».

<sup>18</sup> Ашваттха – буквально, «то, под чем стоят лошади», «лошадиная еда» (имеются и другие этимологии), баньян, *pipal*, *Ficus religiosa*. Священное дерево для буддистов, индусов и джайнов. Вероятно, имеется в виду характерный шелест листьев пипала (согласно одному из мифов, широкие листья пипала были убежищем Марутов – богов ветра). В пуранах приводится легенда, что некий аскет попросил Вишну дать знак своего присутствия и тот заговорил с ним шелестом листьев ашваттхи.

<sup>19</sup> Если Камалашила использует формулу «*kalpanāpoddham abhṛāntatvam anūdayapratyakṣatvaṃ vidhīyate*», то есть «свобода от мысленного конструирования» и «отсутствие заблуждений» предицируются после приписывания знанию характера непосредственного восприятия, то Дхармттара прибегает к прямо противоположной формуле «*[pratyakṣatvam] anūdaya-kalpanāpoddhatvam abhṛāntatvaṃ ca vidhīyate*», после «характера непосредственного восприятия» знанию приписаны предикаты «свобода от мысленного конструирования» и «отсутствие заблуждения». Подробнее о дискуссиях по поводу формулы «*anūdayaḥ vidhīyate*», см. ТСП Фунаяма, 1992: 59–60.



[Подразумеваемый вопрос оппонента:] Почему же в определении не упоминается слово «познание»?

Поскольку [идентичность восприятия] познанию подразумевается и при отрицании мысленного конструирования, именно по этой причине [слово] «познание» не упоминается так же, как в [высказывании] «[Пусть он] приведет животное, дающее молоко<sup>20</sup>, без теленка», в котором факт запрета на приведение теленка подразумевает корову<sup>21</sup>.

Что же имеется в виду под «мысленным конструированием», от которого свободно познание, являющееся непосредственным восприятием? Автор (Дхармакирти) говорит: мысленное конструирование – **это представление (пратити), выраженное словом (абхилапини)**.

[Вопрос:] То (мысленное конструирование), понимание которого как причины словесного выражения и т. п., пространно опровергнуто (мыслителями), начиная с Шанкарасвамина<sup>22</sup>, подразумевается ли оно (в данном определении) или нет?<sup>23</sup>

[Ответ:] Это не так, [поэтому Шантаракшита говорит:] – **но не (понятое как) играющее роль причины выражения словом.** Фразу следует дополнить [словами] «понятое как». Тем самым

<sup>20</sup> Санскр. dhenu обозначает всех животных женского пола, которые дают молоко, поэтому вводится уточнение «без теленка», чтобы было ясно, что речь идет о корове.

<sup>21</sup> Тем самым оправдывается толкование, предложенное комментаторами. Фуна-яма приводит параллельный текст из комментария Дхармоттары НБТ, который может служить пояснением к данному тексту: «(Вопрос:) [Согласно вам], непосредственное восприятие является познанием. Однако [слово] «познание» не упомянуто в основном тексте, откуда же берется такое значение? (Ответ:) Понятно, что концепция (мой перевод: мысленное конструирование. – В.Л.) связана лишь с познанием, и факт безошибочности тоже свойство познания. Стало быть, (слова) “свободное от концепции” и “не заблуждающееся” также указывают на свойства познания. Поэтому (слова) “свободное от концепции” и “незаблуждающееся” упоминаются лишь по отношению к познанию. Например, [когда кто-то слышит высказывание] “Приведи дающее молоко животное без теленка”, он не приведет быка, а приведет молочную корову. Из этого следует, что это (“молочное”) понимается как связанное с теленком. Аналогично, и в данном случае – “концепция” и “ошибочное” поняты как связанные с познанием, а не с чем-то другим» Поэтому утверждается, что чувственное восприятие есть ничто иное, как познание» (ТСП Фунаяма, 1992: 61).

<sup>22</sup> Шанкарасвамина часто относит к логикам ньяи.

<sup>23</sup> Камалашила реконструирует вопрос оппонента, ответом на который является соответствующий текст Шантаракшиты.

сказанное об ошибочности [понимания мысленного конструирования как причины словесных обозначений] другими, не относится к нашему определению, поскольку не является составной частью нашей позиции<sup>24</sup>.

Под **выражения словом** следует понимать словесное обозначение (вьяпадеша)<sup>25</sup>, под **играющее роль причины** (хетутва) следует понимать универсалию и т. п., поскольку не бывает словесного обозначения, которое бы осуществлялось без помощи спецификаций в виде универсалии и т. п.<sup>26</sup>

Под словом «**И т. п.**» следует понимать выбор объекта (витарка) и исследование (вичара) как вызывающие, соответственно, грубое и тонкое состояния ума, связанные со словами<sup>27</sup>, а также мысленная конструкция (кальпана) о «подлежащем постижению» (грахья) и «постигающем» (грахака)<sup>28</sup> и т. п.

<sup>24</sup> То есть критика со стороны Шанкарасвамина и др. в адрес тех определений, в которых мысленные конструкции объявлены основой словесных артикуляций, не относится к данному определению, поскольку оно не содержит этой идеи.

<sup>25</sup> Переключка со словом авьяпадешья (букв. «не поддающееся словесному выражению») в определении чувственного восприятия из НС I.1.4.

<sup>26</sup> В данном случае кальпана, мысленное конструирование, отождествляется с мысленными операциями спецификации, в которых обязательно задействованы универсалии.

<sup>27</sup> Санскр. śabda-samsarga-citta-udārika-sukṣmatā-hetūvitarka-vicārau. Ссылка на определение кальпаны в сарвастиваде. Фунаяма приводит несколько таких определений. Одно из НБТТ 21, 4–5: «Вайбхашики утверждают, что чувственное познание является кальпаной, связанной с обзором и исследованием как ментальными функциями (чайтасика)». Другое из АКБ II 33ab: vitarkavicāṛādārgyasūkṣmate – «Выбор объекта – это грубое состояние, исследование – тонкое состояние [ума]» (мой перевод. – В.Л.). Яшомитра, комментатор АКБ, цитирует отрывок из «Панчаскандхапракараны» («Глава о пяти скандхах») Васубандху: «Что такое выбор объекта? Это бормотание ума, стремящегося к объекту с особым намерением и пониманием, которое является грубым состоянием ума. Что такое исследование? Это бормотание ума, который всесторонне исследует [этот объект], являющееся тонким состоянием ума так же [как выбор объекта является грубым состоянием ума]» – измененный мной перевод следующего санскритского текста: vitarkaḥ katamaḥ. paṇyēṣakomanojalpaśca, cetanaprajñāviśeṣaḥ, yācittasyaudārikatā. Vicāraḥ katamaḥ. Paṇyēṣajalpas, tathāivayācittasyasūkṣmatā (АКБ 64, 25–28). См. ТСП Фунаяма, 1992: 63.

<sup>28</sup> Грахья и грахака – технические термины для обозначения оппозиции объекта и субъекта познания. Фунаяма указывает, что это ссылка на определение йогачары: «Согласно мнению йогачаров, всякое знание (сарва-джнянам)

Абхилапа – это слово, выражающее смысл (вачака), или означающее, и оно имеет общую форму (саманья-акара)<sup>29</sup>; это (представление) названо так (вербальной артикуляцией – абхилапин), поскольку в нем оно (слово) существует как характеризующее то, что явлено сознанию<sup>30</sup>.

[Вопрос:] Каким образом доказано существование такого [т. е. вербализованного] понимания? Автор отвечает:

**1214. Оно (представление), способное связать слово и объект, даже если слово, имеющее форму, например, «дерево» и т. п., [актуально] не используется, возникает, будто сопровождаемое словесным выражением.**

Синтаксическая связь (самбандха) тут такая<sup>31</sup>: «Оно [представление, способное связать слово и объект], даже если слово, такое как «дерево» и т. п. не используется [возникает, будто сопровождаемое словесным выражением]», или [такая]: «В отношении первой части карики: [представление, характеризующее вербальной артикуляцией], способное связать слово, такое, как «дерево» и т. п. и

---

есть мысленное конструирование, представленное в терминах объекта и субъекта в противоположность недвойственному познанию Татхагаты» (мой перевод следующего санскритского текста, процитированного Фунаямой из НБТТ 21, 5–6: *yogācāramatena ca tathāgatajñānam advayaṃ muktivāsarvajñānaṃ grāhyagrāhanakatvena vikalpitaṃ kalpanā* (см. ТСП Фунаяма, 1992: 63).

<sup>29</sup> То есть форму универсалии.

<sup>30</sup> Санскритский текст чрезвычайно эллиптичен: *vidiyateyasyāḥ pratibhāsataḥ sā tathoktā*. Перевод Фунаямы: *That (cognition) in which (an expression) exists as a (cognitional) image is called as such (i. e., abhilāpin) / То (познание) в котором (выражение) существует как (познавательный) образ называется так (абхилапин)*. Фунаяма ссылается на высказывание Дхармоттары в НБТ 48, 2–3, которое может пояснить данное: *abhilāpasamsargāyayogyo' bhidheyākārābhāsosayāṃ praṭītau sā tathoktā* (ТСП Фунаяма, 1992: 63–64). Перевод Козеру: *That aspect of [cognition] which appears as associated with that word, is called an expression. / «Тот аспект познания, который появляется как связанный с этим словом, называется выражением»* (Козеру, 2012: 145). На него явно повлиял перевод / парафраз Джха: *That idea which appears as associated with that word is called abhilāpinī* (ТСП Джха, 1986: 615). Мне представляется, что следует обратить внимание на уже упомянутое определение Дхармакирти из НБД 13: *abhilāpa samsargāyoguarpratibhāsapratīti*. Здесь речь идет о том, что осознание, или понимание того, что манифестировано (пратибхаса), т. е. явлено сознанию, обладает способностью (йогья) быть связанным со словом. Мой перевод основан на этом тексте.

<sup>31</sup> Камалашила далее предлагает две разные реконструкции карики.

объект, [возникает будто сопровождаемое словесным выражением, даже если это слово не используется]». Посредством этой (карики) [учитель] показывает, что мысленное конструирование доказыва-ется самым фактом [своей] воспринимаемости (пратьякшата)<sup>32</sup>; по-скольку мысленное конструирование известно всем живым суще-ствам из их непосредственного опыта.

Таким образом, оно (мысленное конструирование) установле-но как причина необходимых действий людей, начиная с младен-чества и далее. Автор показывает [это в следующем тексте:]

[Доказательство существования мысленного конструирования через вывод из факта существования разных форм активности]

**1215. Благодаря непрерывности (анвая) мысленных от-печатков (васана), оставленных многократным опытом име-нования вещей в прошлом существовании, даже новорожден-ный, по причине связи с этим (мысленными конструкциями), способен к (разным) формам активности.**

**В прошлом существовании** – в прошлом рождении.

**Опыт именовании вещей** – повторяющаяся практика (аб-хьяса) [соединения] слова и вещи; оставленные этим (опытом) **отпечатки (васана)** – способности (самартхья); **благодаря не-прерывности**, т. е. постоянному пребыванию этих (отпечатков) даже у младенца; через них (способности/отпечатки), оставлен-ные словесной артикуляцией, даже у него (младенца) бывает не-что, подобное представлению (пратити)<sup>33</sup>. **По причине связи с этим** – с мысленными конструкциями; **формы активности (ити-картавьям)**, имеющие следующие признаки: улыбка, плач, со-

<sup>32</sup> Под воспринимаемостью имеется в виду разновидность пратьякши, называе-мая самоосознаванием (свасамведана).

<sup>33</sup> Дхармакирти в отношении младенцев говорит о способности связать содер-жание опыта со словом. Хотя младенцы и глухие рассматриваются им как люди, не имеющие опыта языковой коммуникации (вьявахара), тем не менее, они обладают этой способностью в потенции. Камалашила говорит уже не о способности, а об актуальном опыте, это доказывает, что он понимал вербаль-ную артикуляцию достаточно широко – не только как выраженность словами, но и как внутреннюю речь в духе концепции Бхартрихари об уровне речи, на-зываемом мадхьяма вач, когда возникают кристаллизации неких содержаний, которые могут быть выражены в разной словесной форме. О знакомстве Ка-малашилы с концепцией Бхартрихари свидетельствует цитата в комментарии к той же карике (см. далее).

сание груди, выражения удовольствия и т. п. **Способен** – искусен [в данного вида действиях]. Поэтому с помощью упомянутых [действий], выступающих следствиями [мысленного конструирования], [существование] такого мысленного конструирования (т. е. связанного со словесной артикуляцией) логически выводится даже в случае младенца<sup>34</sup>.

Как было сказано [Бхартрихари]: “Все формы активности основаны в этом мире на слове, ими владеет даже младенец благодаря предрасположенностям (санскара), заложенным в прошлых жизнях”<sup>35</sup>.

Опять-таки, оно (мысленное конструирование) появляется у них (младенцев), когда объект, специфицированный звуком (дхвани) в форме нерасчлененных слогов, существующих лишь внутри (в уме), представляется так, будто он является внешним. Благодаря этому впоследствии [во взрослой жизни они] искусны в понимании соглашения (относительно значений слов)<sup>36</sup>.

[Доказательство существования мысленного конструирования из факта его непосредственной воспринимаемости]

Далее, автор более пространно говорит об удостоверении (существования) мысленного конструирования с помощью [факта его] непосредственной воспринимаемости (пратьякшата).

**1216. То (мысленное конструирование), которое отчетливо постигается в момент мышления (чинта), воображения (утпрекша) и т. п., будто проникнутое словами, невозможно отрицать.**

[Доказательство существования мысленного конструирования из словесной практики]

<sup>34</sup> Иными словами, младенцы способны осуществить логический вывод и действовать соответственно ему. В комментарии НБТ Дхармоттара поясняет: «... даже в случае младенца – до тех пор, пока он не отождествит грудь матери, которую он видит сейчас, с той, которую видел в прошлых рождениях, в форме «Это тоже самое, что и то!», он не перестанет плакать, чтобы припасть к груди» (цит. по ТСП Фунаяма, 1992: 66).

<sup>35</sup> Бхартрихари ВП 1.121.

<sup>36</sup> Ни в буддизме, ни в индийской традиции младенец вообще никогда не считался табула раса, его поведение рассматривалось как доказательство существования в его сознании мысленных конструкций, порожденных предрасположенностями (санскара) и отпечатками (васана), заложенными в прошлых существованиях.

**1217. [Связь] слова и объекта, установленная<sup>37</sup> с помощью того (мысленного конструирования), иллюзорна. В отсутствие его (мысленного конструирования), она (связь) была бы невозможна, даже [будучи] такой<sup>38</sup> (т. е. ошибочной), поскольку отличные от этого вещи (т. е. отличные от объектов слов, являющихся общими характеристиками)<sup>39</sup>, не могли бы [быть объектами слова].**

**С помощью того (мысленного конструирования) – [автор] доказывает то (существование мысленного конструирования) через (его) следствие, называемое практикой употребления слов (шабда-вьявахара), в роли выводного признака (линга)<sup>40</sup>.**

Поскольку реальность связи **слова и объекта** была опровергнута ранее (в предыдущей главе)<sup>41</sup>. И установлена (ее) **иллюзорность**.

Если бы не существовало мысленного конструирования, то **она**, т. е. связь слова и объекта, была бы невозможна, **даже [будучи] такой**, т. е. иллюзорной, поскольку это [отношение между сло-

---

<sup>37</sup> Санскр. *adhyavasayena* (инструментальный падеж). Термин *адхьявасая* – означает познание, несущее с собой определенность, поскольку оно связано со словесным выражением. Этот термин часто толкуют как «суждение». Некоторые индологи, например Т.Р.В.Мурти переводят его как «понимание».

<sup>38</sup> В санскритском тексте *sadr̥śyāpī*, однако, согласно комментарию, это *sedr̥śyāpī*.

<sup>39</sup> Буддисты-эпистемологи, начиная с Дигнаги, выделяют два вида объектов познания: общие характеристики, которые схватываются в слове, являясь их референтами (саманья-лакшана), и уникальные, единичные характеристики – партикулярии (свалакшаны), невыразимые в слове. Именно они и образуют реальную подоплеку концептуального опыта и именно их и имеет в виду Шантаракшита. Таким образом, связь слова и объекта не имеет отношения к реальности опыта, она – результат мысленного конструирования.

<sup>40</sup> Иными словами, мысленное конструирование выводится из существования узуса – практики употребления слов. Таким образом, существование мысленного конструирования доказывается не только фактом его непосредственного восприятия (прагьякшатва) в опыте живых существ, как в предыдущих кариках, но и логическим выводом, типа карья-хету, т. е. выводом из следствия, где следствие служит выводным признаком причины.

<sup>41</sup> Аргумент против грамматистов и мимансаков, которые считали, что слово и его значение изначально связаны.

вом и объектом] основано на намерении (абхипрая)<sup>42</sup>; и поскольку было доказано, что внешние вещи<sup>43</sup>, такие, как партикулярии (свалакшана) и т. п.<sup>44</sup>, невыразимы через слово<sup>45</sup>.

[Отрицание определения понимания как связи с универсалией и т. п.]

[Вопрос:] Другие же (учителя) описывают мысленное конструирование не только как представление (пратити), связанное с вербальной артикуляцией<sup>46</sup>, но даже как способное на связь с родом, качеством, движением и т. п.<sup>47</sup> Почему это (последнее понимание мысленного конструирования) не включено (в его определение)? На это автор отвечает:

**1218. Некоторые (учителя) понимают мысленное конструирование как способное иметь связь с универсалией и т. п.<sup>48</sup>, но это несостоятельно, ввиду недопустимости универсалии<sup>49</sup> и т. п. И поскольку (универсалии) не воспринимаются.**

---

<sup>42</sup> Тем самым установлена сугубо конвенциональная природа связи слов с вещами.

<sup>43</sup> Относительно природы свалакшан у буддистов было две точки зрения. Саутрантики считали их внешними вещами, йогачарины же ментальными. Здесь изложена точка зрения саутрантики. См. статью В.Г.Лысенко «Свалакшана» в БФЭ 2011.

<sup>44</sup> Непонятно, что имеется в виду под «и т. п.» (ādi).

<sup>45</sup> То есть не могут быть объектами слова. Иначе говоря, без мысленного конструирования в роли опосредующего звена сигнификативная функция языка была бы невозможна, поскольку свалакшаны не могут быть объектами слов, которые выражают, по определению, только общие характеристики.

<sup>46</sup> Это определение Дхармакирти.

<sup>47</sup> Не совсем точно процитированное определение Дигнаги (опущено упоминание имени – pāman).

<sup>48</sup> Франко считает, что Шантаракшита мог иметь в виду тех буддистских авторов, которые опираются на определение кальпаны у Дигнаги (Франко, 1984: 391–392). Определение Дигнаги цитируется в комментарии Камалашилы в ТСП к 1219.

<sup>49</sup> Буддисты отрицают реальное существование универсалий, оспаривая тем самым реализм вайшешики, ньяи и мимансы. С точки зрения Франко, указание на недопустимость универсалии в буддийском учении свидетельствует о том, что оппонент принадлежит к буддийскому лагерю, в противном случае ссылка на буддийские принципы была бы невозможна (Франко, 1984: 391).

**И поскольку (универсалии) не воспринимаются** – [это выражение] синтаксически связано с универсалией и т. п. Это отрицание [восприимчивости] высказано в отношении универсалии и т. п., при допущении [их существования]<sup>50</sup>.

В [следующем стихе] автор поддерживает саму идею невосприимчивости универсалии и т. п.:

**1219. Поскольку универсалии и т. п. невосприимчивы и связь с этим (их субстратом) не проявлена как в случае (смеси) воды и молока, возможно ли осуществить (их) связь с вещами?**

**Как в случае (смеси) воды и молока** – так же, как в отношении смеси воды и молока, поскольку они не проявляются как отдельные (друг от друга), их нельзя сделать связанными, точно также в отношении универсалии и т. п., даже если признать, что они существуют, то, пока они не проявлены как отличные от (своих) субстратов<sup>51</sup>, их невозможно соединить с (их) субстратами<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Этот аргумент основан на гипотетическом принятии точки зрения оппонента, чтобы доказать противоречивость его концепции даже в свете его собственных посылок: предположим, универсалии существуют, но логика реализма требует, чтобы их существование было доказано либо с помощью непосредственного восприятия, либо с помощью логического вывода. Первое не проходит, поскольку универсалии не воспринимаются. Вайшешики считали, что универсалии воспринимаются в вещах, например, коровность воспринимается вместе с восприятием коровы, однако это не спасает положения, поскольку сами по себе они не воспринимаются, т. е. их онтологический статус эмпирически не удостоверен. В связи с этим связь между универсалиями и объектами должна рассматриваться лишь как результат мысленного конструирования, отражающего общепринятую практику.

<sup>51</sup> Отсылка к ПВ III 146 b-d: «Ввиду того, что универсалия и т. п. не определены как отличные от (своих субстратов), связь с тем, что ими надделено (tadvat, т. е. субстратами), не существует, поэтому не существует и представления об (их субстрате)» (перевод мой. – В.Л.). Субстратами универсалий являются индивидуальные вещи, например, корова – субстрат универсалии «коровность».

<sup>52</sup> Иными словами, в смеси воды и молока невозможно воспринять то и другое по отдельности, поэтому применительно к ней понятие связи двух вещей, которое предполагает их отдельное существование, будет нерелевантным, точно так же невозможно говорить о связи универсалий и вещей, когда воспринимаются лишь вещи. У вайшешиков универсалии связаны с вещами не механическим соединением (самйого), а присущностью (самавая), которая является особым видом отношения – скорее логическим, нежели физическим (См. Лысенко, 2005, глава «Присущность»). Однако буддисты, пренебрегая этими тонкостями, трактуют эту связь как аналог физической.



[Возражение:] Если [представление], согласно которому мысленное конструирование есть соединение с родом/универсалией и т. п., в действительности невалидно, почему автор определения (Дигнага) сказал, что мысленное конструирование – это соединение с именем, универсалией и т. п.<sup>53</sup>? На это автор отвечает:

**1220. Чтобы объяснить, что следует отвергнуть, а что принять, определено два пункта, соответствующие двум видам мысленного конструирования (соединение с универсалией и соединение с именем), признанные, [соответственно], другими (оппонентами) и своими (последователями Дигнаги).**

Из них, то, **что следует отвергнуть**, – это признаваемое другими (определение) мысленного конструирования как связи с универсалией и т. п. То, **что следует принять**, – это признаваемое нами (определение), согласно которому, мысленное конструирование – это связь с именем. Чтобы показать это, были названы оба вида (мысленного конструирования).

Каким образом это известно? (Автор) отвечает: через **два пункта**, т. е. поскольку [в определении учителя] [подразумевается] «имя» и «род/универсалия» и т. п. [само же сложное слово целиком] «имя, универсалия и т. п.» [означает] их связь. [Тем самым в сложном слове выделены] две группы (слов)<sup>54</sup>. Иначе [если бы имелась в виду одна группа слов], должно было быть сказано либо «связь с именем и т. п.», либо «связь с родом/универсалией и т. п.», каждое из которых не является исчерпывающим перечислением, в противном случае, слова «и т. п.» были бы излишними<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Это определение Дигнаги ПС I 3d. Вопрос задан, скорее всего, вайшешиком или найяиком.

<sup>54</sup> Иными словами, компаунд *pāmajātyādi* (имя, род и т. п.) является не бахуврихи, а двандвой. Подразумеваются две разные позиции. Согласно первой из них, буддийской, соединение восприятия со словом, или прибавление к восприятию слова, есть мысленная конструкция. Согласно второй позиции, соединении восприятия с универсалией есть мысленная конструкция. Однако вторую позицию не разделяют ни буддисты, поскольку универсалии с их точки зрения нереальны, это лишь категории языка (номиналистская позиция), ни найяики, для которых универсалии реальны, и именно поэтому не имеют отношения к мысленным конструкциям (реалистическая позиция).

<sup>55</sup> Если бы слово «имя» исчерпывало собою все, то не требовалось бы добавления слов «и т. п.». То же самое в отношении рода. Фунаяма приводит сходный аргумент Джинендрабуддхи: «Даже если бы имя подразумевалось бы в слове «и т.п.», оно означает не то, что (род и т. п.), поэтому имя должно было быть

[Возражение:] Мысленное конструирование является свойством познания (джняна-дхарма), [а не свойством познаваемой вещи]<sup>56</sup>, и основной предмет [данного текста] составляет доказательство его [мысленного конструирования] отсутствия [в непосредственном восприятии], поскольку рассматривается непосредственное восприятие, и целью [этого рассмотрения] не является доказательство отсутствия [мысленного конструирования] как свойства объекта (артха-дхарма)<sup>57</sup>. [Что же до соединения имени, рода/универсалии и т. п. описанного Дигнагой], оно касается не только имени, рода и т. п., но и их субстрата<sup>58</sup>, (поэтому) это свойство объекта, а не знания. И, следовательно, объяснение автора определения (Дигнаги) нерелевантно<sup>59</sup>.

### [Экзегеза определения Дигнаги: собственное мнение и мнение других]

Предвидя такую критику, автор говорит:

Мнение автора определения

**1221. И [сложное слово] «соединение имени и т. п.» указывает на собственную непосредственную причину этого (мысленного конструирования), которая имеет место [в уме]; благодаря этому (оно) остается релевантным выражением.**

---

выделено. Разница между их значениями (сводится к следующему): имя существует, тогда как род и т. п. отлично от этого; то есть концептуально признанный род не существует в реальности» (перевод с тибетского Фунаямы – см. ТСП Фунаяма, 1992: 73).

<sup>56</sup> Объяснение С.Мишры: Слова добавляются к знанию, но не к вещи, тогда как универсалии добавляются к вещи, но не к знанию. Когда непосредственное восприятие определяется через отсутствие мысленных конструкций – это характеристика знания, отсутствие универсалий для буддистов – характеристика объектов. Какой смысл добавлять к знанию универсалии, если они не имеют отношения к объектам, определяемым словами. Например, мы говорим о цвете, размере и прочих характеристиках данной коровы, но зачем приписывать ей характеристики каких-то других неизвестных нам животных?

<sup>57</sup> Иными словами, в тексте Дигнаги речь идет о том, что именно чувственное восприятие лишено мысленного конструирования, а не воспринимаемая вещь, поскольку мысленное конструирование это свойство познания, а не вещи.

<sup>58</sup> Санскр. tadvat – «обладающий тем», т. е. индивид, выступающий субстратом универсалии и т. п.

<sup>59</sup> Дискуссию по поводу артха-дхармы и джняна-дхармы см. Пвин 1 4.

**Непосредственной (анантарам)**, значит не беспрепятственной (авьявахитам) **причиной** (нимитта), **этого** – мысленного конструирования; это представление (пратити), пропитанное словом. Это (мысленное конструирование) называется «соединением» (йоджана), поскольку оно появляется в форме припоминания двух вещей<sup>60</sup>, хотя в действительности ничто ни с чем не соединяется, ибо все эпизоды [потока существования (то есть дхармы)] лишены функции (нирвьяпара)<sup>61</sup>.

**Имеет место** двумя способами<sup>62</sup>. [Первый способ:] [Сложное слово «соединение с именем и т. п.»] следует толковать как это (мысленное конструирование), из которого происходит «соединение имени, рода и т. п.», есть случай бахуврихи, даже если субстраты различаются (вайдхикаранья), поскольку [сложное слово] играет роль признака (гамакатва), указывающего [на мысленное конструирование]<sup>63</sup>. [Второй способ заключается в] метафориче-

<sup>60</sup> Для соединения необходимы две вещи, поэтому там, где две вещи появляются одновременно, можно говорить о соединении. Эти две вещи – имя и объект. Но действительно ли они соединяются? Это объясняется далее.

<sup>61</sup> Согласно буддийской теории дхарм, каждая дхарма существует лишь мгновение: своим исчезновением она обуславливает появление другой дхармы той же серии. Таким образом, никакие дхармы одной серии не сосуществуют, чтобы можно было говорить об их соединении. В процессе познания сначала воспринимается вещь, потом припоминается слово, ее обозначающее. В тот момент, когда появляется слово, восприятие вещи уже произошло, поэтому вещь и слово не существуют одновременно и соединяться не могут. Но в нашем сознании они появляются одновременно как две вещи. Это возможно благодаря действию памяти: она удерживает в сознании и образ объекта, и слово. Соединения не происходит: слово и объект возникают в сознании благодаря посреднической функции памяти.

<sup>62</sup> В терминах мысленного конструирования имени (нама) и в терминах мысленного конструирования универсалии (джати).

<sup>63</sup> Санскр. *pāmajātyādi yojanā* рассматривается как сложное слово, которое выступает в функции бахуврихи (определение) к слову кальпана (мысленное конструирование). Это бахуврихи особого типа – вайдхикарана-бахуврихи – при его делении на составные части, последние будут иметь разные падежные окончания: «имя, род / универсалия и т. п.» (*pāmajātyādinām*) стоит в род. падеже, а связь (*yojanā*) – в именительном. Это означает, что они характеризуют разные субстраты, поэтому одно не является синонимом другого. Если «связь» относится к определению инструмента мысленного конструирования, то «имя, род/универсалия и т. п.» указывает на способ выражения предмета мысленного конструирования (моя интерпретация. – В.Л.).

ском обозначении причины как следствия<sup>64</sup>. Цель этого метафорического обозначения состоит в том, чтобы указать на природу этого производителя следствий (т. е. причину), отличающую его от других причин.

[Можно истолковать компаунд «соединение с именем и т. п.» еще одним способом: соединение<sup>65</sup> есть то (мысленное конструирование), благодаря которому [имя и т. п.] соединяются<sup>66</sup>. Таким образом, сложное слово, [прочитанное как] «соединение с именем, универсалией и т. п.» было указано (Дигнагой) именно как мысленное конструирование, артикулированное в слове<sup>67</sup>. Таким образом [в определении Дигнаги] нет ошибки. Это показано [в следующем стихе].

<sup>64</sup> Речь идет о метонимии (упачара), когда причина («соединение») метафорически выражается через следствие. То, что вызывается мысленным конструированием, метафорически обозначается как его причина. Соединение с именем не является кальпаной, оно названо кальпаной метонимически. Процесс познания таков: сначала происходит восприятие вещи, затем мысленное конструирование, затем соединение со словом и т. п. (толкование С.Мишры).

<sup>65</sup> Объяснение С.Мишры: слово *yojanā* состоит из корня *ujj* и суффикса *ana* (*lup*), который может иметь два значения: *bhāva* (природа) и *kāraṇa* (инструментальная причина). Соединение со словом – это природа, но в то же время и инструментальная причина, благодаря которой осуществляется эта природа. Таким образом Шантаракшита пытается гармонизировать определения Дигнаги и Дхармакирти: Дигнага говорит о том же, что и Дхармакирти: то, благодаря чему имеется соединение со словом, есть кальпана.

<sup>66</sup> Это толкование по типу татпуруши. Татпуруша (буквально «его человек, его слуга» – из *ta* «тот, он» + *riguṣa* «человек») – сложное слово, первый член которого является определением второго, или первый член которого находится в падежном отношении ко второму. Если толкование как бахуврихи предполагает, что соединение с именем и т. п. не тождественно мысленному конструированию, а мысленное конструирование есть нечто иное, благодаря чему осуществляется соединение с именем и т. п., то истолковывая «соединение с именем и т. п.» как татпурушу, мы тем самым предполагаем, что соединение с именем и есть кальпана, т. е. тождественно мысленному конструированию. В этом разница между толкованием по типу бахуврихи и по типу татпуруши (пояснение С.Мишры).

<sup>67</sup> Поэтому в определении Дигнаги нет ошибки. Дигнага добавил еще и джати (род/универсалию), поскольку признаем мы реальность универсалии или нет, она должна следовать после имени, чтобы составить кальпану (объяснение С.Мишры).

**1222.** [Композицию сложного слова у Дигнаги можно объяснить] еще одним способом: имя, род и т. п. [все] вместе связываются посредством этой [связи]. Мысленное конструирование, объясненное таким образом, названо (Дхармакирти) представлением (пратити), выраженным в слове<sup>68</sup>.

А вот что отвечает автор на другое возражение против (определения Дигнаги):

**1223.** Или же, то, что определено (Дигнагой), есть только мысленное конструирование, признанное в нашей собственной мысли (свамата), поскольку во всех случаях, когда имеет место высказывание, происходит спецификация объекта именем<sup>69</sup>.

[Возражение:] Если дело обстоит именно так, то каким образом можно объяснить [сказанное] учителем в тексте комментария (вритти). Например, [Дигнага говорит:] «В случае произвольных слов (ядриччха-шабда – собственных имен) вещь, специфицируемая именем, выражается словом, [например] “Диттха”. В случае слов для рода (джати-шабда – абстрактных существительных) вещь, специфицированная родом, выражается словом, [например] “корова”. В случае слов для качества (гунашабда – прилагательных) вещь, специфицированная качеством, выражается словом, [например] “белое”. В случае слов для действия (крия-шабда) вещь, специфицированная действием, выражается словом, [напри-

<sup>68</sup> Если Франко придерживается интерпретации сложного слова «Имя, род/универсалия и т. п.» как бахуврихи (см. предыдущую сноску). Фунаяма понимает его иначе, беря за основу именно это последнее толкование: связь (йоджана) – это не просто соединение, но нечто иное – акт знания/понимания (пратити), с помощью которого объект, наделенный именем, универсалией и т. п., оказывается связанным с именем и т. п. Он ссылается на комментарий Джинендра-буддхи, сохранившийся на тибетском языке, согласно которому «Концепция – это познание, с помощью которого имя и т. п. связаны, т.е. переплетены, с объектом, который наделен ими (именем и т. п.). См.: ТСП Фунаяма, 1992: 76.

<sup>69</sup> Как показывает Франко (Франко, 1984: 400, примеч. 19), слово *yukta* («связанный»), употребленное в этой карике по соображениям метрики, должно пониматься как «специфицированное» (*viṣiṣṭa*), как в автокомментарии Дигнаги к его определению кальпаны. См. ТСП Камалашилы. Иными словами, сложное слово «Имя, род/универсалия и т. п.» не делится на выражение «своего» и «чужого» мнения, а целиком относится к своему, т.е. буддийскому пониманию процесса мысленного конструирования, поскольку мысленное конструирования – это и есть словесная артикуляция, иными словами, мышление тождественно языку. См. также ТСП 1223.

мер] “приготовление пищи” (пачака). В случае слов для субстанции (дравья-шабда – существительных) вещь, специфицированная субстанцией выражается словом, [например] “посохоносец” (дандин), “рогатое” (вишани)»<sup>70</sup>.

[Ответ:] Посредством этого текста поясняется, что по причине того, что объект должен быть выражен с помощью спецификаций, включающих род/универсалию и т. п. в каждом отдельном случае, автор говорит: **во всех случаях** [а не только в случае собственных имен], то есть даже в случае слов, обозначающих универсалию (джатишабда) и т. п. (гунашабда и т. д.)<sup>71</sup>. Таким образом, сказано следующее: подобно тому, как в случае используемых «случайных слов» (т. е. имен собственных) выражается объект, специфицированный именем, так и в случае слов, обозначающих универсалию и т. п., например, «корова» и т. п., выражается объект, специфицированный именем. Аналогично [«вещь, выраженная как специфицированная именем»] должна быть добавлена ко всем случаям, упомянутым в данном тексте (в автокомментарии Дигнаги)<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Цитата из ПСВ Дигнаги – k.3d. См. перевод в Лысенко, 2011: 117–118. Оппонент указывает на то, что текст Дигнаги противоречит такому толкованию. См. далее.

<sup>71</sup> Тем самым Шантаракшита и Камалашила хотят сказать, что лингвистические категории служат полезными инструментами познавательной практики, позволяющими мысленно оперировать классами вещей, их использование во все не предполагает никаких онтологических импликаций, т. е. допущений о реальном существовании.

<sup>72</sup> Дигнага упоминает спецификацию именем только для первого случая – собственных имен. В остальных случаях он говорит о спецификации родом/универсалией, качеством, действием и субстанцией. Здесь же комментатор утверждает, что все примеры, перечисленные Дигнагой, являются частными случаями спецификации именем. То есть термин *nāmap* понимается не как имя собственное, а как слово вообще (*śabda*). Тем самым отводится на задний план проблема оправдания упоминания Дигнагой универсалии, вопреки тому, что буддисты отрицают их существование. Отпадает необходимость деления определения на точку зрения оппонентов и собственную. Теперь все определение составляет собственную точку зрения Дигнаги, которая – при такой интерпретации – сводится к тому, что мысленное конструирование – это соединение слова с объектом, и в таком виде не отличается от точки зрения Дхармакирти.

[Вопрос:] Как же в этом случае применяется инструментальный падеж слов «род», «качество», «действие», «субстанция» и т. п. (с помощью рода и т. п.)<sup>73</sup>?

На это автор отвечает:

**1224ab. Благодаря им (роду/универсалии и т. п. в инструментальном падеже) реализуется предназначение окончаний инструментального падежа.**

Объект выражается как специфицированный именем с помощью универсалии в качестве инструмента (карана-бхута), например, «корова»<sup>74</sup>; то же самое касается качества и т. п. Таким образом, в результате синтаксической связи (самбандха), [образованной] «инструментальным» окончанием тех, универсалий и т. д., реализуется предназначение (инструментального падежа).

[Возражение:] Если это так, то каким образом должна выстраиваться синтаксическая связь [слов] в основном тексте (Дигнаги) «имя, род и т. п., соединение»<sup>75</sup>?

[Ответ:]

**1224 bc. Смысл этого (сложного слова): То соединение имени с родом и т. д., есть оно (мысленное конструирование)<sup>76</sup>.**

<sup>73</sup> В процитированном тексте Дигнаги сказано *nāmnayukto'gtha* – объект, специфицированный именем; слово «имя» употреблено в третьем, т. е. инструментальном падеже, поскольку имя всегда связано с актом спецификации объекта, будь то спецификация универсалией, качеством, действием или субстанцией. Имя всегда служит посредником, т. е. речь идет о слове для выражения рода, слове для выражения качества и т. д. Как объяснить в этом случае инструментальный падеж слов «род», «качество», «действие», «субстанция», какой в нем смысл (санскр. *jātyāgūṇena, kṛiyauā, dravyena*), должен ли он здесь быть, учитывая достаточность инструментального падежа имени?

<sup>74</sup> Когда произносится слово «корова», то спецификация объекта с помощью этого слова происходит благодаря универсалии «коровность».

<sup>75</sup> Санскр. *nāmajātyādi uoṇāṇā*. Этому сочетанию слов, образующих сложное слово в определении Дигнаги, как мы далее увидим, можно придать разные синтаксические отношения и истолковать его по-разному.

<sup>76</sup> Упомянутые слова «род и т. д.» употребляются в инструментальном падеже, инструментами они становятся благодаря своему обозначению, поэтому имя играет ключевую роль, согласно разъяснению С.Мишры. Г.Джха предлагает иное толкование: объект (содержание) связывается с именем посредством универсалии и т. п. (ТСП Джха, 1986: 621). Перевод Фунаямы: «Значение, [которое вытекает из данной интерпретации, состоит в том, что то, что] соединяет имя через посредничество рода и т. п., является этим (компаундом «имя, род и т. п. соединение» как концепцией) (ТСП Фунаяма, 1992: 78). Под «концепцией» он

[К словам] с родом/универсалий и т. д. следует добавить слово «соединение» (йоджана)<sup>77</sup>. Тем самым значением, которое должно обрести сложное слово («имя, род и т. п., соединение»), является указание на мысленное конструирование. Это значит, что (выражение) «соединение с родом и т. п.»<sup>78</sup>, [является смыслом сложного слова] «род и т. п., соединение»<sup>79</sup>. А «соединение с родом и т. п. (инструментальный падеж) слова (родительный падеж)»<sup>80</sup> есть значение [исходного] сложного слова «имя, род и т. п., соединение» (все в именительном падеже), понятое таким образом [с помощью экзегезы автокомментария Дигнаги]<sup>81</sup>.

---

подразумевает кальпану – мысленное конструирование. В этом переводе, так же, как и в переводе Джжа посредником, инструментом является не имя, а род/универсалий и т. д. Действительно, в исходном тексте карики имя употребляется в родительном падеже, тогда как род и т. д. – в инструментальном.

<sup>77</sup> Комментатор считает, что в данной сутре (авторитетном высказывании, хотя по жанру текст Дигнаги – это карика) не хватает слова *yojanā* (соединение), чтобы понять смысл фразы, нужно добавить «соединение», что он и делает в следующем предложении.

<sup>78</sup> *Jātyādibhiḥ yojanā* – «соединение с родом и т. п.» (мн. ч. инструментальный падеж).

<sup>79</sup> *Jātyādiyojanā* – «род и т. п.» (ед. ч. именительный падеж). Значит, это сложное слово должно конструироваться как «соединение с родом, с качеством и т. д.».

<sup>80</sup> *Jātyādiyojanā*.

<sup>81</sup> Таким образом, Шантаракшита и вслед за ним Камалашила пытаются показать, что между определением кальпаны Дигнаги и Дхармакирти нет никакой разницы, поскольку оба в конечном итоге говорят о соединении со словом. Определение Дхармакирти относится только к первой части определения Дигнаги, в которой говорится о соединении слов, тогда как сам Дигнага далее также указывает, с чем именно соединяются слова – с родом/универсалиями, качествами, действиями, субстанциями.

Однако обращает на себя внимание, что вопрос о существовании универсалий обходится молчанием. Более того, соединение имен с универсалиями/родовыми свойствами как посредниками в обозначении объектов – это позиция вайшешики и ньяи, утверждающих реальное существование универсалий. Буддисты же, будучи строгими номиналистами, придерживались собственной теории значения – апохавада, в которой обозначение осуществляется без помощи универсалий. См. далее.



[Возражение:] Если это так, то (ваша) трактовка [определения Дигнаги] не будет «проницаемой» (авьяпини)<sup>82</sup>, поскольку в отношении имен собственных не будет оснований для употребления (правритти-нимитта) рода и т. п.<sup>83</sup>. Ожидая [подобный довод], автор говорит:

**1225. Не следует рассматривать это (определение) как «непроницающее» [случай собственного имени], поскольку универсалия, выразимая собственным именем, реально существует<sup>84</sup>. Однако [Дигнага использует] отдельное слово [для собственного имени], поскольку такова общепризнанная практика<sup>85</sup>.**

---

<sup>82</sup> Иными словами, ваше определение является слишком узким.

<sup>83</sup> То есть данная интерпретация неприложима к именам собственным (ядхричча-нама), которые не могут обозначать род вещи, качества, движения, субстанции. Однако это возражение можно понять следующим образом (предложено С.Мишрой): в отношении субстанции, качества и движения имеются соответствующие универсалии. Говоря о белом цвете, мы имеем в виду связь данного белого цвета с универсалией белизны, а точнее, присущность универсалии белизны данному индивиду, например белому лотосу, говоря о движении, мы выражаем универсалию движения, например, перемещения (гаманатва). То же самое касается субстанций, слово «корова» отсылает к универсалии «коровность» и т. д. Универсалия, согласно этой точке зрения, является основанием употребления всех разновидностей имен, за исключением собственных. Это точка зрения реалистов, прежде всего вайшешиков и найяиков. Почему, по мнению оппонента, имена собственные не связаны с универсалиями? Поскольку имя собственное не обозначает группу объектов, как положено универсалии, а только один единственный уникальный объект, например, человека по имени Диттха. Дальнейшее рассуждение подтверждает правоту данной трактовки, поскольку речь идет прежде всего именно об универсалии, необходимость которой для собственного имени является предметом доказательства. Цель же самого доказательства чисто апологетическая: показать, что определение Дигнаги касается всех имен, которые делятся на пять категорий: собственные имена, общие, прилагательные, глаголы и существительные. Камалашила пытается показать, что все имена, включая собственные, связаны с родом/универсалиями. Вопрос о существовании рода, или универсалий пока не поднимается.

<sup>84</sup> Камалашила в полемических целях рассуждает с позиции реалистических школ, утверждающих реальное существование универсалий. Однако показав, что с реалистической позиции определение Дигнаги тоже валидно, он далее отказывается от нее.

<sup>85</sup> То есть нечто условное, результат соглашения между людьми.

Сказано следующее: такие слова, как «Диттха» и т. п., понимаемые как имена собственные, несмотря на то, что они продолжают употребляться [по отношению к обозначаемым ими персонам] от рождения до момента смерти, не могут передать живое существо (васту), изменяющееся каждое мгновение, в его конкретности<sup>86</sup>. Они (эти собственные имена) означают род/универсалию, присущие живому существу (васту), существующему ограниченное по длительности время, поскольку как иначе такие (собственные имена), которые условно признаны относящимися к объекту, представляющему собой состояние (здесь бхага – часть) живого существа, определяемое детским и т. п. возрастом, могут быть применены к [состоянию] живого существа, определяемому пожилым и т. п. возрастом<sup>87</sup>? Даже теми, кто считает, что «тело не мгновенно, а каково? – Состоит из разных стадий», ими тоже признано, что на разных стадиях субстанция (тела) разная, вследствие либо соединения с деградирующими с течением времени телесными органами, либо вследствие деградации телесных органов<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Согласно буддийской теории дхарм, человек представляет собой дискретную серию, в каждый момент которой появляются/исчезают элементы существования. В данном случае речь, как мне кажется, идет не о буддизме, а о теориях, подвергшихся сильному буддийскому влиянию. Например, концепции вайшешики об изменчивости тела от момента к моменту в результате происходящих в нем процессов возникновения и разрушения. Шридхара называет это шарира-сантана – телесный поток. Поскольку вайшешики и наैयाки придерживались каузальной теории асаткарьявада, согласно которой, следствие не предсуществует в причине, и поэтому каждый момент серии является новым по отношению к предыдущему моменту, они были близки буддистам.

<sup>87</sup> Как объяснить, что имя Диттха, условно применяемое по отношению к ребенку, применимо и по отношению к старику? Проблема в том, что Диттха-старик – это совершенно другой человек по сравнению с Диттхой-мальчиком. Их не связывает ничего – ни тело, которое полностью изменилось, ни личность. Референт слова «Диттха» уже совершенно другой, слово же продолжает применяться, как это объяснить? Только, если допустить, что слово означает род – в данном случае множество моментов потока существования, которые связывают и Диттху-мальчика и Диттху-старика, а точнее, серию Диттх, каждый из которых существует лишь одно мгновение.

<sup>88</sup> Хотя тело как целое не разрушается, его члены разрушаются. Здесь затрагивается проблема отношения части и целого.

Даже с точки зрения тех, кто считает, что эволюционирует (паринати)<sup>89</sup> одно и то же тело, слово, которое признано связанным с одним состоянием живого существа, не может обозначать его, если у его субстрата будет другое состояние<sup>90</sup>. Подобно тому, как слово «молоко», наделенное способностью обозначения в отношении жидкости, не применимо к простокваше, так и в отношении тела (слово) для одного возраста не применяется к другому возрасту. Так обосновывается необходимость рода/универсалии (в качестве референта имени собственного)<sup>91</sup>.

Или, даже если род/универсалия реально не существует<sup>92</sup>, все равно наша интерпретация «проникает» [случай имени собственного]<sup>93</sup>.

Те же конкретные объекты (бхеда), когда нет намерения выразить различие (бхеда), составляют общее (саманья); именно конкретные объекты во всех случаях обозначаются при помощи общих имен<sup>94</sup>, таким же образом собственные имена являются словами, обозначаемыми с помощью рода/универсалии.

<sup>89</sup> То есть это одно и то же тело, претерпевающее видоизменения (обычно точка зрения санкхьи). Иными словами, референт слова сохраняет идентичность, хотя и претерпевает изменения.

<sup>90</sup> Фунаяма считает, что это не обязательно точка зрения санкхьи, ссылаясь на Хаттори, который обнаруживает некую «эволюционистскую» теорию у буддистов (ТСП Фунаяма, 1992: 80).

<sup>91</sup> Для собственных имен ситуация аналогична ситуации с собирательными именами: и в том, и в другом случае денотатом имени должно быть некоторое множество отдельных моментов или отдельных периодов. Разумеется, эти моменты объединяются чисто искусственно, таким образом и идентичность личности в течение времени тоже искусственна, сконструирована. Разумеется, она не обладает подлинной реальностью (парамартхика), но в то же время и не иллюзорна, буддисты могли считать ее относительно реальной (самвритисат).

<sup>92</sup> А это именно точка зрения буддистов.

<sup>93</sup> Обоснование семантической теории Дигнаги апохавада – «обозначение через исключение иного» подробно обсуждается в ТСП 707–821. Здесь же речь идет о теории, согласно которой, слова выражают не столько реальные объекты или универсалии, сколько намерение говорящего, т. е. значения являются смыслами – ментальными объектами. В этом отношении проблема существования или несуществования универсалий оказывается нерелевантной. Главное – это понять общепринятую практику употребления слов – узус, которое обеспечивает передачу смысла от говорящего к слушающему.

<sup>94</sup> Перевод Г. Джха основан на трактовке термина «бхеда» (bheda) как «индивиду», что тоже вполне закономерно: «Поскольку под общим понимаются лишь различающиеся индивиды, когда их индивидуальность не предназначена к выра-

Так сказано:

При условии, что смыслом слова является род, не только род, но и партикулярия (вишеша) имеет характер рода (джативат)<sup>95</sup>. Поэтому (в обоих случаях) то, что выражается словами, – это род» (ВП Ш. 1. 12)<sup>96</sup>.

[Вопрос:] Почему тогда автором определения (Дигнагой) имена собственные упомянуты отдельно от общих имен.

[Ответ:] **Отдельное слово [для собственного имени]**. В обычной практике слово «корова» понимается как общее имя (обозначающее род), а слово «Читрангада» понимается как имя собственное, (обозначающее индивида), поэтому [общие и собственные имена] были упомянуты отдельно.

Оппонент выдвигает возражение:

**1226. [Возражение:] либо все слова будут исключительно общими именами, поскольку означаемым является анья-апоха («исключение другого»)<sup>97</sup>; либо они будут собственными именами, ввиду зависимости от намерения говорящего<sup>98</sup>.**

Следующий текст содержит ответ:

---

жению, они включаются в общие имена, обозначающие универсалию» (ТСП Джха, 1986: 622). В переводе Фунаямы «бхеда» понимается как различие: «Те самые различия, которые отличаются от того, что не подразумевалось в [обозначении], являются (так называемой) универсалией, так что те же самые различия во всех случаях осваиваются общими именами [в качестве объекта] (ТСП Фунаяма, 1992: 81).

<sup>95</sup> Перевод Фунаямы содержит объяснение этой карики: «Когда род является (объектом слова), словам необходим род [как их объект]; когда индивид функционирует [как объект собственного имени, то собственное имя требует индивида в качестве своего объекта], так же, как и род [функция рода и индивида одна и та же], поэтому в обоих случаях [можно сказать], что слова выражают род» (ТСП Фунаяма, 1992: 81).

<sup>96</sup> Фактически карика утверждает, что язык придает универсальный характер всем словам, будь то родовые и видовые имена или даже имена собственные (ср. дискуссию ВМбх по поводу Пан. 5.1.19; о ней см. Лысенко, 2008б). Согласно трактовке Фунаямы, индивидуальная вещь выполняет ту же функцию, что и универсалия.

<sup>97</sup> Слова обозначают вещи с помощью исключения множества других вещей, поэтому они являются общими именами.

<sup>98</sup> В той степени, в которой индивид, используя речь, имеет намерение указать на конкретную вещь, слова являются именами собственными (т. е. их значение – уникально). Такова точка зрения грамматиста Вьяди (См. Лысенко, 2008б).

**1227. Верно! Способ, которым это выразил знаток правил рассуждения (Дигнага)<sup>99</sup>, соответствует представлениям обычных людей, ведь именно до этой степени слово в данном (определении) следует тропой общепринятой разговорной практики.**

**Правильно** – то, что было сказано оппонентом. **До этой степени** – имеется в виду пятичастное деление слов на имена, общие имена, прилагательные, глаголы, существительные.

[Возражение:] Если намерением [Дигнаги] было установление собственной доктрины (сва-мата) мысленного конструирования (кальпана), с какой целью после этого учителем было отдельно объяснено мысленное конструирование, установленное в собственной доктрине, в следующем тексте: «Другие же [говорят], что вещь специфицируется лишь лишенными значения (артха-шунья) словами»<sup>100?</sup>

На это автор отвечает:

**1228. Эти же, «род и т. п.», здесь (в нашей системе) не отличаются от конкретных вещей, что соответствует общепринятой практике. С целью признания этого [Дигнагой] было употреблено (выражение) «другие и т. д.».**

Смысл этого следующий: род и т. п., (например, коровность), вне индивидов (вьякти), например, [коровы по имени] Шабалея и др., существуют не реально (парамартхика), а лишь условно (самврита). Дабы подчеркнуть этот смысл, автор определения (Дигнага) упомянул этот (текст), а не для того, чтобы отдельно представить еще один вид мысленного конструирования.

**Другие** – это буддисты. «Лишенные референта (артха-шунья) слова» – это слова, область значения которых определяется лишь апохой (исключением других значений), независимо от универсалии и т. п.

Таков смысл [цитаты] из текста учителя.

<sup>99</sup> То есть, используя разные обозначения для собственных и общих имен.

<sup>100</sup> Как отмечает Хаттори в своих примечаниях к этому тексту Дигнаги (I 3d), в этой фразе Дигнага хочет прояснить свою собственную точку зрения. Поскольку найяйки и другие реалисты считают, что универсалия и т. п. являются реальными сущностями (падартхами), Дигнага стремится подчеркнуть, что падартхи суть концептуальные конструкции, не обозначающие никакой реальности (ПС Хаттори, 1968: 85–86 примеч. 1.29). Развитие этой мысли см. далее в ТСП 1229.

**1229.** Даже те, кто полагается на то, что мысленное конструирование есть соединение с родом и т. п. [а не соединение со словом], неизбежно приходят к признанию представления как характеризуемого словесным выражением.

Не только нами кальпана признается как представление (пратити), характеризуемое словесным выражением (абхилапини). Другие также вынуждены признать это. В противном случае, мир не был бы объектом речевой практики (вьявахара).

Чтобы показать это, автор говорит: **Даже те и т. п.**

Даже если другими (учителями) мысленное конструирование считается соединением с универсалией, качеством, движением, субстанцией, в действительности, мысленное конструирование – это только соединение с именем.

**1230.** В противном случае мысленное конструирование, поистине, невозможно<sup>101</sup>, поскольку между независимыми вещами в силу их отдельности нет соединения, подобного [соединению] между связанными вещами.

**1231.** И ничего нельзя будет выразить в слове<sup>102</sup>, однако благодаря этому (соединению со словом) весь этот мир (вишва) мыслится как доступный словесному выражению, тесно связанному с формами рода/универсалии и т. п.

**1232.** «Соединение с родом/универсалией и т. п.»<sup>103</sup> неизменно связано<sup>104</sup> с «соединением со словом»<sup>105</sup>. Вследствие этого, слово «говорится» (усуате), использованное (учителем), полезно.

Таким образом, даже когда реальная вещь (васту) постигается как детерминированная родом и т. п., она постигается именно как специфицированная именем<sup>106</sup>. Иначе, в отсутствие соединения (со словом), как в случае постижения множества независимых друг от

<sup>101</sup> Kalpanānavakalpyate, буквально «мысленное конструирование никогда не конструируется».

<sup>102</sup> В издании ТСП Барода 1926, допущена ошибка: вместо evaṃsā ..., evam vāvyavahāraṃ, поэтому невозможно было понять, что здесь отрицание вьявахарьям, то есть доступности словесному выражению.

<sup>103</sup> Все те же слова из определения Дигнаги (jātyādiyojanā), но прочитанные как татпуруша.

<sup>104</sup> Буквально «не отклоняется» (avyabhicāriṇī), то есть, имеется неизменное сопутствие (вьяпти): там есть где соединение с родом/универсалией, там есть и соединение со словом.

<sup>105</sup> Санскр. śabdayojanā.

<sup>106</sup> Имя (наман) понимается здесь в самом общем смысле – как слово.

друга объектов слова (падартха), как возможно мысленное конструирование? Тогда мир онемел бы. Именно по этой же причине<sup>107</sup>, даже когда видят человека, соединенного с посохом, то до тех пор, пока не припомнят определенное слово, (его) не соединяют<sup>108</sup> (со словом) «посохоносец»<sup>109</sup>. Поскольку все соединение [с родом/универсалией и т. п.] проникнуто (вьяпти) соединением со словом<sup>110</sup>, то именно по этой причине (слово) «говорится»<sup>111</sup> будет продуктивным в этом тексте учителя<sup>112</sup>: «В случае общих имен о вещи, специфицированной родом/универсалией, говорится [например] «корова»<sup>113</sup>. В этом и в других случаях «говорится» означает речение (вачанам). Иначе, что можно выразить без имени? Ведь свойством слова (шабда) является действие/функция обозначения (абхидхана).

**1233. Поэтому поскольку среди тех, кто провозглашает совокупность доктрин, покоящихся на твердых основаниях, нет диспутов [по поводу того, что мысленное конструирование связано со словом], мысленное конструирование может быть мною легко доказано.**

Поэтому и т. д. – автор подводит итоги доказательству мысленного конструирования.

Чтобы показать намерение автора определения (Дигнаги), который представил доказательства мысленного конструирования, автор говорит:

**1234. Одобрив это<sup>114</sup>, [Дигнага] осуществил полное описание «имя, род и т. п.» таким образом, что в него (в определение мысленного конструирования) вошли своя и чужая доктрины.**

<sup>107</sup> То есть благодаря тому, что мысленное конструирование есть прежде всего соединение с именем.

<sup>108</sup> В тексте уојауати.

<sup>109</sup> Так называли бродячих аскетов.

<sup>110</sup> Эта идея, которая подразумевается с самой первой карики 2018 этой главы, здесь выражена со всей ясностью. Имя (наман) и слово (шабда) – синонимы, все факторы соединения (йоджаны) – имя, род, качество, движение, субстанция – проникнуты словом. Слово является важнейшим инструментом мысленного конструирования.

<sup>111</sup> Санскр. цсуате пассивная форма 3 л. от гл. вас – «говорить», «произносить», «высказывать», «декларировать».

<sup>112</sup> Продуктивным (saphalam), поскольку оно подразумевает употребление слова.

<sup>113</sup> Цитата из автокомментария Дигнаги ПСВ I 3d.

<sup>114</sup> То, что «соединение с родом и т. п.» (jātyādiyojanā) основано на «соединении с именем» (nāmaujjanā).

**1235.** [Далее,] поскольку не сказано, что только в этом отношении наша [доктрина] отличается от [доктрин] других (учителей), непосредственно вслед за этим он (Дигнага) отметил: «другие и т. д.»<sup>115</sup>.

Объект, который следует принять, и объект, который следует отбросить, были нами упомянуты раньше, когда мы объясняли, что «соединение с родом» не существует без «соединения с именем». Описание «**имя, род и т. п.**» синтаксически связано [со словом] **осуществил**. Упоминание своей и чужой точки зрения было сделано с целью указать на то, что следует принять («соединение с именем»), а что отбросить («соединение с родом/универсалией»).

[Возражение:] Каким же образом можно объяснить тогда текст из «Ньяя-мукхи»<sup>116</sup>?

### [Определение из «Ньяя-мукхи»]

[Чтобы ответить на этот вопрос, Учитель] говорит:

**1236ab.** Поистине, тем же способом [как и в случае ПСВ] следует толковать и текст из «Ньяя-мукхи». Вот, что сказано в «Ньяя-мукхе»: «То познание в отношении объектов, таких как

<sup>115</sup> Санскр. *abgivan* имперфект 3 лица гл. *bgii* – «говорить». В тексте, на который опирается Фунаяма, *sabgivan*. Его перевод: «Утверждая, что только в этом мы отличаемся от этих (других учителей), немедленно вслед за этим он говорит: «Другие утверждают [что вещь выражается как специфицированная только словами, лишенными реальной сущности]» (ТСП Фунаяма, 1992: 87). Джха истолковал *abgivan* как отрицание. Его перевод показался мне более вразумительным: «Не указав на отличие словами «моя собственная точка зрения такая-то и такая-то», он именно по этой причине сразу добавил высказывание, что «другие полагали так-то и так-то» (ТСП Джха, 1986: 625). Это продолжение экзегезы текста Дигнаги. Буддийские авторы пытаются объяснить, почему сам Дигнага не указал на отличие своей точки зрения от точки зрения других учителей в высказывании «Соединение с именем, родом и т. п.». В автокомментарии Дигнага утверждает «Другие же говорят, что вещь специфицируется лишь лишенным значения словом» (пер. Лысенко, 2011: 118). Однако это как раз больше похоже на точку зрения самого Дигнаги. Хаттори считает, что это именно так (см. ПС Хаттори, 1968: 85, примеч. 1.29).

<sup>116</sup> «Введение в логику» – одно из первых, как считается, сочинений Дигнаги. Дошло до нашего времени лишь в переводе на китайский язык.



формы (цвета) и т. п., которое лишено мысленных конструкций в виде метафорического приписывания неразличимости (абхеда)<sup>117</sup> спецификации и (также?) обозначающему, происходит с помощью каждой чувственной способности [и поэтому называется] чувственным восприятием (пратьякша)<sup>118</sup>. Под «спецификацией» (вишешана) понимается род/универсалия и т. п. Под «обозначающим» (абхидхаяка) – имя<sup>119</sup>. Метафорическое приписывание им неразличимости – это неотличимость от субстрата рода/универсалии и т. п. и неотличимость от субстрата имени<sup>120</sup>. Выражение «метафорическое приписывание неразличимости» используется в смысле упалакшаны (синекдоха<sup>121</sup>). Когда понимание осуществляется путем различения (бхеда), то и в этом случае признается мысленное конструирование, например, «у этого есть коровность», или «это имя того»<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Санскр. *abheda-uracāra*, упачара – метафорическое выражение. Здесь речь о том, что разным вещам метафорически приписывается неразличимость, хотя они на самом деле разные. См. комментарий Камалашилы.

<sup>118</sup> Санскр. *tad akṣam akṣam prati* – «применительно к каждому органу чувств» – это общепринятая этимология слово пратьякша (*pratyakṣa*).

<sup>119</sup> Мысленное конструирование включает две операции: спецификацию с помощью понятий рода/универсалии и денотирование с помощью имени. Некоторые понимают эти операции как неразличимые, другие их различают (см. далее).

<sup>120</sup> Профессор Гокхале дал следующие примеры упачары: Когда мы говорим: «Это – корова», «корова» – это слово, тем самым мы отождествляем слово с объектом, наряду с этим мы отождествляем объект и с универсалией «коровность», поскольку, согласно реалистам, универсалии и объекты тоже неразличимы, или «это – голубое» – отождествление объекта с качеством и вместе с тем с универсалией качества. Речь идет об упачаре в отношении спецификации и специфицируемого, обозначения и обозначаемого, а не в отношении спецификации и обозначения, которые представляют собой только части соответствующих пар понятий.

<sup>121</sup> Греч., риторическая фигура, допускающая употребление части вместо целого, частного вместо общего, собственного имени вместо нарицательного. Индийский пример упалакшаны: мать говорит ребенку: «Береги еду от вороны», имея в виду от всех животных. В данном случае Дигнага назвал только спецификацию и обозначение, хотя имел в виду отношение между спецификацией и специфицируемым, и между обозначением и обозначаемым.

<sup>122</sup> То есть мысленное конструирование – это не только приписывание неразличимости двум разным вещам, но и приписывания различия тому, что неразрывно связано, с точки зрения реалистов; мы не говорим, что коровность тождественна корове, мы их различаем.

[Возражение:] Однако здесь не было сказано, что представление, следующее [за непосредственным восприятием] (анупратити), является мысленным конструированием. Каким же образом из сказанного получено мысленное конструирование?

Автор отвечает:

**1236bc. По причине синтаксической связи (абхисамбандха)<sup>123</sup> [слово] «познание» отсылает здесь (в «Ньяя-мукхе») к представлению (пратити).**

Этим сказано, что когда (учитель Дигнага) указывает, что познание в противоположность мысленному конструированию представляется как имеющее характер непосредственного восприятия, то тем самым показывает, что мысленное конструирование есть также свойство познания. Таким образом, смысл этого (текста) следующий: то познание, которое не проецирует (авикальпака)<sup>124</sup> искусственное наложение неразличимости в отношении имени и т. д., является непосредственным восприятием. Знание же, которое таким образом проецирует (наложение неразличимости в отношении имени и т. д.), поскольку имеет природу мысленного конструирования того (упачары), не является непосредственным восприятием, следовательно – это определенное представление, связанное со словесным выражением (пратити абхилапини), являющееся (разновидностью) мысленного конструирования<sup>125</sup>, установленного как противоположное непосредственному восприятию. Таким образом, в данном тексте (Дигнаги) представлена совокупность доктрин чужих и своих (его оппонентов и его собственная).

Или же, [в тексте из «Ньяя-мукхи» словами «То познание в отношении объектов, таких как цвета и т. п., которое лишено мысленных конструкций» и т. д.] учитель дал описание лишь своей доктрины<sup>126</sup>. Это рассматривается далее:

**1237. Или же «спецификация» (вишешана) [в определении из «Ньяя-мукхи»] может быть понята как дифференциация, посредством которой слово (шрути) осуществляет/**

<sup>123</sup> Судя по контексту, а именно по синтаксической связи членов высказывания.

<sup>124</sup> avikalpaка, суффикс причастия настоящего времени – ка- означает активный залог.

<sup>125</sup> Терминология Дхармакирти.

<sup>126</sup> Далее следует новая интерпретация определения Дигнаги из «Ньяя-мукхи».

**выражает аньяапоху (исключение другого), тем самым (Дигнага), производит исключение рода/универсалии и т. п. [как объекта слова]<sup>127</sup>.**

[В тексте «Ньяя-мукхи»] под «спецификацией» понимается дифференциация (бхеда) в смысле исключения (вьявритти). Обозначающее же (т. е. слово) связано с ним (исключением), а не с родом/универсалией и т. п.; «искусственное наложение неразличности» касается этого (обозначающего, т. е. слова). Таков анализ (виграха)[этого сложного слова<sup>128</sup>].

### [Отрицание тождества слов и вещей]

**1238. Если мыслительное конструирование рассмотрено таким образом, что имеет природу представления, [связанного со словом], и непосредственное восприятие описано (Дигнагой) как отрицание тождества ему.**

**1239. То, даже если его (непосредственное восприятие) выражают такими словами как «прямое наблюдение» (адхьякша) и т. п., это не отменяет отсутствия в наблюдении мысленного конструирования, поскольку словесное выражение не тождественно этому (вещам)<sup>129</sup>.**

---

<sup>127</sup> Слово не может обозначать универсалию и т. п., согласно доктрине апохи, значение смысла слова X осуществляется через исключение всего, что не-X. Слово выражает только отличие, дифференциацию, а не какую-то положительную реальность. Иными словами, в НМД описывается лишь своя теория апохи.

<sup>128</sup> Сложное слово из текста НМД: *viśeṣaṅābhidyayakābhedopacāra*.

<sup>129</sup> С точки зрения Шантаракшиты и Камалашилы, слова не тождественны вещам. В противном случае наш опыт чувственных качеств, таких как «синий цвет» и т. п. тоже станет только словесной конструкцией, не имеющей под собой реальности. Если мы обозначали непосредственное восприятие словами «непосредственное восприятие», это не значит, что в самом непосредственном восприятии появляется мысленное конструирование. Это ответ на следующий аргумент Уддйотакары (см. сн. 131), который можно суммировать следующим образом: называть непосредственное восприятие «непосредственным восприятием» значит выражать его словами, т. е. противоречить его определению, которое утверждает невыразимость в слове.

**1240. В противном случае цвета, запахи и т. п. будут наделены мысленными конструкциями (савикальпаката), [что абсурдно]<sup>130</sup>. Поэтому то, что сказали другие (учителя) – тугодумы, неуместно<sup>131</sup>.**

[Возражение (1)]: Если мысленное конструирование является «представлением, выраженным в словах»<sup>132</sup>, то оно (мысленное конструирование) есть носитель свойства (дхармин), а носитель свойства абсурдно приписывать другому носителю свойства<sup>133</sup>, тем самым (Ваше) высказывание: «Это (мысленное конструирование) отрицается в качестве свойства того (непосредственного восприятия)», лишено смысла.

[Возражение (2)]: Так же, учитывая (определение) непосредственного восприятия (прагьякша) как свободного от мысленного конструирования (калпана-аподдхам), как оно может быть названо словом «непосредственное восприятие»? Ведь «свободное от мысленного конструирования» значит «невыразимое в слове» (анабхидхея).

<sup>130</sup> Иными словами, если мы назовем цвет «цветом», а запах «запахом», это не значит, что цвет и запах перестанут быть непосредственными ощущениями, а станут представлениями.

<sup>131</sup> Этот аргумент присутствует в НВ Уддйотакары. Приводится в переводе Фунаямы: «Какой объект обозначается словами «непосредственное восприятие» [в определении Дигнаги]? Если это (напротив) непосредственное восприятие, как оно может оставаться невыразимым? Если же это (напротив) не непосредственное восприятие, тогда слово «непосредственное восприятие» его не выражает. ...Если непосредственное восприятие обозначается словами «свободное от концептуализации», то это противоречие, если же не обозначается, в этом случае высказывание «свободное от концептуализации» бессмысленно. [Буддисты могут подумать о другой возможности:] предложение «Непосредственное восприятие свободно от концептуализации». Что является объектом этого предложения? Если непосредственное восприятие, то это противоречие. Почему? [Непосредственное восприятие] обозначено предложением «Непосредственное восприятие свободно от концептуализации» [согласно этому предположению], но, [с другой стороны, согласно их определению] оно не может быть обозначено. Кто может высказывать столь противоречивые утверждения, кроме буддистов? Если же (напротив) непосредственное восприятие не является объектом этого (предложения), то предложение «Непосредственное восприятие свободно от концептуализации» – это лишь слова» (НВ цит. по ТСП Фунаяма, 1992: 92).

<sup>132</sup> Как в определении Дхармакирти *abhilāpinīpratīḥ*.

<sup>133</sup> Знание выступает как носитель свойства по отношению к мысленному конструированию.

Те, кто так думают, – это другие (оппоненты) Бхарга<sup>134</sup>, Бхарадваджа<sup>135</sup> и др. выражают это в (своей) критике. Чтобы избежать всех (подобных критических аргументов), автор опровергает их в связанном виде: **Если <...> таким образом мыслительное конструирование имеет природу представления и т. д.**

[Ответ:] **Отрицание тождества.** Когда автор определения (Дигнага) говорит «То, в чем нет мысленного конструирования, [называется] непосредственным восприятием» в другом тексте<sup>136</sup>, этим утверждением он отрицает тождество: непосредственное восприятие не является тем познанием, чья природа – мысленное конструирование<sup>137</sup>, но это не отрицание содержимого (адхья) [непосредственного восприятия]<sup>138</sup>. Этим отклоняется первое возражение.

Второе возражение тоже отклоняется, поскольку Дигнага не объяснял значения «свободы от мысленного конструирования» как значение «невыразимый (словами)».

[Вопрос:] Допустим, это так. Как же тогда [Дигнага объяснял свободу от мысленного конструирования]?

[Ответ:] Как то, что не проецирует (авикальпака). Даже если познание, являющееся неконструирующим, в силу необходимости в словесном удостоверении, может быть выражено словами, в нем, как, например, в цвете и т. п., не будет природы мысленного конструирования<sup>139</sup>. Это чистая бессмыслица.

**1241. Если слово «непосредственное восприятие» выражает восприятие, то каким образом оно (восприятие) свободно от мысленного конструирования<sup>140</sup>?**

<sup>134</sup> Кого имеет в виду Камалашила неясно, но возможно, что это Бхартрихари (см. ТСП Фунаяма, 1993: 92, примеч. 196).

<sup>135</sup> Бхарадваджей называли найяика Уддйотакару, автора НВ.

<sup>136</sup> Цитата из ПСВ к ПС 1 3d.

<sup>137</sup> Комментатор переформулирует фразу так, чтобы она содержала отрицание тождества кальпаны и пратьякши.

<sup>138</sup> Насколько я поняла – не отрицание непосредственного опыта, который составляет его содержанием.

<sup>139</sup> Если цвет назван «синим», он не станет мысленной конструкцией от того, что мы его так назвали.

<sup>140</sup> И Фунаяма, и Штайнкелльнер установили, что это возражение Уддйотакары, но, с точки зрения Фунаямы (Фунаяма, 1999: 92), стих разбивается на вопрос Уддйотакары и ответ Шантаракшиты, тогда как Штайнкелльнер полагает, что весь стих выражает точку зрения оппонента (Джинендрабуддхи см. ПСТ Штайнкелльнер, Крассер, 2005, I xl).

**[Но если оно никак] не высказано (anuktam) – как узнать о нем?**

[Возражение:] Допустим, что это так, и мысленное конструирование объясняется именно таким образом. Как в этом случае доказать, что оно (чувственное восприятие) лишено мысленного конструирования? На это автор говорит:

**[Доказательство непосредственного характера чувственного восприятия из самонаблюдения]**

**1242. Восприятие, лишённое мысленного конструирования, постигается совершенно отчетливо, поскольку наблюдается, что даже у тех людей, чей манас занят другим [объектом], глаз воспринимает синий цвет и т. п.**

Этим показано, что отсутствие мысленного конструирования в чувственном восприятии известно/доказано из самонаблюдения (свасамвитти).

[Возражение:] Пусть так, в этом случае, именно мысль (викальпа), зафиксирована на ином объекте [чем объект чувственного восприятия], который уже в прошлом, воспринимает находящийся перед ним синий предмет и т. п.

В ответ на это автор говорит:

**1243. Неверно, что та же самая мысль, [которая зафиксирована на каком-то ином объекте], постигает данный объект (синий цвет и т. п.), [если бы она его постигала, то] то из отбрасывания обозначения прошлого [объекта] и т. п., последовал бы абсурд применения имени того [объекта перед глазами к объекту прошлого опыта].**

Когда та же самая мысль, [которая зафиксирована на ином объекте], постигает этот объект (синий цвет и т. п.), то посредством отбрасывания обозначения [прежнего] объекта как прошедшего и т. п., она применит к этому (объекту) имена «синее и т. п.». поскольку непостижимо, чтобы два имени были бы связаны с одним объектом<sup>141</sup>, с этой целью сказано **из отбрасывания обозначения**

<sup>141</sup> То есть акт определенного познания имеет своим объектом только одно имя, один и тот же акт не может иметь дела с двумя именами. В данном случае – с именем объекта, на котором сосредоточен манас, и именем объекта чувств – «синее» и т. п.

**прошлого [объекта] и т. п. Имени того** – имени, того объекта, что перед глазами; **применение** – соединение (с именем); **обретение** – достижение, что значит абсурд (прасанга)<sup>142</sup>.

[Возражение:] предположим, что этот объект воспринимается другой мыслью, [чем та, что познает другой объект] почему не признать это? Автор отвечает:

**1244. В этот момент времени не возникает другой мысли, сопряженной с именем того (объекта перед глазами), поскольку [другая мысль, которая должна была бы] восприниматься после первой, не осознается, и поскольку одновременное (присутствие) обоих (мыслей) неприемлемо.**

Тем самым (автор) устанавливает, что порядок [опровержения аргументов оппонента] таков: (1) противоречие [свидетельству] непосредственного опыта<sup>143</sup>, и (2) противоречие принятым [взглядам]<sup>144</sup>. **Обоих** – двух распознаваемых мыслей, (пратиджня). Надо добавить «мыслей».

Следующий текст подводит итог:

**1245. Итак, (чувственное восприятие) непосредственно переживается совместно с конструирующим познанием<sup>145</sup>, поэтому очевидно, что чувственное распознавание (индрия-виджняна) не является конструирующим<sup>146</sup>.**

<sup>142</sup> Прасанга в данном случае – это абсурд применения двух разных имен к одному и тому же объекту, воспринимаемому непосредственно. Мысль уже вовлечена в акт, состоящий в припоминании объекта прошлого опыта и применения к нему имени. Чтобы дать имя объекту, непосредственно воспринимаемому в настоящий момент, она должна отбросить имя прошлого объекта. Почему же это прасанга? Возможно потому, что если бы манас воспринимал данный объект чувственного познания, такой как цвет и т. п., непосредственно подобно органу чувств, он не смог бы одновременно выражать прошлое, и в этом случае припоминание имени объекта, существовавшего в прошлом, оказалось бы невозможным.

<sup>143</sup> Самонаблюдение (самвитти) над опытом свидетельствует о том, что две мысленные конструкции (одна прошлого объекта, другая – настоящего) одновременно невозможны. Опыт показывает, что нельзя одновременно думать о двух разных вещах. Вместе с тем, мысль может совпадать по времени с ощущением, т. е. разные модальности познавательной активности могут происходить параллельно.

<sup>144</sup> Одновременное существование двух мысленных конструкций в один момент противоречит принятой доктрине.

<sup>145</sup> Это в издании ТСП Барода, 1926: vikalpakamanojñāna. В издании ТСП Бенарес, 1968 – просто познанием: jñāna.

<sup>146</sup> Комментария к этой карике нет.

## [Одновременность или последовательность актов познания]

[Оппонент:] [Одновременное существование] мысли и т. п. не признано»<sup>147</sup>.

**1246. Можно предположить, что акты познания появляются только последовательно [друг за другом]; [с этой точки зрения] иллюзия (абхимана) их одновременности вызвана быстротой их следования, подобно [иллюзии круга] в отношении вращающегося колеса с факелами.**

Другой (учитель) когда-то сказал, что совместное пребывание мыслей (викальпа) не установлено. Поэтому предвосхищая такое (возражение), автор отметил: **появляются только последовательно [друг за другом]**. Если [акты познания] появляются последовательно [друг за другом], то каким образом познается [их] одновременность? Ответ: **иллюзия круга и т. п. [иллюзии] в отношении вращающегося колеса с факелами.**

Как в случае вращающегося колеса с факелами, вследствие его быстрого движения возникает представление (прагити) в образе круга, вызванное связью между актами наблюдения [отдельных последовательных моментов движения колеса с факелами]; аналогично в случае познавательных актов – определенное познание [их] одновременности является иллюзией, вызванной быстротой [их следования друг за другом].

Или же [можно понять этот пример иначе:] словом «колесо с факелами» выражаются акты познания, относящиеся к этому объекту (вишайн), поскольку [слово] «объект» метафорически приписывается актам познания этого (объекта). Суффикс – vat («подобно») понимается как раньше.

[Контраргумент против оппонента]

**1247. Во время присутствия объекта – мысли, связанной с [этим] объектом, доступной непосредственному постижению, не существует**<sup>148</sup>.

<sup>147</sup> Опровержением возможности одновременности актов познания занимались многие индийские философы, как буддийские, так и брахманистские (например, вайшешики). См. следующие стихи.

<sup>148</sup> Перевод сделан в соответствии с изданием ТСП Бенарес 1968 – ity atroktamnakimsana, поскольку в ТСП Барода 1926 здесь пропуск evoktam na ...nā. Согласно профессору Гокхале, это вывод из несуществования. Если бы мысль существовала, она бы осознавалась, а так как она не воспринимается, то ее и не существует.



**[Оппонентом] ничего не сказано по поводу этого (главного предмета обсуждения).**

Это не опровержение пурвапакши (мнения оппонента). Имеется в виду следующее: главным предметом здесь (в этой дискуссии) является не доказательство одновременного пребывания [двух актов познания]. Что же тогда? – Отсутствие мысленного конструирования в непосредственном созерцании (дхи)<sup>149</sup>. В то время, когда у того, чей ум (читта) вовлечен (в познание) других (объектов), происходит непосредственное постижение находящегося перед ним референта (пада-артха), установлено, что мысль, связанная с именем этого (объекта перед глазами), наделенная характеристиками, делающими ее доступной непосредственному восприятию, не постигается, И против этого нечего возразить. Поскольку, действительно, даже если два акта познания поочередно осознаются<sup>150</sup>, сама же мысль (викальпа) не осознается. Поэтому [возражение оппонента] не противоречит [нашей позиции] по основному предмету дискуссии.

Чтобы показать, что даже эта иллюзия одновременности не является заблуждением, автор утверждает:

**1248. [Предположение оппонента об] иллюзорности [одновременности восприятия одного объекта и мысли о другом] является заблуждением, поскольку оно (познание объекта перед глазами) отчетливо (вьяктам) и непрерывно (нирантарам), и именно оно и есть чувственное познание объекта, чья одновременность [с ментальным познанием другого объекта] очевидна (спхутам).**

Связь с предметом дискуссии должна быть осуществлена (через выражение:) Не является заблуждением – Иллюзия этого (тад-абхимана), под «этим» – имеется в виду иллюзия одновременности (непосредственного восприятия одного объекта и ментального, конструирующего познания другого объекта) – таков анализ сложного слова. Заблуждение устанавливается силой достоверного познания противоположного [тому, что хотят доказать], контрсвидетельства – бадхакапрамана. В данном случае нет никакого контрсвидетельства (бадхака), посредством которого [доказывалось бы, что данное мнение] является заблуждением. Почему

<sup>149</sup> Dhī синоним pratyakṣa.

<sup>150</sup> Точка зрения оппонента.

[его] нет? Автор отвечает: **оно (познание объекта перед глазами) отчетливо (вьяктам) и непрерывно (нирантарам)**. Оно, т. е. познание предмета, находящегося перед [глазами], ясно воспринимается, осознается **отчетливо и непрерывно** одновременно с тем, что манас не прекращает [быть занятым] другим объектом. И **оно же**, т. е. такого рода **познание объекта**, называется чувственным восприятием. Где же тут заблуждение?

Не только нет никакого доказательства того, что одновременность (непосредственного восприятия одного объекта и ментального познания другого) является заблуждением, имеется свидетельство противоположного<sup>151</sup>. [Чтобы] показать это, автор говорит:

**1249. Когда в процессе наблюдения за танцовщицей и т. п. совокупность [познавательных актов зрения и мышления] переживается как одновременная, хотя [по мнению оппонента] имеется множество вторгающихся (актов ощущения), если данное (переживание одновременности) считать заблуждением, вызванным быстротой их появления**<sup>152</sup>,

<sup>151</sup> То есть имеется быстрое следование, но при этом отсутствует иллюзия одновременности. Далее приводится пример быстрого произнесения слов «лага» и «тала», которое не создает иллюзию одновременности.

<sup>152</sup> В своем переводе я следую смысловому делению шлоки у Фунаямы, но не его переводу («В состоянии наблюдения над танцовщицей и т. п. все (акты познания) постигаются одновременно. [Имея это в виду, оппонент может предположить следующее: Он переживается как одновременный], несмотря на вмешательство многочисленных (ощущений), и (следовательно) это (одновременное) познание является ошибкой, вызванной их быстрым появлением»). Поскольку этот стих допускает множество других толкований, необходимо привести оригинальный текст: *nārtakīdr̥ṣṭyavasthādāvakhilam vedyatesakti | bahubhir vyavadhāne 'pibhrāntiḥ sā cāśruvṛttitaḥ ||* Фунаяма основывает свою версию толкования этого текста на тибетском переводе, одновременно приводя другие толкования, которые, по его мнению, не соответствуют духу доктрины Шантаракшиты. Одно из таких толкований основано на том, что весь стих является выражением точки зрения оппонента: «При наблюдении за танцовщицей любой (род познания) осознается одновременно, несмотря на вмешательство множества (ощущений), и, следовательно, это чувственное познание является заблуждением, вызванным их быстрым появлением». Еще одно толкование: «При наблюдении за танцовщицей и т. п., каждый (род познания) осознается одновременно, несмотря на вмешательство многочисленных (ощущений). [Возражение:] Это (одновременное осознание) является заблуждением, вызванным их быстрым возникновением» (ТСП Фунаяма, 1992: 102–104).

**1250.** то почему иллюзия одновременности не имеет места в случае познавательного акта (буддхи), объектом которого является произнесение слов «лата», «тала», хотя имеется быстрое следование [эпизодов познания<sup>153</sup>]?

**1251.** И в случае чисто ментальной активности последовательность (крама) не может быть определена, ведь все познавательные акты (буддхи) быстро следуют друг за другом, поскольку не пребывают [сколько-нибудь] продолжительное время<sup>154</sup>.

**1252.** В результате во всех этих случаях (быстрого следования друг за другом) не будет постижения последовательности [ментальных познавательных актов] в отношении объекта. Однако он (объект) кажется постигаемым одновременно [всеми видами познавательных способностей], например, как в случае непосредственного восприятия звука и т. д. [при наблюдении за танцовщицей при помощи зрения].

[Согласно оппоненту], даже если каждая из разновидностей непосредственного восприятия прерывается любым из пяти видов восприятий, как например, в случае состояний, переживаемых во время наблюдения за танцовщицей, оно (зрительное восприятие) предстает как неотделимое от других (видов чувственного восприятия)<sup>155</sup>. Когда некто смотрит на танцовщицу, он одновременно слушает звуки, такие как музыка, наслаждается вкусом, таким как вкус камфоры<sup>156</sup> и других специй, вдыхает носом аромат цветов, ощущает прикосновение ветерка, создаваемого опахалом, и размышляет о принесении в дар [танцовщице] одежды и драго-

<sup>153</sup> То есть сначала познается «ла», потом «та» и т. д.

<sup>154</sup> Не только ощущения, или чувственные восприятия (индрия-пратьякша), но и чисто ментальные познавательные события (манаса пратьякша) носят быстротечный характер, мгновенны (кшаникатва).

<sup>155</sup> Отсылка к ПВ III. 136: «В этом случае [если оппонент предполагает, что акты познания совершаются не одновременно, он должен утверждать, что чувственное познание], несмотря на вмешательство (остальных) пяти (видов познания), наблюдается так, будто оно не перемежается ими, даже если наличествуют и действуют (все шесть разновидностей) органов чувств, сопровождаемых соответствующими объектами» (перевод Фунаямы – ТСП Фунаяма, 1992: 103, примеч. 244).

<sup>156</sup> Продукт камфорного лавра, употребляется в Индии как специя.

ценностей<sup>157</sup>. Таким образом, если признать, что, из-за вмешательства множества (факторов), в отношении ряда восприятий возникает заблуждение, состоящее в том, что они появляются [в уме] одновременно, в силу их быстрого следования друг за другом, [то это повлечет за собой нежелательные последствия].

[Первое нежелательное логическое последствие]

Если допустить, что при восприятии слогов на слух, например, в случае таких слов, как «лата-тала», «сара –раса»<sup>158</sup>, в силу того, что акты познания в отношении каждого отдельного (слога) прерывны<sup>159</sup>, то есть, имеется быстрое появление друг за другом актов слухового восприятия, то будет иметь место абсурд одновременного появления слогов [в уме]<sup>160</sup>, и, следовательно, при слуховом восприятии таких слов, как «сара» и «раса», не будет разницы ни в (их) акустическом облике (шрути-бхеда)<sup>161</sup>, ни в понимании (соответствующих) объектов (артха-пратити-бхеда)<sup>162</sup>.

[Второе нежелательное логическое последствие]

В случае возникновения чисто мысленного конструирования в форме размышления над разнообразными учеными предметами, в которое не примешиваются разнородные зрительные и т. п. акты познания (виджняна), вследствие (их) быстрого протекания, установление (их) последовательности не будет достигнуто<sup>163</sup>.

<sup>157</sup> Здесь представлена буддийская схема чувственного восприятия, состоящая из пяти чувственных способностей (зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания), плюс манас (размышление о подарках), сопровождаемых их объектами, которые в современной терминологии можно обозначить как квалия (цвето-формой, звуками, вкусами, запахами и т. п.).

<sup>158</sup> Фунаяма ссылается на объяснение Девендрабуддхи аналогичного примера в его комментарии к ПВ III 135d: «Если (оппонент предположит, что) в результате быстрого возникновения имеется связь в восприятии колеса с факелами и т. п., в этом случае должно быть быстрое возникновение (двух) слогов, таких как раса и т. п. В результате которого они будут восприниматься не как следующие друг за другом. Если бы это имело место, то не было бы дифференциации в слуховом восприятии, вызванной различиями в порядке следования, например, в случае слов ‘сара’ и ‘раса’». См. ТСП Фунаяма, 1992: 104, примеч. 247.

<sup>159</sup> Моя трактовка фразы *ekaikajñānavyavadhānād*. Фунаяма отмечает, что значение этой фразы непонятно из контекста (ТСП Фунаяма, 1992: 104).

<sup>160</sup> Имеется в виду абсурд одновременного восприятия двух разных слогов «са» и «ра».

<sup>161</sup> Имеется в виду фонетическая разница между словами са-ра и ра-са.

<sup>162</sup> Имеется в виду семантическое различие между словами сара (океан) и раса (вкус), лата (лиана) и тала (разновидность пальмы, музыкальный ритм).

<sup>163</sup> Мысль лишится логики и порядка.

[Третье нежелательное логическое последствие]

И (более того) ввиду того, что быстрое протекание относится ко всем познавательным актам (буддхи), поскольку они не делятся ни какое время, то не будет постижения последовательности ни в каком воспринимаемом содержании, **как в случае непосредственного восприятия звука** – как при познании звука в ходе наблюдения за танцовщицей.

Чтобы показать, что пример (оппонента) «подобно колесу с факелами» не содержит выводимого свойства (садхья – здесь ментальной иллюзии одновременности<sup>164</sup>), [учитель рассуждает]:

**1253. В случае колеса с факелами иллюзия одновременности (актов познания) появляется в образе круга. Поскольку [эта иллюзия] не является синтезом (пратисандхана) зрительных восприятий в силу того, что воспринимается отчетливо.**

**1254. Значит, синтез создается памятью, а не непосредственным восприятием, поскольку объекты прошлого не постигаются [непосредственно];**

**1255. То же, что является объектом того (памяти), лишено яркого образа, в силу факта исчезновения (объекта)<sup>165</sup>, поэтому если [с Вашей точки зрения] видимость круга создается синтезом, то она должна быть неяркой [в действительности же, она яркая].**

Это не ментальная иллюзия (манаси бхранти), поскольку она не является синтезом непосредственных (зрительных) восприятий, которые возникают в определенной последовательности. Что же это такое? Это возникающая одновременно в чувственных способностях иллюзия единой вещи в форме круга, благодаря действию совокупности специфических причинных факторов (самагри-вишеша)<sup>166</sup>. Из-за яркости образа (в сознании) [это не является

<sup>164</sup> Фунаяма реконструирует силлогизм, который подразумевается оппонентом в 1246: «Познавательные акты, следующие друг за другом, ошибочно воспринимаются как одновременные, ввиду их быстрого следования, подобно вращающемуся колесу с факелами». Большая посылка (садхья) этого силлогизма – это «иллюзия одновременности» (sakṛdbhāvābhimāna), которая далее называется ментальным заблуждением (mānasibhrāntih). Камалашила показывает, что пример, использованный в силлогизме, – «подобно вращающемуся колесу с факелами», – не относится к выводимому свойству – «ментальной ошибке». См. ТСП Фунаяма, 1992: 106.

<sup>165</sup> В момент припоминания объекта больше не существует.

<sup>166</sup> Этим каузальным комплексом (карана-самагри) для возникновения восприятия, с точки зрения Дхармакирти, являются четыре фактора: орган чувств (индрия), объект (вишая), освещение (алока), внимание (манасикара) (см. ПВС I 41).

ментальной иллюзией], ведь (Дхармакирти) сказано, что у [познания], связанного с мысленными конструкциями, не бывает яркого образа<sup>167</sup>. **Значит** – [по Вашему мнению] соединение [с объектом] осуществляется с помощью памяти, а не с помощью чувственного познания, поскольку то (познание), которое возникает благодаря контакту с присутствующим реальным объектом, неспособно схватить объект прошлого. **То, что является объектом того**, то есть объектом памяти, **у него нет яркости**. Почему? – **В силу исчезновения**<sup>168</sup>. Стало быть, ввиду того, что [признание огненного колеса ментальной ошибкой требует признания] неяркости того (воспринимаемого образа), которое влечет за собой нежелательные логические последствия (прасанга)<sup>169</sup>, огненное колесо не является ментальной иллюзией. Чем же оно тогда является? – иллюзией, порожденной органами чувств (перцептивной иллюзией)<sup>170</sup>. Следовательно, в данном примере нет выводимого свойства (садхьи)<sup>171</sup>.

Объяснив таким образом отсутствие мысленного конструирования в созерцании (дхи) с помощью чувственного восприятия, автор объясняет это же с помощью логического вывода.

### [Логический вывод отсутствия мысленного конструирования в созерцании]

**1256. Или, если у некой вещи отсутствует причина (карана), позволяющая установить, что она обладает определенной формой, умные люди не устанавливают ее как такую (таттвена)**<sup>172</sup>.

<sup>167</sup> См. ПВ III 283 ab.

<sup>168</sup> Предмет памяти больше не воспринимается.

<sup>169</sup> Оно будет противоречить опыту восприятия яркого колеса.

<sup>170</sup> Классификация иллюзий на перцептивные и ментальные, вызванные объектом, или вызванные чувствами или манасом, занимает большое место в диспутах индийских и буддийских философов. Например, Дхармотгара считает огненное колесо – иллюзией, вызванной объектом.

<sup>171</sup> Таким образом доказывается невалидность примера – отсутствие выводимого свойства является одной из ошибок примера, точнее, мнимым примером (дриштанга-абхаса).

<sup>172</sup> Логический вывод (силлогизм, аргументация) у буддистов состоит не из пяти членов, как у брахманистских логиков, а из трех. Тезис в данном случае – это отсутствие в непосредственном восприятии мысленного конструирования. В данном стихе формулируется аргумент (довод), представляющий व्याпти – ло-

**1257–1258ab.** Так же, как, например, карка (лошадь), [не удостоверяется] в качестве имеющей природу коровы, поскольку у нее отсутствует подгрудок и т. п. (опознавательные признаки коровы)<sup>173</sup>. [Так же] постижение объекта как специфицируемого с помощью спецификации, которое является основанием установления статуса [познания] в качестве конструирующего (савикальпака), в непосредственном восприятии (акша) отсутствует.

[Коровы], такие, как Шабалея и т. п. служат контрпримером (випакша)<sup>174</sup>. В противном случае последует ошибка слишком расширительного толкования<sup>175</sup>.

**1259.** Кроме того, основание (хету) логического вывода не является неустойчивым (апрасиддхата)<sup>176</sup>, [поскольку] универсалия и т. п. [спецификации нами] отрицаемы,

---

гическую связь свойства (садхья), которое следует доказать (отсутствие в восприятии мысленного конструирования), и хету – основания вывода (здесь установление связи спецификации и специфицируемого). Если хету отсутствует, то это значит, что невозможно доказать садхью, поэтому умные люди не станут делать логический вывод. Этот аргумент разбирается далее в ТСП 1282.

<sup>173</sup> Подгрудок, горб и т. п. признаки – это то, что делает корову коровой, определяют ее сущность. Если их нет, значит, данное животное – не корова.

<sup>174</sup> Если лошадь является положительным примером для идентификации отсутствия выводимого свойства (садхья), то Шабалея и др. имена конкретных коров – отрицательным примером (випакша), поскольку в них выводимое свойство присутствует.

<sup>175</sup> Если не признать Шабалею и т. п., в качестве контрпримера, то получится, что садхья (здесь – отсутствие признаков коровы) будет присутствовать и в випакше (отрицательном примере), то есть Шабалея и т. п. не будут коровами. Это и есть слишком расширительное толкование садхьи – выводимого свойства, приписывание его тем объектам, которые его не содержат.

<sup>176</sup> После того, как декларируется основание вывода (хету), обычно представляются, а затем последовательно опровергаются его возможные ошибочные толкования. Здесь исключается возможность ошибки неустойчивого хету – хету-апрасиддхата (отсутствие опознавательного знака), предполагаемой оппонентом. Оппонент-реалист может возразить, что в непосредственном восприятии есть опознавательный знак или основание вывода, например универсалия коровности, которая воспринимается вместе с коровой, или универсалия синего цвета, которая воспринимается вместе с синим объектом. Однако Дигнага отвечает, что основание, в соответствии с которым в непосредственном восприятии отсутствует опознавательный признак мысленного конструирования, нет ошибки неустойчивости, поскольку универсалия, с буддийской точки зрения, не существует.

[даже если признать существование универсалии, то]<sup>177</sup> в силу отсутствия определения (паричххеда) как отличного (бхедена) [от специфицируемого] спецификация такой не является<sup>178</sup>.

Аргумент (прайога): Если у некоей вещи не существует причины (нимитта) для удостоверения ее природы<sup>179</sup>, не верно, что она как таковая<sup>180</sup> будет удостоверена компетентными носителями языка (прекшават-вьявахартри). Например: отсутствие у белой лошади совокупности горба и т. п. оснований для обозначения (праджняпти) коровы (как «коровы») с помощью универсалии коровности, а также отсутствие у непосредственного восприятия, возникающего благодаря силе специфических объектов, таких как синий цвет и т. п., основания для познания объекта как специфицированного спецификацией для установления природы определенного (савикальпака) постижения. [Это вывод] из невосприятия причины (карана-анупалабдхи).

Случай с Шабалой и Бахулой (имена мифических коров) [приведен в качестве] контрпримера (вайдхармья<sup>181</sup>). Смысл [фразы, сокращенной в целях] экономии таков: [Если не признать этого], то последует нежелательный вывод (прасанга) об удостоверении любой сущности в любой форме<sup>182</sup>, а также нежелательный вывод о том, что тот, кто удостоверяет [существование у такой-то сущности

<sup>177</sup> Реконструкция на основании комментария.

<sup>178</sup> Перевод этой карики у Фунаямы: «Более того, основание не является неустоверенным, поскольку (спецификаторы), такие как «род» и т. п. отрицаются (нами) и поскольку (они) не определяются как отличные [от их субстрата, даже если предполагается, что род и т. п. являются реальными вещами], и в качестве таковых, т. е. не детерминированных таким образом, спецификаторы не существуют» (ТСП Фунаяма, 1992:108).

<sup>179</sup> Для доказательства того, что эта вещь действительно является данной вещью, например корова – коровой (в этом случае у нее должны быть все необходимые опознавательные признаки – горб, подгрудок и т. п.).

<sup>180</sup> В нашем примере белая лошадь в качестве коровы.

<sup>181</sup> Вайдхармья или випакша – это пример, в котором не содержится садхья – доказываемое свойство, в данном случае – отсутствие опознавательных признаков коровы.

<sup>182</sup> Если не признать, что наличие опознавательных признаков является условием достоверного логического вывода, то тогда можно доказать, что любая вещь обладает природой любой другой вещи, то есть можно доказать все, что угодно. Это называется абсурдом слишком расширительного толкования (атипрасанга).



такой-то формы], делает это неосознанно (апрекшапурвакари)<sup>183</sup>. И это инструмент достоверного познания (прамана) в форме опровержения (бадхака)<sup>184</sup>.

Слово **карка** означает «белая лошадь». **Универсалия и т. п.** – это спецификация. Даже если [считать, что] универсалия и т. п. реально существуют, [это логическое основание – отсутствие в непосредственном восприятии мысленного конструирования] не является неустойчивым (асиддха). Указывая на это, (учитель) говорит: **в силу отсутствия определения (париччхеда) как отличного (бхедена)**<sup>185</sup>. Следует добавить: отличного по форме от специфицируемого, поскольку это подразумевается.

[Возражение:] Даже если универсалия не определяется через отличие (спецификации от специфицируемого), почему бы ей не быть спецификацией? [В ответ на это учитель сказал:] **такой не является**, т. е. не определяется как отличное (от специфицируемого). Поэтому схватывание объекта, специфицированного с помощью спецификации [в непосредственном восприятии] отсутствует. Таким образом, данное логическое основание (отсутствие мысленного конструирования) не является неустойчивым.

[Возражение:] Допустим, что универсалия и т. п. не может быть спецификацией, только собственная форма слова и будет спецификацией<sup>186</sup>.

[Развивая эту мысль, автор] говорит:

---

<sup>183</sup> То есть тот, кто определяет природу вещи, не является разумным человеком, что, конечно же, абсурдно.

<sup>184</sup> То, что опровергает хету в випакше (в отрицательном примере), например, отсутствие мысленного конструирования в определенном познании или коровности в коровах Шабалея и др.

<sup>185</sup> Спецификация выполняет дифференцирующие функции и должна всегда определяться через отличие от специфицируемого. Если универсалия является спецификацией, то она должна быть отличной от носителя универсалии. Но в непосредственном восприятии универсалия, даже если признать ее существование, не является такой спецификацией, которую можно определить как отличную от специфицируемого.

<sup>186</sup> Фунаяма ссылается на Ф.И.Щербатского, который считал, что обсуждение этого вопроса связано с Винитадевой и Дхармоттарой (Щербатской, 1930: 23, прим. 2), а также на Пинда (Пинд, 1991), который утверждает, что идея отношения обозначающее-обозначаемое применительно к индивидуальному объекту и индивидуальному слову, была опровергнута Дигнагой. См.: ТСП Фунаяма, 1992: 110.

**1260.** Имя же, являющееся партикулярией (свалакшаной) слова, не есть обозначающее (вачака), поскольку способность партикулярии играть роль обозначающего и обозначаемого (вачья-вачака) была опровергнута<sup>187</sup>.

**1261.** Таким образом, отношение обозначаемого-обозначающего является искусственно наложенным (адхьяропита), непосредственное восприятие же (прагьякша) постигает объект вне наложений.

**1262.** Если есть партикулярия, то оно (непосредственное восприятие) существует.

При наличии препятствия и т. п., и при отсутствии того (партикулярии), это (непосредственное восприятие) тоже отсутствует<sup>188</sup>.

Соглашение (санкета) [о значении слова] не существует ни применительно к партикулярии-[объекту]<sup>189</sup>, ни даже применительно к партикулярии-слова/звука (шабда-свалакшана)<sup>190</sup>, поскольку в разговорной практике-узусе (вьяхахара) оба не «сопутствуют» (объекту)<sup>191</sup>. Не существует иной собственной природы слова, кроме партикулярии<sup>192</sup>; без лингвистического соглашения

<sup>187</sup> См.: Пинд, 1991: 269.

<sup>188</sup> Формулировка правила неизменного сопутствия между непосредственным восприятием и партикулярией: если есть непосредственное восприятие, то есть и партикулярия, если есть препятствие, то есть партикулярия существует, но она скрыта стеной, или если партикулярия отсутствует, то нет непосредственного восприятия (отношение вьяпти или авьябхичара).

<sup>189</sup> Согласно Дхармакирти, слова не могут употребляться в отношении конкретного, или партикулярии (вишеша, свалакшана), поскольку нет логического отношения сопутствия между партикулярией и функционированием лингвистического соглашения относительно значения слов (ПВ 127 cd – 128 ab).

<sup>190</sup> Слово-звук, являющееся объектом слуха, тоже является партикулярией, поэтому относительно него тоже не может быть соглашения. Соглашение всегда касается общих имен и групп объектов.

<sup>191</sup> В момент вербальной коммуникации, когда мы называем вещи теми или иными именами, между ними (словами и вещами) нет анвай – естественного неизменного сопутствия. Неизменное сопутствие устанавливается в результате лингвистического соглашения, т. е. оно сконструировано.

<sup>192</sup> Слово как звук (шабда) есть лишь партикулярия. Имеется в виду, что звуковая форма слова всегда индивидуальна, поскольку зависит от артикуляционных особенностей произношения и возможностей слухового восприятия. Подразумевается не восприятие смысла речевого сообщения, а лишь восприятие звуковой формы, которое всегда индивидуально.

объект не связан со словом, поскольку это повлекло бы за собой ошибку слишком расширительного толкования (атипрасанга)<sup>193</sup>. Без соединения со словом нет мысленной конструкции (викальпа). Поэтому отношение обозначаемого-обозначающего является только искусственно наложенным (адхьяропита), а не подлинно реальным (парамартхика).

[Возражение:] Если это так [т. е. отношение обозначаемого-обозначающего является искусственно наложением], то чувственное восприятие, когда оно постигает лишь искусственно наложенный объект, будет опосредованным мысленными конструкциями (савикальпака).

[Ответ:] **Чувственное восприятие постигает объект вне наложений** и т. п. То, что [партикулярия] не существует, связано с тем, что (чувственное восприятие) **тоже отсутствует**, т. е. не существует; несуществование **того**, т. е. партикулярии, сопровождается несуществованием того, т. е. чувственного восприятия. Когда же отсутствует партикулярия? Автор отвечает: **При наличии препятствия и т. п. фактора**. Слово **и т. п.** означает отдаленность во времени, пространстве и т. п.

[Чтобы доказать, что чувственное восприятие свободно от мысленных конструкций], автор говорит о другом аргументе:

**1263. В отношении природы синего цвета и т. п., не причастной ни к чему другому, ни какое лингвистическое соглашение невозможно, и поэтому непосредственное постижение (самвитти) этого (природы синего цвета и т. п.) не связано со словом**<sup>194</sup>.

**Лингвистическое соглашение невозможно и т. п. – еще один аргумент.**

**В отношении сущности (атма), т. е. собственной природы (свабхава) синего цвета и т. п. . .**

На вопрос «Почему?» автор указывает на причину: **не причастной ни к чему другому**, т. е. не имеющей ничего общего с другими вещами, уникальной (асадхарана). Другими словами, не присутствующей во время заключения соглашения относительно

<sup>193</sup> Любое слово могло бы означать любой объект.

<sup>194</sup> Ср. ПВин I 21. Однако здесь и в других текстах речь идет о внутренних психических состояниях – удовольствии и т. п., а не о внешних объектах.

общепринятой разговорной практики, или узуса (вьяхахара)<sup>195</sup>. Поскольку целью лингвистического соглашения (шабда-санкета) является разговорная практика (вьяхахара), в этом (непосредственном восприятии) нет лингвистического соглашения.

К тому же, соглашение возможно лишь в отношении того, что сделано объектом (познания), а не в отношении того, что не сделано объектом (познания)<sup>196</sup>. Пока восприятие не возникло, природа синего и т. п. не делается объектом (познания). [После того, как оно] возникло, взяв слово (абхилапа), оно свяжет [с ним природу синего и т. п.]<sup>197</sup>. Во время возникновения (восприятия), и во время постижения слова (для данного объекта) объект в силу [своей] мгновенности отсутствует и не может быть воспринят<sup>198</sup>.

Что же с чем связывается? Из этого следует, что лингвистическое соглашение относительно природы синего цвета и т. п. невозможно.

[Сознание] **этого**, т. е. синего цвета и т. п. **Не связано со словом** – не доступно (авишта) словесному выражению. Аргумент может быть сформулирован так: То (познание) того (объекта), в отношении которого неизвестно лингвистическое соглашение, не может быть тем (познанием), «опосредованным мысленными кон-

<sup>195</sup> Партикулярия объекта, в данном случае, синего цвета присутствует во время непосредственного восприятия, но отсутствует во время словесного выражения, поскольку словесная артикуляция имеет своим объектом не партикулярию (свалакшана) цвета, которая уже исчезла, а обобщенный образ, или мысленно сконструированную общую характеристику (саманья лакшана).

<sup>196</sup> Лингвистическое соглашение возможно лишь в отношении познанного объекта, а не в отношении непознанного объекта.

<sup>197</sup> Это точка зрения оппонента, согласно Джхх (ТСП Джхх, 1986: 635). Фунаяма ссылается на аналогичную классификацию из ПВинТ Дхармоттары, где в отношении сущности удовольствия и т. п. приводятся три альтернативных позиции: если бы отношение сущности удовольствия и т. п. со словом было бы возможным, то оно достигалось бы либо 1) самим познанием, которое познает эту сущность; либо 2) другим познанием, и в первом случае сущность, связанная со словом, была бы или 1а) **сущностью, которая не возникает во время соглашения**, либо 1б) сущностью, которая возникает во время отношения. Из всех этих позиция 1а) невозможна, поскольку невозникновение значит несуществование, а также в силу других доводов. См. ТСП Фунаяма, 1992: 114, примеч. 295.

<sup>198</sup> Акт возникновения восприятия объекта и акт постижения слова не связаны. Почему? Потому что отсутствует фактор преемственности – сам объект. Во время возникновения восприятия момент объекта уже прошел, во время постижения слова для объекта момент восприятия, постигшего этот объект, тоже прошел.

струкциями» (савикальпака), подобно зрительному восприятию в отношении запаха. Восприятие природы синего и т. п. не связано с постижением лингвистического соглашения<sup>199</sup>. [Идея восприятия как опосредованного мысленными конструкциями] противоречит логическому основанию (вьяпака), выдвинутому в отношении восприятия (упалабдхи). [В следующем двустишии автор разъясняет] неустойчивость (асиддхата) логического основания (хету), выдвинутого (им) ранее (1256–1259), с точки зрения дигамбарского (учителя) Сумати<sup>200</sup>, который подверг его критике.

### [Критика со стороны Сумати и ее опровержение]

**1264. [Возражение:] неверно, что имя и т. п. являются доступной постижению (грахья) спецификацией (вишешана) того (чувственного восприятия);**

**даже если это так, это не исключает неустойчивость (асиддхата) основания вывода (хету).**

**1265. Ведь, когда нет постижения (объекта) в форме, отличающей [его] от других объектов,**

**то будет либо постижение только самого этого объекта, либо непостигание (аграхана), как в случае горшка.**

**1266. Когда нет постижения (горшка) в форме, отличающей его от других (горшков),**

**то будет либо лишь постижение только (самого этого) горшка, либо отсутствие постижения горшка вообще.**

Он (Сумати) описывает все реальные вещи (васту) как существующие в двух формах – в форме конкретного, или партикулярии (вишеша), и в форме общего, или универсалии (саманья).

<sup>199</sup> Фунаяма, представляя это суждение как силлогизм, добавляет к нему вывод: [восприятие не опосредовано мысленными конструкциями относительно сущности синего и т. п.]. См. ТСП Фунаяма, 1992: 114–115.

<sup>200</sup> Сумати – джайнский философ, вероятно, современник мамансака Кумарилы Бхатты (ок. VIII в.), с которым он полемизировал по вопросу о статусе непосредственного восприятия. С точки зрения Сумати, и нирвикальпака, и савикальпака пратякша реальны. Нирвикальпака отражает общую, неопределенную форму вещи, фактически простой факт ее присутствия перед глазами, тогда как савикальпака отражает специфические характеристики объекта, постигнутого в общем виде нирвикальпакой.

Универсалия также двух видов: определяемая спецификацией (вишешана-авачхинна), например, «коровность»; не определяемая таким образом – например, «бытие» (сатта), «реальность» (вастутва) и т. п.<sup>201</sup> Из них та (универсалия), которая не определяется таким образом, является объектом восприятия без мысленных конструкций (нирвикальпа пратьякша), состоящего в чистом постижении (алочана-матра), тогда как универсалия, [определяемая спецификацией], является объектом восприятия с мысленными конструкциями (савикальпака пратьякша). Таков его (Сумати) способ объяснения (восприятия). Кумарила же описывает восприятие без мысленных конструкций (нирвикальпака) как непосредственное постижение объекта в форме собственной характеристики (свалакшаны)<sup>202</sup> индивидуальной вещи (вьякти), а восприятие с мысленными конструкциями как [познание] объекта в форме универсалии. Сумати, рассматривая мнение Кумарилы, согласно которому восприятие есть чистое непосредственное постижение (алочана-матра), говорит: «Того, кто придерживается данной доктрины, следует спросить: «Этот объект, находящийся перед глазами, воспринимается ли он только сам по себе как специфицируемый своей собственной формой, невозможной для другого объекта, или не [воспринимается]? Если он скажет, что нет, в этом случае можно ответить: **Когда нет постижения (объекта) в форме, отличающей [его] от других объектов,** – от других объектов, отличных от объекта, который хотят выразить. Когда есть непостижение объекта как специфицированного такой [формой как описано выше], то будет **либо постижение только самого этого объекта**, т. е. лишь того объекта, который обладает этой [самой формой], когда другой объект невозможен, поскольку будет лишен [этой] формы. Или же это не постигается таким образом. В таком случае, при непостижении [именно таким обра-

<sup>201</sup> Это деление универсалий на «специфические», содержащие как обобщение, так и спецификацию, с одной стороны, и «общие», содержащие только обобщение, но не спецификацию, скорее всего, заимствовано из вайшешики, в которой первое получило название «низшей универсалии» (апара-саманья), второе, относящееся только к универсалии бытия (сатта) – «высшей универсалии» (пара-саманья). См. статью В.Г.Лысенко «Универсалии» в ИФЭ 2009.

<sup>202</sup> Здесь свалакшана толкуется не в буддийском смысле предельной индивидуальности и конкретности – партикулярности, а как характеристика субстанции.

зом] – будет непостижение всего. Это иллюстрируется примером с горшком в следующем стихе: **Когда нет постижения [горшка] в форме, отличающей его от других [горшков]**, т. е. в форме, которая невозможна для другого горшка, если [данный горшок] сделать образцом для сравнения (авадхи), то будет **постижение только [самого этого] горшка**, без спецификации (его) особенностей, таких как серебряный, медный и т. п. Но если не будет постижения только [индивидуального] горшка, то не будет постижения никакого горшка, а не только того, который намеревались [постичь]. Таким образом, вообще не будет постижения горшка. Аналогично, у дарштантиков<sup>203</sup> при непостижении партикулярии, либо [будет] постижение только объекта самого по себе, либо [не будет] постижения вообще – таковы альтернативы.

В этом состоит пурвапакша (мнение оппонента – Сумати<sup>204</sup>). В ответ автор говорит:

**1267. Если, как оппонент, считать [восприятие] постижением [объекта] как отличного от других постигаемых [объектов], то это будет восприятие с мысленным конструированием, подобное познанию дерева и т. п.**

Если под чувственным познанием подразумевается схватывание объекта как специфицированного собственной формой, не существующей где-либо еще [в другом объекте], то мы получим савикальпаку – восприятие с мысленными конструкциями, в силу постижения объекта как специфицированного формой чего-то другого<sup>205</sup>, например, «это дерево» и т. п. познания.

Возражение против Сумати: Поистине, не существует какого-либо объекта как такового (артха-матрам), который бы постигался как специфицированный собственной формой. Что же тогда [су-

<sup>203</sup> «Дарштантиками» называли приверженцев саутрантики ввиду того, что они опирались на полную Винаю без изъятия дриштант – поучительных историй.

<sup>204</sup> Сумати не согласен с определением Кумарилы. Он предлагает оппоненту ответить на вопрос-рогатию (выражение Парибка для вопросов, содержащих альтернативные решения, или дилемма): воспринимается ли индивидуальная вещь, которую мы видим перед собой, сама по себе в своей уникальности или не воспринимается. Если Кумарила ответит, что вещь не воспринимается в своей уникальной форме, отличающей ее от других вещей, то в этом случае возможны две альтернативы: либо будет восприятие вещи самой по себе, либо вообще не будет никакого восприятия.

<sup>205</sup> То есть объект специфицируется формой слова «это дерево».

ществует]? Существует лишь такой специфицированный объект, чья форма признается тобой и мной как специфическая (вишеша), именно она реально существует и постигается<sup>206</sup>.

На это он [Сумати] отвечает:

**1268. Неизвестна партикулярия (вишеша), не затронутая универсалией (саманья), если во время постижения [партикулярии] эта [универсалия] не затронута [чувственным познанием], то, будучи лишенной бытия, она (партикулярия) не постигается.**

Здесь [в возражении оппонента Сумати] слово «матрам» («как такового») выражает универсалию, называемую «бытием» («сатта»). И никакой независимой от нее партикулярии не существует.

[Возражение:] Пусть будет так! С твоей точки зрения, если даже это, т. е. универсалия, существует, то во время постижения может она быть не затронутой?

На это он (Сумати) говорит: **если во время постижения [партикулярии] эта [универсалия] не затронута [чувственным познанием], то, будучи лишенной [универсалии] бытия, она (партикулярия) не постигается. Во время постижения** – когда эта универсалия, называемая бытием, не затронута чувственным познанием, и только партикулярия и постигается, то сама эта постигаемая партикулярия, лишенная бытия, то есть лишенная формы, называемой «универсалией бытия» (сатта), не имеющая собственной природы (нихсвабхава), доступной познавательному освоению (прапти), будет недоступной чувственному познанию. **Будучи лишенной бытия** – потеряв бытие<sup>207</sup>. Став подобным небесному лотосу и т. п.<sup>208</sup>.

**1269. [Утверждение о том, что] познание специфицированного объекта не есть мысленное конструирование, является непродуманным. Спецификация без связи со специфицируемым невозможна.**

<sup>206</sup> Буддисты отрицают реальность отношения «спецификация – специфицируемое».

<sup>207</sup> Сумати указывает буддистам на диалектику общего и особенного, партикулярии (индивидуальной вещи) и универсалии (рода). С его точки зрения, они являются взаимосвязанными аспектами познавательного процесса. Воспринимая отдельную вещь, мы воспринимаем в ней и ее бытие (универсалия бытия воспринимается в каждой индивидуальной вещи – как и в вайшешике). Если индивидуальную вещь лишить бытия, то ее не возможно будет непосредственно воспринять, как небесный лотос.

<sup>208</sup> Пример несуществования в абсолютном смысле, в отличие от других видов несуществования, которые различались в ньяе (несуществование вещи перед или после ее возникновения, в результате ее разрушения и т. п.).



Из этого следует, что ваше непродуманное утверждение о том, что познание объекта как специфицированного не является мысленным конструированием, противоречит достижению достоверного познания. Таков вывод [критики со стороны Сумати]. В обосновании этого он (Сумати) говорит: **Спецификация без связи со специфицируемым невозможна.** Невозможно, без соединения с посохом стать его обладателем, аналогично тому, как без соединения со спецификацией нелогично стать специфицируемым. Поэтому если постижение связано со спецификацией, то оно мысленно сконструировано (савикальпака). Практический принцип (упайога): познание специфицированного объекта, являющегося предметом дискуссии, мысленно сконструировано, в силу того, что его объект специфицирован, подобно суждению «Это – ткань»<sup>209</sup>.

На эту критику автор отвечает:

**1270. Познание (мата) считается постижением (бодха) специфицированного объекта, поскольку оно есть схватывание объекта, отличающегося от однородных и разнородных (вещей), а не связи со спецификацией.**

**Исключенного из однородных и разнородных и т. д.** – (Шантаракшита) противопоставляет (Сумати). Если смыслом основания вывода, [выдвинутого Сумати]: «в силу того, что его объект специфицирован», является связь со спецификацией, которая отличается [от самой специфицированной вещи], то это основание вывода является непризнанным (асиддха). Поскольку для буддиста спецификация, через связь с которой происходит непосредственное постижение специфицированной вещи, не является чем-то реально существующим. Что же тогда [постигается, если не связь со спецификацией]? – постигается только сам объект, отличающийся как от однородных, так и от неоднородных вещей. Из (такого) постижения [вытекает наше] понимание **познания специфицированного объекта.**

[Вопрос:] Являются ли выражения «специфицированность (вишишта) того», «специфицируемость (вайшиштъям) того» и т. п. подобными только дифференцирующим факторам (вьятиреки)?

[Ответ:] **дифференциации (бхеда)** и т. д.

<sup>209</sup> Субъект этого суждения («это») специфицирован предикатом («ткань»).

**1271. Обозначенное как «специфицируемость» (вайшиштъя) [относится] к дифференциации (бхеда) индивидуальной вещи, а не к связи со спецификацией.**

**[Познание] же «отличного (от)» (бхиннам) не понимается как проникнутое этими словами.**

Дифференциация – это исключение (вьявритти) [индивидуальной вещи] из однородных и разнородных вещей. Вещь является ничем иным как специфицированной, т. е. дифференцированной. Когда хотят познать именно ее, то через исключение иных вещей, отличных [от нее], выражается сама вещь<sup>210</sup>.

[Возражение:] Если имеется постижение индивидуальной вещи (васту) как отличной от однородных и разнородных вещей, то постижение будет неизменно лишь реализацией (прапти) понимания, наделенного мысленными конструкциями, в силу его практического использования (правритти) в форме (суждения) «это отличное (от)»<sup>211</sup>. В противном случае, как познать его (т. е. отличия) объект, если он будет выражен в иной (несловесной) форме? Было бы не логично (аюктам), чтобы иная форма практического использования относилась бы к тому же самому объекту, поскольку это привело бы к нежелательным логическим последствиями в виде слишком расширительного толкования (атипрасанга).

Ответ [на это возражение следующий]: **«отличное (от)» (бхиннам) не понимается как проникнутое этими словами.**

[Вопрос:] Каким же образом выражается «отличное (от)»?

[Ответ:]

**1272. Только после того как вещь постигается как исключенная из всех референтов (падартха), отличных от нее самой, возникает мысленное конструирование в такой форме.**

Когда вещь постигнута как **исключенная**, т. е. как результат исключения из всех других вещей, поскольку ее сущность отличается от (сущности) всех других вещей, и в результате появления (в сознании) специфической формы (асадахарана-акара) синего цвета и т. п., вслед за этим в отношении определенной дифференциации

<sup>210</sup> Согласно буддистам, мы познаем не связь объекта со спецификацией, а только сам объект. В акте этого познания происходит исключение данной вещи из всех однородных и разнородных вещей (теория апохи).

<sup>211</sup> Иными словами акт дифференциации вещи является концептуальным, а не непосредственным восприятием.

(бхеда) возникает мысленная конструкция (викальпа), заключающаяся в припоминании языкового выражения (шабда) в форме высказывания «это отличное (от)»<sup>212</sup>. В противном случае, это облагодало бы лишь чисто словесной природой (абхилапа-свабхава), либо сущностно связанной с тем (словесным планом)<sup>213</sup>, через который вещь постигается с помощью связи со словами «это отличается (от)» или «это не отличается (от)» и таким образом становится постигнутой (грахита). Из этого следует, что (наше) основание вывода (хету) не является непризнанным (асиддха).

Когда смысл основания вывода, выдвинутого (оппонентом): «в силу (постижения) вещи как специфицированной», понимается как то, что вещь специфицируется в результате исключения (вьявритти), а не как то, что [она специфицируется] в силу связи с спецификацией, в этом случае наше основание вывода не становится «односторонним» (экантика). Это показано (далее).

**1273. Другими (учителями) универсалия рассматривается как не определяемая с помощью спецификации и как постигаемая познанием без мысленного конструирования<sup>214</sup>, но и к этому случаю [приложимо] то же самое.**

[Оппонент:] Ведь различается два вида универсалий: определяемые с помощью спецификации и не определяемые с помощью спецификации. Из них те, что имеют форму, которая не определяется с помощью спецификации, рассматриваются как доступные познанию без мысленных конструкций (нирвикальпака-виджняна). **К этому случаю** – случаю универсалии.

[Ответ:] Значит, все, что сказано по поводу восприятия с мысленным конструированием, относится равным образом [и к неопределенным универсалиям].

<sup>212</sup> Сначала в сознании появляется неконцептуальный образ синего цвета, а потом мысленная конструкция «синий цвет», которая предполагает исключение синего цвета из категорий других цветов – желтого и т. п.

<sup>213</sup> Если бы слова не отличались от вещей, то синее было бы только словом, а не воспринимаемым сознанием содержанием.

<sup>214</sup> Речь идет о концепции вайшешики, согласно которой универсалии, как и вещи, которым эти универсалии присущи, воспринимаются сначала в общих чертах, неопределенно – сварупа-алочана-матра («только недифференцированное постижение собственной формы»), а потом получают словесное определение (подробнее о концепции восприятия вайшешики см. Лысенко, 2005: 249–256, 471).

[Вопрос:] Каким образом?

[Ответ:]

**1274. Когда универсалия определенно познается как дифференцированная/специфицированная (вишишта) по отношению к индивидуальной вещи (вишеша)<sup>215</sup>, то ее понимание (прапта) должно рассматриваться как познание (виджняна) с мысленным конструированием (савикальпака).**

Эта универсалия понимается как специфицированная по отношению к индивидуальной вещи, т. е. исключенная (из нее). Иначе, если бы универсалия не отличалась от индивидуальной вещи, если бы она не исключалась (из нее), то не было бы вообще никаких универсалий. Поэтому понимание универсалии как отличной от индивидуальной вещи является познанием с мысленными конструкциями, поскольку оно познает вещь как дифференцированную [от чего-то другого]. Однако, по твоему мнению, это не так [т. е. познание универсалии не является мысленно сконструированным]. Поэтому именно твое собственное основание вывода и является неоднозначным (анайкантика).

Самим Сумати, заподозрившим, что из-за случая с универсалией его собственное основание вывода может быть отклонено как неоднозначное сказано [следующее]:

**1275. Отдельная вещь (бхеда), постигнутая без [своего] специфического характера (нирвишеша), называется универсалией, следовательно, нелогично считать универсалию отличной от индивидуальной вещи.**

Не существует универсалии как чего-то, чья собственная форма исключена из индивидуальных вещей, так чтобы постижение, специфицированное с помощью этой собственной формы, относилось бы к сфере конструирующего познания, однако то, что называется универсалией – это лишь индивидуальные вещи, постигнутые без своих специфических характеристик. Пока они постигаются независимо от соответствующей собственной индивидуальной природы (свабхава), их обозначают словом «универсалия». Следовательно, как можно специфицировать (отличить) универсалии от индивидуальных вещей, посредством которых постижение этого (универсалий) становится конструирующим (савикальпака)!

<sup>215</sup> То есть познается как отличная от индивидуальной вещи.

[Вопрос:] Каков же в этом случае статус смешения универсалии/общего (саманья) и индивидуальной вещи/специфического (вишеша)?

[Ответ:]

**1276. Они (индивидуальные вещи), будучи познаваемыми и в состоянии сходства и в состоянии различия, определяются присутствием (стхити) общего и индивидуального в самих себе<sup>216</sup>.**

Одни и те же индивидуальные вещи, если они постигаются как сходные, обозначаются как «универсалия/общее», если как различающиеся, то обозначаются как «индивидуальная вещь/особенное», соответственно, (тем самым) определяется различие в практике употребления [слов] «универсалия» и «индивидуальная вещь».

Против этой [критики Сумати автор] возражает:

**1277. Если считать, сходство и различие разными состояниями (правибхакта),**

**то отличие универсалии от индивидуальной вещи останется прежним.**

**1278. [Если же считать эти состояния] недифференцированными (авибхакта), то каким образом [будет возможно определить их] четкое различие без того, чтобы не установить их исключение друг другом.**

**Иного же способа их понимания не существует.**

Если оно не дифференцировано, то каким образом устанавливается фиксированное состояние каждого как несмешанного с другим?

**Разными**, т. е. не смешанными, поскольку [считается, что] универсалия – это одно, а индивидуальная вещь – это другое. **Отличие универсалии [от индивидуальной вещи]** названо ради примера (упалакшана), иллюстрирующего факт дифференцированности (вишиштатва). Точно так же [можно сказать], что индивидуальная вещь характеризуется фактом отличия от универсалии, поскольку обе дифференцированы благодаря обладанию отличающимися друг от друга природами (свабхава). **Четкое различие (асанкирна-стхити)** – состояние несмешанности.

<sup>216</sup> Перевод Джжа: «Когда эти (партикулярии) познаются как сходные или отличные, то они указывают на существование в самих себе характера общего и особенного» (ТСП Джжа, 1982: 641).

Это было высказано тем же Сумати [в следующих словах:] «Индивидуальная вещь непосредственно воспринимается только как проникнутая собственной природой универсалии бытия и т. п., а не иначе. Следовательно, правильной формой специфицируемого будет объект мысленно сконструированного (восприятия); универсалия же может восприниматься непосредственно, независимо от всех индивидуальных вещей, поэтому не будет противоречия, если считать ее объектом восприятия без мысленных конструкций». В этом [определении Сумати] нет четкого различия [между универсалией и индивидуальной вещью].

[Возражение:] А если не считать это ни дифференцированным, ни недифференцированным.

[Ответ:] **Каким образом** и т. п. В отношении определения состояний, которые исключают друг друга, отрицание сущности одного влечет за собой утверждение другого, в силу факта включенности [одного в другое]. И нет иной группы [альтернатив].

«Индивидуальные вещи, постигнутые без своих специфических характеристик» – это противоречие в терминах. Именно это и показано (далее):

**1279. Нет иной характеристики индивидуальной вещи (бхеда), кроме ее специфической природы (вишеша-атма), как возможно постижение в отношении тех [индивидуальных вещей], которые не связаны с формой того [специфического]?**

**1280. И связанная с формой [специфического] индивидуальная вещь постигнута лишь как отличная от других [индивидуальных вещей]. Таким образом их (индивидуальных вещей) понимание носит характер мысленно сконструированного познания (викальпа виджняна).**

Не существует специфического (вишеша), которое бы отличалось от индивидуальных вещей. Если допустить, что специфическое не связано с познанием, схватывающим универсалию, то как было бы возможно постижение индивидуальных вещей? Вследствие своей неотличимости от непостигнутой сущности, они (индивидуальные вещи) тоже будут непостигнутыми. Если считать, что индивидуальные вещи постигнуты, то при их постижении как связанных с формой [специфического], постигается и сама эта форма, неотличимая от постигнутого, поскольку даже специфическое постигнуто как наделенное природой постигнутого. **В отно-**

**шении** тех, т. е. в отношении индивидуальных вещей, понимание, объектом которого считается универсалия, является сконструированным познанием.

И кроме того – если универсалии не отличаются от индивидуальных вещей, они будут неотделимы [от последних], и, следовательно, не будут обладающими характером специфицированности (вишиштатва). Но даже в этом случае она (универсалия) могла бы обладать специфицированностью (отличием) в отношении таких лишенных сущности вещей, как рога зайца и т. п. и постигаться с помощью сконструированного познания. Однако этого не происходит. Следовательно, [ваше логическое основание] остается неоднозначным. Чтобы показать это, [Сумати говорит:]

**1281. Универсалия понимаема как отличная от названного бесформенным (нирупа-акхья). Таким образом, [для вас] она будет постигаемой с помощью конструирующего познания.**

**1282. Если вы предположите, что [универсалия] неотличима от небытия, то [возникает вопрос] является ли ее природа тождественной [природе] того (небытия)? Если нет, то почему не считать, что она отличается от него?**

Возражение состоит в следующем: Если не существует универсалии, то невозможна и индивидуальная вещь, и тем более их сходство (садришья). Поскольку то, что представлено как небытие, не является чем-то, и оно не может быть ни похожим на универсалию, ни отличным от нее, в силу абсурда бытийности (бхаватва)<sup>217</sup>. А именно: если даже пустота отлична от универсалии, то реальная вещь тем более. То, что не является реальной вещью, не может обладать природой, обозначаемой как специфическая (вишеша), а без природы, обозначаемой как специфическая, вещь не может называться «специфицированной» (вишишта). [Не-сущность] не может быть подобной [универсалии], в силу абсурда бытия реальной вещью. То, что не является реальной вещью (авасту), не может быть по своей форме похожим на что-то, а то, что не обладает формой, похожей на форму [чего-то] другого, не логично [называть] похожим, в силу абсурда слишком расширительного толкования (агипрасанга)<sup>218</sup>. Поэтому, относительно пустоты (шунья), универсалия не может считаться ни похожей [на нее], ни отличной [от

<sup>217</sup> Если бы небытие отличалось или не отличалось от универсалии, оно было бы чем-то существующим, что абсурдно.

<sup>218</sup> Тогда все будет похоже на все.

нее]. Ведь подобно тому, как та [реальная вещь], которую рассматривают как точку отсчета, будет либо схожей, либо отличной [от другой реальной вещи], то [эта другая реальная вещь], сделанная точкой отсчета, рассматривается как сходная или отличная от той [первой]. Если она не может быть точкой отсчета, то и другие не могут рассматриваться как сходные с ней или отличные от нее. Без этой взаимозависимости точек отсчета не может быть рассмотрения [вещей] ни как сходных, ни как различающихся.

К тому же, поистине, не существует небытия как чего-то, отличающегося от бытия. [Когда] одна сущность не существует в форме другой сущности, то (она) называется «несущностью» (по отношению к ней)<sup>219</sup>. Как же в этом случае она (первая сущность) может отличаться (от второй)<sup>220</sup>? Против всего этого, высказанного Сумати, автор говорит:

**1283. Что же касается реальной вещи, то способность «отличаться» [от другой реальной вещи заключается] только в отсутствии тождественности<sup>221</sup>. И поскольку универсалия не тождественна небытию (асат), почему не рассматривать ее как отличную от него (небытия)?**

Что же касается реальной вещи, то, хотя она обладает характером отличным от нереальной вещи, эта (отличаемость) не является чем-то другим (т. е. дополнительным фактором). Чем же тогда? – Исключением/отрицанием реальной природы (таттва-нишедха), то есть **отсутствием тождественности**, ввиду различия характеристик (лакшана-бхеда). То же самое касается универсалии в сравнении с нереальными сущностями, такими, как рога зайца. Если рога зайца и т. п. не существуют в том смысле, что они лишены характера, позволяющего осуществить какое-либо целесообразное действие<sup>222</sup>, то универсалия не считается таковой [т. е. лишенной

<sup>219</sup> Это одна из форм категории «небытия» (см. статью Лысенко «Абхава» в ИФЭ 2009), которая называлась анъонъя-абхава. Пример: одна вещь не является др. вещью (напр., корова не является лошадю).

<sup>220</sup> Иными словами, можно ли ставить вопрос об отличии, например, коровы и не-лошади?

<sup>221</sup> Реальная вещь (васту) – это партикулярия. Любая партикулярия не похожа ни на что другое, поэтому способность отличаться здесь приравнивается к отсутствию тождества, а не к постулированию не-лошади как отдельной вещи, с которой сравнивается корова.

<sup>222</sup> Артха-крия-каритва – способность осуществить целесообразное действие. Один из критериев достоверного познания у Дхармакирти.



характера, позволяющего осуществить какое-либо целесообразное действие], поэтому ее отличимость [от небытия] очевидна. Однако тот факт, что универсалия будет отлична от небытия, не повлечет за собой абсурда [признания] небытия реальной вещью, т. е. небытие не станет чем-то [реально существующим]<sup>223</sup>.

Что же касается несущности, названной [Сумати] чем-то отличающимся от сущности» [в высказывании:] «[Когда] одна сущность не существует в форме другой сущности, то [она] называется «несущностью» [по отношению к ней]», он тем самым специфицировал это (несущность)<sup>224</sup>. Все это – следствие слепоты [со стороны Сумати], поэтому достаточно и этих доводов.

Итог всей аргументации в [следующих] словах [автора]: **Из этого следует и т. д.**

Вывод относительно результата достоверного познания.

**1284. Из этого следует, что какое бы познание в отношении партикулярий (свалакшана) не осуществлялось, оно минует предметную область, доступную путям речи, и является всецело неконструируемым (авикальпака).**

### **[Мнение школы Кумарилы Бхатты и его опровержение]**

Представлением мнения школы Кумарилы автор оспаривает критику своего основания вывода (1256): <...> «если у некой вещи отсутствует причина (карана), позволяющая установить, что она обладает определенной формой», как частично неудостоверяемого ввиду того, что он отсутствует в части выводимого свойства (пакша).

**1285. «Ведь существует первичный акт постижения, лишенный мысленного конструирования, сходный с познанием младенцев, глухонемых и т. п., и рожденный только самим объектом»<sup>225</sup>.**

<sup>223</sup> Аргумент против реалистических школ, считавших абхаву (небытие) существующей.

<sup>224</sup> Тем самым Сумати противоречит своему собственному тезису о том, что небытие, или нереальная вещь, не может быть специфицирована.

<sup>225</sup> Близко к тексту цитируются строки Кумарилы Бхатты из ШВ, раздела «Пра-тьякша-паричхеда» (ПП). 112. Мой перевод здесь и далее сделан по санскр. тексту в (Гэйбер, 2005).

**1286. «В это время ни специфическое, ни общее, [связанные с этим объектом,] не переживаются, существует только индивид (вьякти), пребывающий субстратом обоих»<sup>226</sup>.**

**1287. «Между тем, познавательный акт (буддхи), благодаря которому происходит последующая идентификация предмета с помощью таких свойств, как универсалия и т. п., также считается относящимся к чувственному восприятию»<sup>227</sup>.**

Все акты чувственного восприятия представлены [здесь] субъектом вывода (пакшин), с тем, чтобы тезис [буддистов], согласно которому «логическое основание [квалификации] акта познания как сконструированного в форме «постижения вещи как специфицированной с помощью спецификации» здесь не присутствует», – оказался непризнанным (асиддха)<sup>228</sup>. Поскольку постижение объекта как специфицируемого спецификациями, начиная с универсалии и т. п., присутствует в любом восприятии, кроме непосредственного постижения (алочана-джняна). Если [буддисты] выдвинули свое основание вывода по отношению к непосредственному постижению (алочана-джняна), то оно будет таким, как уже установлено (т. е. излишним)<sup>229</sup>. Таково мнение других [Кумарилы].

**Похожее на познание младенцев, глухих и т. п.** – значит, сходное с познанием младенцев и сходное с познанием глухих. Под словом **и т. п.** подразумевается человек в обморочном состоянии. Единственное общее здесь – только отсутствие определенных слов.

**Чистой** – «чистота» здесь это отличие реальной вещи от двух (видов) универсалий. Эта идея проясняется во второй строфе: **В это время ни специфическое, ни общее... Специфическое (више-**

<sup>226</sup> Близко к тексту цитируются строки Кумарилы Бхатты из ШВ, раздела «Пра-  
тьякша-паричхеда» (ПП). 113.

<sup>227</sup> Там же: 120. С точки зрения Кумарилы, пока продолжается контакт органов чувств и объектов, акты перцептивного познания, включающие вербализацию воспринимаемых объектов, т. е. то, что называется савикальпака пратьякша (восприятие с мысленными конструкциями), также является формой восприятия (пра-тьякши). Этот тезис отрицается буддистами. С их точки зрения, восприятием является только непосредственное, т. е. неопосредованное, т. е. неконструирующее постижение объекта.

<sup>228</sup> Непризнанный тезис, разновидность мнимого тезиса (пакша-абхаса), называемая использованием непризнанного субъекта суждения (апрасиддха-вишешья).

<sup>229</sup> Поскольку в определении непосредственного познания (алочана-джняна) Кумарилы уже содержится указание на неконструируемость – «лишенный мысленного конструирования».

ша) – это универсалия среднего звена, такая, как «коровность». **Общее** же – это великая универсалия, такая, как реальность (ва-стутва). **Индивид, пребывающий субстратом обоих**, – тем самым указано на чистую вещь (шуддхам васту). **Итак** – это проясняет основание для вывода о частичной непризнанности (асиддхата) посылки (пакша), **последующая**, – тот познавательный акт, который определяет предмет через спецификации, такие, как универсалия и т. п. И оно тоже должно быть добавлено к тому, что считается чувственным восприятием. **Как универсалия и т. п.** – этим показано постижение вещи как специфицируемой спецификациями. Посредством этого познается то, что не было ранее познано, и основание вывода (буддистов)<sup>230</sup> будет таким образом неустойчивым/непризнанным (апрасиддха).

**1288. «Опять и опять при [последующем] мысленном конструировании, пока постижение происходит в соответствии с этой связью [с чувственными способностями], любое [познание будет] называться чувственным восприятием»<sup>231</sup>.**

**Опять и опять**, т. е. в третий из последующих моментов; **пока постижение происходит**, – пока постигается то, что раньше не было постигнуто; **в соответствии с этой связью** – т. е. в соответствии со связью с определенным органом чувств.

<sup>230</sup> Буддисты утверждали, что савикальпака джняна является познанием уже познанного, что не соответствует определению праманы, согласно которому только познание еще не познанного есть прамана.

<sup>231</sup> ШВ, ПП 125. До тех пор, пор пока мы продолжаем смотреть на объект, любая его концептуализация, составляющая разные акты познания, будет, согласно мимансе, формой восприятия (прастьякша). См. об этом Лысенко, 2011: 217–225.

Суть возражения в том, что если чувственные способности могут произвести перцептивное суждение (концептуальное восприятие) или восприятие с мысленными конструкциями, то они сделают это сразу, в первый же момент, если же они этого не сделали в первый момент, то не сделают никогда. Аналогичное возражение можно найти у Дхармакирти в ПВин 1.6: «... тот [объект], что ранее не породил познание, не породит его и позже, поскольку его применение (упайога) останется неизменным. Та [вещь], чья сущность остается неизменной, и вследствие этого не существует различий в способе [ее] функционирования, не может при познании одного и того же то действовать, то не действовать. Ибо в этом случае, даже если объекта нет, его можно было бы увидеть» (Перевод В.Г.Лысенко).

Возражение [против Кумарилы]: если в первый момент действия органа чувств вещь не проявляется [в сознании] как снабженная одновременно всеми свойствами, такими как универсалия и т. п., то этого не произойдет и в последующие моменты времени, поскольку нет различий в условиях [появления]<sup>232</sup>.

[Ответ:]

**1289.** «Ведь, хотя люди, войдя во внутренние покои храма [или дома] с жары, в первый момент не воспринимают объекты, не верно, что [эти объекты] не воспринимаются [их] органами чувств»<sup>233</sup>.

**С жары и т. д.** – т. е. после яркого света. **Не воспринимают объекты и т. п.** – интонация показывает, что они (объекты) на самом деле познаются.

Сославшись на пример, [Кумарила] применяет эту же мысль к следующему:

**1290.** «Также как люди, познав сначала только видимость (абхаса), затем постигают в ней характер собственной формы, точно так же [постигается] обладание свойствами, такими как универсалия и т. п.»<sup>234</sup>

Познав во внутренних покоях лишь видимость вещи, человек затем различает ее синий цвет и т. п. спецификации, точно так же, и в отношении чистой формы: познав ее, потом он будет воспринимать [ее] свойства, такие как универсалия и т. п., и в этом нет ошибки.

[Возражение:] Пусть так. Если всякое познание, появляющееся вслед за первоначальным непосредственным постижением, будет достоверным (праманья), то человек, узрев нечто с помощью непосредственного постижения, затем, закрыв глаза, представляет

<sup>232</sup> ШВ, ПП 126. Когда с улицы, где ярко светит солнце, мы входим в помещение, то происходит следующее: хотя в помещении достаточно света и наши органы чувств немедленно вступают с контакт с объектами, т. е. наличествуют все условия чувственного восприятия, восприятие тем не менее происходит не сразу – нужно, чтобы глаза привыкли к данному освещению. Кроме этого, в комментарии описана и ситуация восприятия на расстоянии, когда нам нужно время приблизиться к объектам, чтобы лучше их рассмотреть. Иными словами концептуализация восприятия происходит позже по отношению к непосредственному схватыванию объектов.

<sup>233</sup> Там же: 127.

<sup>234</sup> Там же: 128.

(викальпати) свойства этой вещи, такие как универсалия и т. п., хотя это (мысленное представление) постигает вещи, не постигнутые ранее, как может оно быть чувственным восприятием?

[Ответ:]

**1291. «Если некто, узрев [объект], закрыл глаза и представил [его] мысленно, то [его представление] не будет носить характера чувственного восприятия, поскольку оно не соответствует [положению о необходимости] контакта [органов чувств и объекта]»<sup>235</sup>.**

Узрев – познав с помощью непосредственного постижения. Глаза связаны с **закрыв**. Не соответствует – т. е. не вызвано контактом с соответствующими органами чувств. Итак, Кумарила утверждает: «Таким образом, хотя мысленное конструирование одинаково [и в первом, и во втором случае], то из них то, что является результатом контакта с органом чувств, будет чувственным восприятием. Это известно в мире даже без всякого определения»<sup>236</sup>.

На эти аргументы [Кумарила] автор возражает:

**1292. Это нелогично. Если такое познание разворачивается в отношении партикулярности (свалакшана), то оно ведь, даже при постижении универсалии и т. п.<sup>237</sup>, не специфицировано словом.**

**1293. Ведь доказано, что партикулярности невыразимы в слове, поэтому познание в их отношении будет неизменно неконструирующим (нирвикальпака).**

Даже при постижении универсалий и т. п., слово «даже» (api) подразумевает [существование универсалии]. Между тем, поскольку [существование] универсалий и т. п. было опровергнуто, они реально не существуют<sup>238</sup>. Как [в этом случае] возможна

<sup>235</sup> ШВ, ПП 254.

<sup>236</sup> Здесь Шантаракшита пытается опровергнуть идею концептуализирующего восприятия с точки зрения положений самих реалистов, т. е. условно признавая, что универсалии существуют. С точки зрения вайшешики, универсалии воспринимаются непосредственно вместе с вещами, которым они присущи, например, вместе с коровой также неопределенно постигается и коровность. Подробнее о проблеме универсалий в вайшешике см. Лысенко, 2001.

<sup>237</sup> В вопросе универсалий буддисты, напомню, придерживались номиналистической позиции.

<sup>238</sup> Довод не признан мимансаками, поскольку, с их точки зрения, он должен относиться не только к универсалиям, но и к партикуляриям.

достоверность при их познании? Даже, [если предположить], что они существуют, то при их постижении познавательные акты, возникающие вслед за непосредственным постижением и подобные ему, будут неконструируемыми, поскольку их объектом остаются партикулярии, ведь признано, что универсалии и т. п. не отличаются от партикулярий. [Можно предложить] следующую формулировку (прайога):

[Тезис:] То, что является постижением партикулярий, носит неконструирующий характер (авикальпака);

[Пример:] Как непосредственное постижение (алочана-джняна)

[Вывод:] Познание, считающееся последующим [по отношению к непосредственному постижению], является схватыванием партикулярий. Таково естественное основание (свабхава-хету), [доказывающее неконструирующий характер восприятия].

[Возражение:] Но ведь этот способ (садхана) доказательства заключается в сведении к абсурду (прасанга). Неверно, что подобное основание будет неоднозначным, ведь тот факт, что партикулярии невыразимы в слове, был доказан в главе об исключении другого (анья-апоха).

Это основание не является также и «противоречивым» (вирудхата), поскольку оно подтверждается положительными примерами (сапакша).

[Возражение:] В связи с тем, что здесь объектом основания вывода является только универсалия, оно является непризнанным (асиддха)<sup>239</sup>.

[Ответ:]

**1294. Если бы постигалась одна лишь универсалия, состояние отделенности (вибхинната) спецификации [от специфицируемого] было бы абсолютным. Но это не признается другой стороной (Кумарилой), как было сказано [им самим].**

<sup>239</sup> ШВ, ПП 142. Мы познаем объекты не сами по себе как чистые субстраты без свойств, а лишь как специфицируемые свойствами, именно поэтому спецификация всегда порождает мысль о специфицируемом, которая соответствует ее природе. Спецификация в форме универсалии, качества, движения и т. п. познается как неотличимая от познаваемого объекта – специфицируемого. Хотя концептуализирующее познание различает между свойством и носителем свойства, мы постигаем их в единстве.

**Состояние отделенности (вибхинната) спецификации было бы абсолютным**, – [имеется в виду отделенность спецификации] от специфицируемого. **Но это не признается другой стороной** – [т. е. Кумарила не признает] абсолютное отличие спецификации от специфицируемого.

Откуда это известно? – **так сказано**, т. е. так сказано им самим. Что им сказано?

[Ответ:]

**1295. Если же спецификация совершенно отличается от специфицируемого, то как она может постоянно порождать мысль о специфицируемом, соответствующем ее собственной природе?**<sup>240</sup>

**Совершенно** подразумевает, что косвенно допускается некое различие, ведь, [согласно Кумариле] универсалия и т. п. [в качестве спецификации] и отличаются, и не отличаются [от специфицируемого], но [при этом] не являются ни абсолютно отличающимися, ни абсолютно не отличающимися. Так, он говорит: «Поскольку их познание (буддхи) различно, цвета и т. п. [чувственные качества] не могут быть единым (экатва). [Можно] считать [объект познания] единым, если [его] сущность – универсалия бытия, или множественным, [если его сущность] – цвет и т. п.»<sup>241</sup>. Он также утверждал: «для нас установлено, что партикулярия не является чем-то

---

<sup>240</sup> Согласно Кумариле Бхатте, вещь является по природе и универсалией и партикулярией, или, иными словами, партикулярия и тождественна универсалии, и отлична от нее, поскольку любая вещь порождает и идею сходства с другими вещами, и идею отличия от других вещей. Эта мысль подробно развивается в главе «Акритивада» («Учение об общей форме») ШВ. См. также Тэйбер, 2005: 217.

<sup>241</sup> ШВ, ПП 158. Здесь Кумарила развивает мысль о том, что когда объект воспринимается разными чувственными способностями и каждая из них выхватывает в нем соответствующее ей свойство, это не означает, что объект представляет собой лишь совокупность этих свойств, и что никакой субстанции (дравья) как носителя свойств не существует (так считают буддисты, поскольку с их точки зрения у каждого непосредственного акта познания – свой объект, единый объект разных познавательных актов есть мысленная конструкция). Один и тот же объект может рассматриваться как единый, поскольку он существует как единство в пространстве и во времени, но в то же время он является и множественным, поскольку он воспринимается многими чувственными способностями как совокупность цветов, цветов, запахов, тактильных ощущений и т. п.

иным по сравнению с универсалией и т. п.»<sup>242</sup>. «Чем-то иным» – отличным от. **Соответствующем ее природе** – т. е. окрашенным формой спецификации. Ибо спецификация названа «спецификацией», поскольку она позволяет познать специфицируемое. Иначе она не была бы спецификацией. Ибо сказано: «То, что окрашивает специфицируемое познанием себя, есть спецификация»<sup>243</sup>.

[Возражение:] Последующие акты познания<sup>244</sup> в действительности имеют своим объектом не только исключительно партикулярную, а обе [универсалию и партикулярную], поскольку объект есть и партикулярная, и универсалия.

[Ответ:]

**1296. Нелогично считать, что один акт познания является познающим природу и партикулярную, и универсалию. Если бы [такой акт] был конструирующим (савикальпака), то не было бы [постижения] предшествующего; в противном случае, [если бы он был неконструирующим] не было бы познания последующего.**

Не верно, что один акт познания постигает партикулярную и универсалию (свалакшаны и саманья-лакшаны)<sup>245</sup>. Будет ли этот единый акт познания конструирующим или неконструирующим? Если он будет конструирующим, то не будет постижения предшествующего, т. е. партикулярной, а если, **противный случай**, т. е. он будет неконструирующим, то не состоится постижение последующего – универсалию.

<sup>242</sup> Там же, 141cd. Полностью стих переводится так: «Это не так (утверждение буддистов о том, что мысленное конструирование, которое представляет собой восприятие, оформленное в слова, является искусственной проекцией тождества разных по своей природе вещей друг на друга: универсалию и т. п. на субстанции и т. п.), ввиду невозможности искусственной проекции-наложения (адхьяропа) идей «лошадь» и т. п., ибо для нас установлено...». Почему же невозможно такое наложение? Поскольку Кумарила считает, что свойство и носитель свойства являются разными аспектами одной и той же вещи, а не разными вещами. В этом отношении миманса отличался от вайшешика Прашастапады, считавшего свойство и их носителя разными сущностями, связанными отношением присущности (самая).

<sup>243</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>244</sup> То есть акты познания, следующие за непосредственным восприятием.

<sup>245</sup> Буддисты считают, что каждый акт познания имеет своим содержанием лишь один объект. У одного познания не может быть двух объектов (концепция прамана-вьявастха).



Тем самым доказано, что те акты познания, которые имеют своим объектом партикулярии, относятся к неконструирующему пониманию. Автор [далее] показывает, что даже если они (акты познания) являются действительно конструирующими, поскольку постигают уже постигнутое, неправильно [приписывать] им достоверность (праманья).

**1297. При отсутствии абсолютного различия [между универсалией и партикулярией], если предположить, что универсалия и т. п. уже познаны первоначальным [непосредственным постижением], то их последующее [постижение] будет подобно припоминанию, поскольку является постижением познанного.**

Универсалия и т. п. не отличаются [от индивидуальных вещей], т. е. не являются абсолютно другими. Как сказано [Кумарилей]: «для нас установлено, что партикулярия не является чем-то другим по сравнению с универсалией и т. п.»<sup>246</sup>. И поэтому, поскольку универсалия и т. п. были первоначально познаны с помощью непосредственного постижения, то последующее определенное/удостоверяющее (нишчая) познание универсалии и т. п. будет недостоверным, поскольку оно, подобно припоминанию, будет постижением уже постигнутого<sup>247</sup>. Это можно сформулировать так:

[Тезис:] познание, постигающее уже постигнутое, не является достоверным инструментом познания (прамана).

[Пример:] Подобно припоминанию.

[Вывод:] Поскольку конструирующее познание постигает уже постигнутое, то такое восприятие противоположно «проникающему фактору» (вьяпаке) непосредственного восприятия.

Возражение [мимансака]: Если смысл основания вывода, использованного здесь, состоит в том, что «это (универсалии и т. п.) постигнуто с помощью отделения от искусственно наложенных объектов (самаропа-вишая)», то такое основание является «непризнанным»; если его смысл состоит в том, что «они постигаются каким-то способом (ятха-кимчит)», то, учитывая характер вывода, основание будет неоднозначным.

<sup>246</sup> ШВ, ПП 141 cd.

<sup>247</sup> Этот критерий познания вводит Дхармакирти: познание является познанием только в том случае, если оно познает что-то новое, в противном случае – это припоминание. Таким образом, то, что Кумарила считает концептуальным восприятием (савикальпака пратьякша), для буддистов лишь словесное оформление уже свершившегося акта познания, а не само познание.

Пояснение [мимансака]:

**1298. При постижении [на первой стадии] имеются лишь несколько смутных форм универсалий, ничто не представляется определенно, определенная же вещь следует после.**

**1299. В силу того, что объект познается как отличный от ошибочных наложений (самаропа); подобно тому, как объект вывода отделен от ошибочных наложений, так же и определенное/удостоверенное познание.**

Первоначально, постижение состоит в непосредственном познании [объекта], имеющем смутную, а не определенную форму. Определенное познание, возникающее вслед за этим, достоверно (праманам), поскольку постигает объект как отличный от искусственных наложений, подобно логическому выводу. Например, когда с помощью чувственного восприятия познан объект (дхармин), такой как звук и т. п., опираясь на положение о его произведенности (критакатва), возникает определенное познание [его] невечности (анитьятва), являющееся достоверным<sup>248</sup>. Точно так же возникнет определенное познание объекта как отличного от ошибочных наложений<sup>249</sup>. Относительно этого **определенного познания, отличного от ошибочных наложений**, мы с вами не расходимся во мнениях. Ибо сказано: «Между определенным (нишчая) познанием и ошибочно наложенным познанием существует отношение опровергающего-опровергаемого (бадхакабадхья), и [всем] понятно, что его (познания) функционирование (правритти) касается [объекта], свободного от ошибочного наложения»<sup>250</sup>.

[Ответ буддиста:]

**1300. Достоверность выводимого знания не доказывается тем, что объект [познается] без наложения, [в противном случае] последовал бы абсурдный вывод о достоверности даже припоминания.**

<sup>248</sup> Это пример логического вывода, который опирается на положения тех школ (вайшешики и ньяи), которые считали звук невечным качеством акаши. Мимансаки, напротив, считали звук вечным, поэтому подобный вывод был бы для них недостоверным.

<sup>249</sup> Развивая пример Камалашилы, можно сказать, что приписывание звуку вечности является здесь ошибочным наложением.

<sup>250</sup> Цитата из ПВ 3.48 Дхармакирти.

**1301. Выводное знание (лайнгика джняна) является достоверным (прамана) в силу намеренного отклонения ошибочного наложения, которое появляется вслед за чувственным восприятием, но это не так для вас.**

**1302. Ведь в суждениях, таких как, «Белая корова бежит» и т. п., [возникающих] вслед за чувственным восприятием, нет ошибочных наложений, которые должны быть отвергнуты.**

Достоверность (праманья) логического вывода (анумана) состоит в отклонении наложения, которое уже произошло (правритта), а не только исключительно в [познании] объекта без наложения. Из-за **абсурдного вывода о достоверности даже припоминания**. Неверно, что в суждении «Белая корова бежит», возникающем вслед за чувственным восприятием, происходит снятие ошибочного наложения, которое уже произошло (правритта), поскольку такое наложение не имело места<sup>251</sup>.

[Вопрос:] Откуда известно, что оно не имело места?

[Ответ:] **Ведь в суждениях, таких как, «Белая корова бежит» и т. п.,**

Неверно, что возникнув, мысленная конструкция (викальпа) остается неосознаваемой. Невозникновение наложения доказываем невосприятием определенного познания, способного быть воспринятым<sup>252</sup>.

Все это было сказано с учетом признания существования универсалий и т. п. В следующих (двустисшиях) автор покажет, что универсалии и т. п. в действительности не существуют, поэтому чувственное восприятие, имеющее их своим предметом, не будет конструирующим (савикальпака).

<sup>251</sup> Пример «Белая корова бежит» является модификацией примера, приведенного вайшешиком Прашастападой, который демонстрирует, каким образом категориальная система вайшешики работает при анализе перцептивных суждений, являющихся для него разновидностями чувственного познания не только вещей, но и универсалий. Слово «корова» отсылает к категории субстанции, слово «белая» – к категории качества, слово «бежит» – к категории действия. С точки зрения семантики, референтом этих слов являются универсалии «коровности», «белого цвета» и «перемещения». С моей точки зрения, это критика точки зрения вайшешики. Буддисты рассматривали такую трактовку перцептивного суждения как случай ошибочного наложения.

<sup>252</sup> То есть, если наложение, которое обладает способностью быть воспринятым, не воспринимается, значит, оно просто не возникло.

**1303. Универсалии и т. п., чье конструирующее познание могло бы иметь характер чувственного восприятия, не существуют ни как тождественные [индивидуальным вещам], ни как отличные [от них], ни как то и другое [одновременно].**

**1304. [Они не тождественны индивидуальным вещам], поскольку [между ними] нет отношения сопутствия (анвая), и не отличаются от индивидуальных вещей, поскольку никогда не появляются [в сознании] отдельно от [них, не могут они отличаться и не отличатся], поскольку [в этом случае] инаковость и тождественность неизменно исключают друг друга.**

Универсалии и т. п. по отношению к индивидуальным вещам (вьякти) могут быть по своей сущности то 1) неотличающимися, то 2) отличающимися, то 3) неотличающимися и отличающимися.

Первая альтернатива (пакша) не верна: **поскольку [между ними] нет отношения сопутствия (анвая)** – форма, которая прослеживается во множестве вещей, называется универсалией. В индивидуальных вещах нет такого взаимного проникновения, благодаря которому они могли бы стать универсалией. Если бы взаимное проникновение (анвавеша) имело место, то вся вселенная имела бы одну форму, из чего вытекал бы абсурдный вывод о невозможности универсалии, поскольку она должна пребывать во множестве субстратов.

Не верна и вторая альтернатива: **и не отличаются от индивидуальных вещей, поскольку никогда не появляются [в сознании] отдельно от [них]**, а раз не появляются [в сознании] отдельно от [них], то значит и не воспринимаются. Как сказано: «Две индивидуальные вещи не проникают друг друга, ничто не проявляется как следующее из другого. Как может существовать вещь, которая бы отличалась от познания?».

Неверна и третья альтернатива: **поскольку [в этом случае] инаковость и тождественность неизменно исключают друг друга.** Когда вещи исключают друг друга, отрицание одной означает утверждение другой. Инаковость и тождество исключают друг друга, поскольку природа одного такова, чтобы исключить природу другого. Следовательно, третьей альтернативы не существует.

Возражение [мимансака]: Если чувственное восприятие является неконструирующим, как оно может служить основой словесной практики? – «Это средство достижения (садхана) удоволь-

ствия, это [средство достижения] страдания», когда человек определяется [на основании этих принципов], то начинает действовать, чтобы достичь одного и избежать другого. К тому же [с Вашей точки зрения] не существует практики выведения (анумана) и выводимого (анумея), поскольку во время вывода доказываемое свойство и его носитель обязательно должны быть уже достоверно познаны в определенной форме. Но они не могут считаться определенно познанными ни с помощью чувственного восприятия, имеющего неопределенный (анишчая) характер, ни с помощью логического вывода, поскольку это приведет к ошибке бесконечного регресса. И не существует иного [третьего] инструмента достоверного познания, ибо таким образом будет уничтожена основа всей практики. Из этого следует, что раз логический вывод и др. инструменты достоверного познания используются в практике, то на основании этого выводного признака [можно заключить о том, что] отсутствие у восприятия мыслительного конструирования опровергается логическим выводом.

Тому, кто так считает, автор возражает:

**1305. Даже неконструирующее знание (авикальпа-джняна) способно вызвать мысленные конструкции (викальпа), поскольку посредством этого оно становится фактором (анга) всей без исключения практической деятельности.**

**Посредством этого** (тад-дварена) – посредством мысленного конструирования как основания (хетутва) удостоверенности (нишчая) неконструирующее знание становится фактором всей практики. Например, хотя чувственное восприятие лишено мысленного конструирования, когда оно возникает, то благодаря появлению [в сознании] манифестации (нирбхаса) формы (акара) его (объекта), оно возникает как определяющее свой объект, например, огонь и т. п., исключением из однородных и разнородных [вещей]. И поскольку оно (чувственное восприятие) постигает реальную вещь, чья определенная форма вполне удостоверена, а также поскольку оно сопровождается образом реального объекта, исключенного из всех однородных и разнородных вещей, то в отношении этой вещи оно способствует появлению [в сознании] утверждения и отрицания, например, «это огонь, а не букет цветов». Эти две мысленные конструкции, хотя и находятся в согласии с реальностью, относятся к реальной вещи лишь косвенно и не считаются достоверными (праманья), поскольку

непосредственно воспринятое объединяется с сконструированным через определенную деятельность и поскольку отсутствует «мысленное обретение» формы вещи, которая не была «обретена»<sup>253</sup>.

По этой причине чувственное восприятие, будучи основанием двух представлений (викальпа), становится также признаком (нимитта) указания на третий способ отрицания (пратишедха). Например, в отношении чего совершается познание, именно то и выделяется: [1] поскольку [познание] заставляет это предстать [перед сознанием]; и [2] раз в этом не воспринимается ничего иного, чем сама реальная вещь, то она и выделяется из всего остального. В отношении всего существующего есть две альтернативы – доступное восприятию и отличающееся от этого, и указывается, что третьего способа не существует, поскольку так установлено.

[Возражение:] Если это так, то когда субъект вывода (дхармин), например, звук и т. п., постигнут только с помощью непосредственного восприятия, то выведенное логическим путем представление о (его) невечности не обретает достоверности.

[Ответ:] Это не [делает нашу позицию] ошибочной. Даже если чувственное восприятие находится в процессе возникновения (утпадьямана), только та часть [вещи], в отношении которой оно порождает определенное [знание], постигается как способная [быть объектом] практической деятельности. Это и имеется в виду. Тогда как та часть, в отношении которой в силу наложения, основанного на заблуждении, невозможно осуществить определенного познания, даже если она может быть постигнута как способная привести к практической деятельности, провозглашается словно не постигнутой (агрихита). Именно по отношению к ней ради пресечения уже происходившего наложения логический вывод будет действительным (праманьям) и используемым в практике инструментом. Это (действенность) не относится к представлению, которое возникает непосредственно за чувственным восприятием, поскольку не существует пресечения уже осуществившихся наложений.

[Вопрос:] Какова причина, в силу которой даже при возникновении постижения формы реальной вещи как отличной от всего другого, [представление о ней] все же не припоминается как нечто определенное?

---

<sup>253</sup> Иными словами, познается уже познанное, что является нарушением критерия новизны, введенного Дхармакирти, как познание ранее непознанного.

[Ответ:] В силу зависимости от других причин. Неверно, что простой факт постижения (вещи) делает [представление о ней] определенным, поскольку это зависит от других причин, таких как повторение, запрос, интенсивность и т. п. подобно тому, как, у человека, чей учитель не отличается от отца, когда он видит его приближение, возникает определенное познание [в форме суждения]: «приближается мой отец», а не «[приближается мой] учитель».

Бхавивикта<sup>254</sup> и другие, которые отмежевывались от [мнения о том, что непосредственное восприятие] становится составной частью практической деятельности посредством порождения представлений, ссылались на следующие доводы:

### [Мнение Бхавивикты и его критика]

**1306. Неконструирующее [восприятие] неспособно [создать] конструирующее, ввиду отличия их объектов, как в случае познания цвета и т. п., а также в силу своего неконструирующего характера, как у зрения и т. п.**

Познание через чувства (индрия-джняна) не может быть причиной конструирующего познания, которое осуществляется через манас, поскольку его объекты отличаются (от объектов манаса), как в случае познания цвета, осязаемого и т. п., а также в силу его неспособности производить мысленные конструкции, как в случае зрения и т. п. Для подтверждения основания вывода: «**ввиду отличия их объектов**» приводится пример «**как в случае познания цвета и т. п.**», а в пользу основания вывода «**в силу своего неконструирующего характера**» – пример «**как у глаза и т. п.**».

Текст, который следует, доказывает ошибочность [этого суждения]:

**1307. Нет несовместимости между этими [двумя основаниями вывода]<sup>255</sup> и мысленным конструированием, нет и различия в их объектах, поскольку [оба] постигают [один объект].**

<sup>254</sup> Бхавивикта (ок. VII в.), последователь ньяи, комментатор НБ. Один из критиков буддийского представления об отсутствии субстанции. Шантаракшита и Камалашила опровергают его аргументы в ТСП 566–567.

<sup>255</sup> Первое основание вывода: «**ввиду отличия их объектов**»; второе: «**в силу своего неконструирующего характера**».

Оба основания вывода являются таким образом «неоднозначными», поскольку не указано на несовместимость [содержащихся в них] логических оснований, [с одной стороны] и противоположного (випарья) тому, что стремятся с их помощью доказать (садхья) [с другой стороны].

**Этими** – двумя основаниями вывода. **Нет и различия в их объектах** – даже если это иначе и у неконструирующего восприятия есть свой объект, основание вывода, согласно которому его объект отличается [от объекта конструирующего восприятия], является неустойчивым.

**1308. На самом деле, мысленное представление (викальпа) функционирует без внешней опоры (аламба), у него нет объекта, который бы от чего-нибудь отличался.**

Следующий текст показывает, что положительный пример: «как в случае познания цвета и т. п.» лишен субъекта вывода (садхья).

**1309. Существует же взаимозависимость характера оснований вывода (хетута) в отношении актов познания цвета и звука, поэтому в приведенном примере субъект вывода (садхья) является неустойчивым (асиддха).**

Между познаниями цвета, звука и т. п. актуально существует причинно-следственная взаимозависимость, состоящая в том, что они непосредственно следуют друг за другом.

В отношении основания «ввиду отличия их объектов» [приведенного Бхавивиктой в ТС 1306] в следующем тексте показано, что оно относится к классу отрицательных примеров (випакша), поэтому является неоднозначным.

**1310. Между актом познания (буддхи) огня и актом познания дыма существует отношение следствия и причины. В отношении данного [основания вывода] это [тоже] наблюдается, [поэтому оно] тоже ошибочно (вьябхичара).**

**В отношении данного [основания вывода]**, т. е. в отношении основания вывода: «ввиду отличия их объектов». Подобно тому, как познание выводного знака (лингга) дыма является причиной познания субъекта вывода (лингин) огня, даже если объекты этих познавательных актов различны, так же будет и в данном случае [т. е. в случае неконструирующего и конструирующего познания], поэтому [данное] основание вывода будет неоднозначным.



Таким образом, доказав, что чувственное восприятие свободно от мысленного конструирования, автор с целью объяснения выражения «свободное от заблуждения» говорит:

### [Обсуждение проблемы перцептивных и ментальных иллюзий]

**1311. Выражение «незаблуждающееся»<sup>256</sup> добавлено с целью исключения пучка волос и т. п. (иллюзий), поскольку в силу своей ошибочности они не считаются достоверными (прама).**

«Незаблуждающееся» должно быть объяснено как «согласованное [с опытом]»<sup>257</sup>, а не как «имеющее форму объекта (аламба-на) как оно существует [в познании]». В противном случае [если бы имелось в виду второе], то определение чувственного восприятия не «проникало бы» обе позиции [саутрантики и йогачары]<sup>258</sup>, поскольку с точки зрения йогачары, [существование] объекта [вне сознания] не удостоверено. Что же касается «согласованности [с опытом]», то это способность (шакти) к обретению (прапана) объекта, который может быть предметом целесообразного действия, а не просто обретение [такого объекта], поскольку этому могут быть препятствия<sup>259</sup>.

<sup>256</sup> Исследованию этой дискуссии посвящена статья Фунаямы (см. Фунаяма, 1999). Он считает, что в шлоках 1312–1322 в основном повторяются те аргументы, которые Дхармакирти выдвигает в пользу добавления к определению пратьякши характеристики абхрантам («незаблуждающееся») (Фунаяма, 1999: 74). Эти аргументы можно найти в ПВС III 294–298 и ПВин I 76. 26–78.5.

<sup>257</sup> Ависамвадитва, буквально «отсутствие рассогласованности [с реальностью]». Это одна из характеристик инструмента достоверного познания (прамана). То, что Камалашила отождествляет с ней «свободу от заблуждений», является его собственной интерпретацией, не содержащейся в тексте Шантаракшиты. До него эти две характеристики отождествил комментатор НБ Дхармакирти Винитидева, за что был подвергнут критике со стороны Дхармоттары в НБТ.

<sup>258</sup> То есть не могло бы быть признано и саутрантиками, и йогачаринами.

<sup>259</sup> Понятие препятствия (пратибандха) встречается в ПВ и ПВС I 8; «и т. п.» означает трансформацию (паримана) каузального комплекса (карана-самагри). Если бы мы определили согласованность с опытом просто как «обретение объекта целесообразной деятельности», то это могло бы привести к ситуации, когда достоверное восприятие, которое не приводит к «обретению объекта» в силу внешних препятствий будет считаться не действенным, например, мы видим воду, но не можем утолить нашу жажду не потому, что это мираж озера

[Вопрос:] Допустим, это так, тогда пусть [определение восприятия составит] лишь выражение «свободное от заблуждения». Зачем нужно выражение «свободное от мысленного конструирования»?

[Ответ:] Это не верно. В этом случае последует абсурдное предположение о том, что мысленные конструкции логического вывода тоже являются чувственным восприятием<sup>260</sup>.

**1312. Некоторые считают<sup>261</sup>, что это (иллюзии) носят лишь ментальный характер (манасам), но это не так, поскольку наблюдается, что их пребывание [определяется] пребыванием органов чувств, а прекращение – прекращением последних.**

**1313. Если бы они были вызваны лишь манасом (были ментальными), то прекратились бы, подобно иллюзии змеи [в веревке], даже при сохранении ущербности органов восприятия.**

**Некоторые считают, что это (иллюзии) носят лишь ментальный характер (манасам) – мнение этих людей состоит в том, что нет смысла добавлять [к определению восприятия] выражение «незаблуждающееся».**

[Возражение:] Допустим, заблуждение носит действительно чисто ментальный характер, даже в этом случае нужно добавить выражение «незаблуждающееся», поскольку тот, кто выдвигает определение, имеет в виду не только восприятие, вызванное органами чувств.

[Встречный вопрос:] Что же тогда (он имеет в виду)?

[Ответ оппонента:] Познание йогов, которое относится к ментальному [восприятию]. Здесь же [в категории ментального восприятия] сновидческое познание тоже свободно от мысленных конструкций, поскольку оно появляется (в сознании) в отчетливой форме; но неверно, что оно лишено заблуждения, [однако] ради его исключения применение выражения «незаблуждающееся» будет неправильным.

---

в пустыне, а потому, что эта вода из городского фонтана. Примерно к этому сводится возражение оппонента Дхармакирти, которое приводит Девендрабуддхи и на которое он отвечает уточнением, что речь идет не о самом обретении (прапанам), а о способности (шакти) к нему. Этот вопрос подробно обсуждается Данном (см. Данн, 2004: 285–287).

<sup>260</sup> Фунаяма показывает, что рассуждение Камалашилы почти совпадает с объяснениями Винитидевы в НБТВин (См. Фунаяма, 1999: 80).

<sup>261</sup> Это буддисты, которые придерживаются определения Дигнаги.

[Ответ:] Это действительно так. Но иногда бывают заблуждения, вызванные органами чувств, поэтому взгляд этих людей неверен. Автор объясняет, каким образом [иллюзии] могут быть порождены органами чувств.

**Но это не так** – в присутствии органов чувств [иллюзии появляются], когда органы чувств ущербны, если они не функционируют, наблюдается прекращение иллюзии, это доказывает, что восприятие пучка волос и т. п., как и другие чувственные восприятия, рождены органами чувств, [а не манасом]. Если бы какая-то иллюзия носила (чисто) ментальный характер, то при прекращении причины этой ментальной иллюзии<sup>262</sup>, она исчезла бы, даже при том, что ущербность органов чувств [продолжала бы сохраняться].

**Подобно иллюзии змеи [в веревке]** – это пример<sup>263</sup>. И появление [в сознании] в отчетливой форме [для иллюзии] не достигается. В этом состоит другая несообразность (прасанга). Не верно, что связанное с мысленным конструированием манифестируется [в сознании] ясно, ибо оно действует лишь через вызывание универсалии.

Далее излагаются возражения другой стороны:

**1314. [Ваше основание вывода, согласно которому,] это (иллюзия) возникает в присутствии [органов чувств] в силу непосредственной связи [с ними], является недостоверным, [а если понимать это основание] в смысле опосредованной [связи иллюзии с органами чувств], то оно [вовсе] ошибочно, поскольку она (такая связь) присутствует и в припоминании.**

**1315. [Тот факт, что] это (иллюзия) прекращается по прекращении [функционирования органов чувств], в мирской практике отчетливо наблюдается в следствиях, произведенных опосредованно, таких как мулы и т. п.**

**1316. Мысль о том, что любая ментальная иллюзия прекращается в результате размышления (вичарата), [тоже содержит] заблуждение, принимая во внимание [существование] понятий «сущность» и «универсалия».**

---

<sup>262</sup> Поскольку все ментальные иллюзии порождены невежеством, то причиной их прекращения является достоверное познание.

<sup>263</sup> Иллюзия змеи в веревке прекращается, как только мы узнали, что веревка – это веревка, а не змея, тогда как перцептивные иллюзии, типа двойной луны и т. п., не прекращаются никаким достоверным знанием, поскольку их причина – в самих органах чувств, а не в отсутствии знания.

1317. Если предположить, что эти [понятия] прекращают существовать, поскольку они не локализованы в индивидуальных вещах, то [это будет] аналогично [прекращению иллюзии] двух лун и т. п.

1318. Если предположить, что [их] существование не прекращается, то в отношении понятий (буддхи) универсалии и т. п. [это будет] аналогично.

1319. Относительно иллюзий бога и т. п., характеризующих мысль тех, кто в это верит, даже по прослушивании миллиона доказательств, [опровергающих его существование], они не исчезнут, поскольку эти тугодумы говорят, что это вовсе не доказательства.

Так, если логическое основание есть непосредственная [зависимость] существования того (иллюзии) от присутствия [органов чувств], то для каждой из сторон оно является недоуверенным. Для другой стороны тоже не удостоверено, что иллюзия возникает непосредственно из органов чувств, поскольку это еще требует доказательства. Затем, если основание вывода, в согласии с которым, это (иллюзия), возникает в присутствии [органов чувств, понимать] в смысле общей [опосредованной связи], то оно будет носить характер неоднозначного, поскольку [факт опосредованной зависимости иллюзии] от присутствия [органов чувств] имеет место, то есть присутствует, и в воспоминании, входящем в класс отрицательных примеров<sup>264</sup>.

Что же касается [основания, согласно которому] это (иллюзия) прекращается при прекращении [функционалирования органов чувств], то оно тоже является недоуверенным, если [понимать связь между прекращением иллюзии и прекращением функционалирования органов чувств] как непосредственную. [Если же понимать эту связь как] опосредованную, то [данный довод] будет неоднозначным. Например, в случае мула, рожденного ослицей от коня, при прохождении всех стадий развития эмбриона, от калалы до рождения мула, лишь конечный результат [всех этих] модификаций [обнаруживает] видимое сходство с ослом, но из этого не следует, что [мул] возник [из осла] непосредственно.

---

<sup>264</sup> Воспоминание не является формой непосредственного познания, но вместе с тем признается, что оно опосредованным образом возникает из органов чувств.

[Утверждение:] «иллюзия прекращается благодаря размышлению» так же характеризуется неоднозначностью (анайкантикатва), ввиду **[существования понятий] «сущность» и «универсалия»**. Для вас (буддистов), считающих несуществование универсалий правильным, мысленная конструкция «форма общего», или «универсалия», или «сущность» относительно таких вещей, как горшок и т. п. [из-за этого] не прекращают свое существование<sup>265</sup>.

Если вы полагаете, что при правильном рассуждении представления об универсалиях прекратят свое существование, поскольку **«они не локализованы в индивидуальных вещах»**, [то мы ответим], что одно не следует из другого. Например, в случае восприятия двух лун и т. п. в результате правильного размышления: «они не локализованы в индивидуальных вещах», они (эти иллюзии) тоже прекращаются, но от этого они не становятся ментальными (манасья).

[Возражение:] Но ведь их существование не прекращается.

То же самое можно сказать и о представлениях об универсалиях, поскольку их собственная сущность не исчезает.

Следующий текст содержит контраргументы против [данных доводов]:

**1320. [Основание вывода, согласно которому,] это (иллюзия) возникает в присутствии [органов чувств] в силу непосредственной связи [с ними], не является «неудостоверенным», поскольку не установлено вмешательство безошибочной мысли, ведь такая (мысль) между [появлением иллюзии и существованием органов чувств] не воспринимается.**

**1321. Даже, когда мысль не занята другим объектом, он (человек) продолжает непрерывно воспринимать две луны, следовательно, порождение [иллюзии органами чувств] не является опосредованным.**

**1322. В отношении понятий «сущность» и «универсалия», если возможно избавиться [от них] по собственному желанию [человека], то произойдет [их] прекращение, так же и в случае идеи Властителя (Иша).**

<sup>265</sup> Иными словами, вы отрицаете существование универсалий, но при этом пользуетесь мысленными конструкциями «универсалия» и т. п., т. е. они для вас существуют.

[Это основание вывода] является не неудостоверенным (асиддха), а удостоверено (сиддха). Почему? Поскольку не уставлено вмешательство безошибочного представления об одной луне, ибо нет такого восприятия, ведь если бы оно существовало в промежуточном пространстве (антарале) [между появлением иллюзии и функционированием органов чувств], то было бы доступно восприятию.

Это разъясняется в следующей фразе:

**Даже, когда мысль не занята другим объектом, он (человек) продолжает непрерывно воспринимать две луны.** Таким образом, основание вывода: **«это (иллюзия) прекращается при прекращении [функционирования органов чувств]»**, не является ошибочным (вьябхичари), поскольку в него тоже ничего не примешивается, тем самым посредством [примера] с мулом и т. п. оно не будет сделано ошибочным. Что же до понятий «сущность» и «универсалия», то, когда человек по собственному желанию от них избавляется, они тоже прекращают свое существование. Однако от иллюзий пучка волос и т. п. избавление [по собственному желанию] невозможно, поэтому [наше основание вывода] не является неоднозначным.

[Возражение:] Даже воспринимающий органами чувств может закрыть глаза и тем самым произойдет прекращение [функционирования органов чувств] по [его] желанию.

[Ответ:] Восприятие с помощью органов чувств не прекращается с прекращением желания.

[Вопрос:] Что же тогда?

[Ответ:] По желанию могут закрывать глаза. Следовательно, при закрытии глаз это познание прекращается. В случае же ментальной иллюзии дело обстоит по другому: она прекращается непосредственно по желанию человека. Таким образом следует понять, что даже если глаза зафиксированы на предмете, который [человек] не желает видеть, он все равно его видит, поэтому желание не способно непосредственно влиять на зрительное и т. п. познание.

Изложение точки зрения тех, кто разделяет [нашу] позицию:

**1323. Некоторые (буддисты) считают, что представления о желтой раковине и т. п., даже будучи иллюзорными, являются действенными инструментами познания (праманата), поскольку они не расходятся с целесообразным действием (артхакрия).**

Некоторые из «наших» (буддистов)<sup>266</sup> не желают [признавать] понятие «незаблуждающееся» [как часть определения чувственного восприятия], ведь [с их точки зрения], восприятие желтой раковины<sup>267</sup>, даже будучи ошибочным, является чувственным восприятием, а не логическим выводом, поскольку оно не порождено выводным знаком<sup>268</sup>. И оно (чувственное восприятие) является инструментом достоверного познания потому, что не приводит к рас-согласованию с опытом<sup>269</sup>. Поэтому в определении [чувственного восприятия] учителем Дигнагой не было добавлено выражение «свободное от заблуждения». Ошибки, характерны для познания [в форме] логического вывода. Заблуждение, познание эмпирической реальности, логический вывод и т. п.<sup>270</sup> представлены как мнимые восприятия, определение учителя призвано показать, что [подлинное чувственное восприятие] это только то, что согласо-вано [с опытом] свободно от мысленного конструирования. [Опре-

<sup>266</sup> Фунаяма предполагает, что эта пурвапакша (мнение оппонента) может принадлежать Джинендрабуддхи (Фунаяма, 1999: 90). Штайнкелльнер считает, что и Шантаракшита тоже ссылается на Джинендрабуддхи (Предисловие к изданию ПСТ Штайнкелльнер, Крассер, 2005, I: xxxix).

<sup>267</sup> Обсуждение восприятия желтой раковины как проблемного случая мнимого восприятия выдвинулось в центр дискуссий буддийских эпистемологов примерно в середине VIII в. (см. Фунаяма, 1990: 90). Те, кто считал такое восприятие, несмотря на его мнимый характер, является инструментом достоверного познания, стали обозначаться специальным термином «амшасамва-давадины» – «сторонники частичного согласования с опытом» (см. Крассер, 1992: 157).

<sup>268</sup> Разумеется, познание желтой раковины является ошибочным в отношении цвета, поскольку на самом деле раковина белая, но, тем не менее, оно является познанием именно раковины и тем самым оно способно привести к целесообразному действию именно с раковинной. В этом отношении оно может служить инструментом достоверного познания. Таковы аргументы тех буддистов, которые придерживались определения восприятия, предложенного Дигнагой, в котором не было характеристики абхрнтам. Шантаракшита не разделяет эту точку зрения, его собственная позиция сформулирована далее (1324–1328).

<sup>269</sup> Иными словами, даже мнимое или ошибочное восприятие может быть инструментом достоверного познания, поскольку оно отвечает критерию достижения объекта целесообразного действия (мы можем дуть в раковину, даже если она представляется нам как желтая, хотя она на самом деле белая). Эта точка зрения противоречит толкованию тимиры, предложенному Дхармакирти, согласно которому, она включает все разновидности дефектов органов чувств (упагхата-упалакшана) (см. ПВ Шcd).

<sup>270</sup> Цитата из ПС Дигнаги (7cd–8ab).

деление Дигнаги содержит слово] «сатаймира», от «timiра» – это синоним невежества (аджняна), как, например, [в следующем выражении]: «тот, кто пресекает невежество (темноту) глупцов». То, что происходит из «timiры», есть «таймира», т. е. означает несогласованное [с опытом].

**1324. Это не так. [Поскольку] в этом случае осуществление целесообразного действия не соответствует форме, познанный определенно [как желтая]. Иначе последует слишком расширительное толкование.**

**1325. Как в случае познания, состоящего в [иллюзорной] манифестации пучка волос, имеется соответствие (самвада) лишь свету и т. п., так что действительность (праманата) [такого инструмента познания с точки зрения оппонента] невозможно опровергнуть.**

Действительность инструмента познания (праманата) имеет две формы применения, такие как соответствие (ависамвада) образу (пратибхаса) [в сознании] или как [соответствие] определенному познанию (адхьявасая)<sup>271</sup>. В данном случае мы не имеем дело с соответствием образу, поскольку из-за появления [в сознании] желтого предмета, истинная природа (раковины) не достигается. Это так же не случай согласования с определенным познанием, поскольку имеется определенное познание желтого предмета как способного произвести целесообразное действие, однако целесообразное действие в такой форме не имеет места. Между тем то, что согласуется с не постигаемым определенно предметом, не может быть действительным инструментом познания, поскольку это чревата ошибкой слишком расширительного толкования (атипрасанга). Как в случае познания пучка волос и т. п., являющегося результатом реализации неопределенного познания света и т. п.

Если Вы полагаете, что, хотя определенно познанный цвет (раковины) не реализуется (не подтверждается практикой), но [ее] форма все же реализуется, мы ответим:

**1326. Форма, отдельная от цвета, существовать не может, и проявляющийся [в сознании желтый] цвет признается несоответствующим [опыту].**

<sup>271</sup> В ПВ II.1 Дхармакрти определяет праману как познание, согласованное с опытом (pramāṇāsaviśamvadijñāna), а согласованность с опытом понимается как устойчивость целесообразного действия, или иными словами, стабильность результативности действия.



Это легко понять.

В следующем тексте автор подводит итог предшествующим аргументам:

**1327–1328.** Если, невзирая на форму [вещей, оппонент] предположит, что действенность [инструмента познания] основана на соответствии целесообразному действию, каким образом будет непротиворечивым все сказанное [Учителем Дигнагой] о том, что «определенное (нишчая) познание объекта имеет его форму»<sup>272</sup>. Соответствие же [в случае желтой раковины] может протекать лишь из созревания отпечатков [прошлых познавательных актов].

Невозможно предположить, что действенность [инструмента познания] основана исключительно на согласованности с целесообразным действием, независимо от формы [объекта], поскольку из этого последует нежелательный вывод о действенности всех объектов как инструментов познания (праманья).

**Имеет его форму,** форму манифестации, пребывающей в сознании. [Данное предположение] противоречит следующим словам Учителя (Дигнаги): «В той форме, в которой вещь пребывает [в сознании], та форма и является объектом, который познается»<sup>273</sup>. Что же до [принципа] «согласования с целесообразным действием», то его следует понимать на основании иного инструмента, состоящего в созревании отпечатков прошлого [познавательного] опыта. Раковина, которая на самом деле белая, является причиной созревания отпечатков, способствующих познанию желтой раковины, то есть созревание того [отпечатков, приводящих к познанию желтой раковины], происходит под давлением этого [познания белой раковины]. Согласованность же с этим [целесообразным действием] возникает в результате созревания отпечатков. Так было сказано.

В следующем тексте автор объясняет, каким образом характер самоосознания чувственного восприятия принадлежит удовольствию и т. п.

---

<sup>272</sup> ПС I 9b.

<sup>273</sup> Не очень точная цитата из ПС Дигнаги 9d, см. выше, с. 59.

## [Отсутствие мысленных конструкций в ментальном познании внутренних состояний и самоосознавание]

**1329. Тот аргумент (ньяя), который служит средством доказательства (садхана) непосредственного характера (нирвикальпакатва) манасического чувственного познания, является доказывающим (садхака) отсутствие мысленных конструкций в отношении удовольствия и т. п.**

**Тот аргумент (ньяя) – т. е. невозможность лингвистического соглашения (самая).** Даже если это основание вывода не применяется по отношению к манасическому (познанию) так же, как [это] основание [употребляется] по отношению к чувственному познанию, оно одинаково (тулья) [применимо] и к нему (манасическому познанию). Или под манасическим [познанием подразумевается] познание йогов, о котором пойдет речь [далее]. Здесь не дается определение манасического (познания), поскольку это известная (прасиддха) доктрина (сиддханта) [буддистов]. Тот факт, что [буддийское учение о чувственном восприятии] не опровергается никаким [другим] инструментом достоверного познания, доказано Учителем, поэтому его мы [здесь] не обосновываем.

Следующий текст представляет точку зрения вайшешики<sup>274</sup>:

**1330. Допустим, что они (удовольствие и т. п.) не являются воспринимающими (аведака) в отношении [чего-то иного], но каким образом они рождают восприятие самих себя? Ведь они становятся доступными восприятию (ведья) лишь благодаря познанию, которое укоренено в том же самом субстрате [что и они сами]<sup>275</sup>.**

Они не только не воспринимают сами себя, но и не воспринимают внешний объект. То есть они не обладают природой познания. Их (вайшешиков) доктрина состоит в том, что [удовольствие и т. п.] постигаются с помощью познания, которое присуще тому же субстрату, что они, т. е. атману<sup>276</sup>.

<sup>274</sup> Вайшешики возражают против буддийской трактовки удовольствия, страдания и т. п. как самосознающих. Здесь и в последующих строфах отражена полемика вайшешиков и буддистов о природе удовольствия и т. п.

<sup>275</sup> Вайшешики считают, что удовольствие-страдание, так же, как и познание (буддхи), являются качествами (гуна) атмана, или души. Они не наделены познавательными способностями.

<sup>276</sup> С точки зрения вайшешиков, удовольствие и т. п. познаются только с помощью внутренней индрии – манаса.

1331. [В этом случае возникает вопрос:] По какой причине удовольствие и т. п., появляющиеся сразу за постижением (упаламбхана) внешнего объекта, воспринимаются одновременно [с ним], а не после [него, как это следует из доктрины вайшешики]?

1332. [В вайшешике] считается, что они, будучи [факторами] сознания (четаса), воспринимаются только с помощью манаса, но в тот момент [когда они возникают] это [восприятие с помощью манаса] не существует, поскольку утверждается, что [возникновение удовольствия и т. п. и их познание манасом] появляются последовательно [друг за другом].

1333. Допустим, отрицается лишь одновременное появление [удовольствия и т. п. и их познание манасом], а не их одновременное пребывание (стхити).

[Ответ:] Это неверно, [если нет появления], то последует абсурдный вывод (прасанга) о невозможности возобновляющегося (пунах) пребывания. В силу мгновенности [всех вещей].

1334. [Возражение:] допустим, одновременность является иллюзией (бхранти), возникающей в результате быстрого следования [познавательных актов друг за другом],

[Ответ:] но это уже было опровергнуто; если бы [удовольствие и т. п.] были бы лишь объектами припоминания, то при отсутствии [их в настоящем] яркая манифестация была бы невозможна.

1335. Если предположить, что иллюзия [одновременности возникновения познания объекта и т. п. и удовольствия] представляется в форме приятного и неприятного, то факт существования удовольствия и т. п. будет указывать только на них самих.

1336. Если бы йоги познавали непосредственным образом удовольствие и т. п. других [существ], они, в силу одинакового характера переживания, [как и те], испытывали бы неудовлетворенность.

1337. [Вы не признаете, что] наличие страдания переживается даже в собственном потоке (сознания), [считая, что переживается] познание, объектом которого оно (страдание) является, однако это относится к другому потоку (сознания).

**1338. То же самое касается вывода относительно страдания другого [существа], поскольку [этот вывод] описан [другими] как снабженный объектом (савишая), а не как не имеющий объектной сферы (агочара).**

Чтобы доказать, что тезис (пратиджня), предложенный другими [т. е. вайшешиками], противоречит данности воспринимаемого опыта, автор говорит: если, [согласно наблюдаемому всеми опыту], удовольствие и т. п. переживаются одновременно с познанием внешнего объекта, от которого они зависят, то с помощью какого акта познания, относящегося к тому же самому объекту [удовольствие и т. п.] будут восприниматься? – Не верно, что [это происходит] с помощью зрительного и т. п. познания внешних объектов, поскольку оно (зрительное познание) опирается на внешний объект, тогда как удовольствие и т. п. как факты сознания (четаса) доступны лишь внутреннему самоосознаванию (антах-самведьямана) и считаются постигаемыми лишь с помощью манаса. Однако в это время манасическое познание невозможно, поскольку утверждается, что акты познания возникают последовательно [друг за другом].

Однако можно предположить, что **отрицается лишь одновременное рождение [познавательных актов], а не их одновременное пребывание (стхити)**. Это неверно, поскольку известно, что все рожденное отмечено мгновенностью. Что касается **иллюзии (бхранти), возникающей в результате быстрого следования [познавательных актов друг за другом]**, то [это уже было опровергнуто] раньше. Согласно данной точке зрения, ясная (спхута) манифестация (пратибхаса) формы (удовольствия и т. п.) не обретается, ибо если признать, что удовольствие и т. п., будучи связанными с мысленно конструируемыми объектами [каковыми являются объекты памяти], воспринимаются лишь с помощью манаса, то поскольку это (воспринимаемое с помощью манаса) связано с мысленными конструкциями, оно из-за вмешательства мысленных конструкций не может представляться отчетливо. Ведь нами (буддистами) непосредственным признано познание, порожденное органами чувств при содействии объекта, возникающего сразу же за собственным объектом (чувственного восприятия).

Более того, при признании факта постижения (грахьятва) удовольствия и т. п. [в качестве самостоятельных объектов], [их] манифестация [в сознании] была бы чем-то отдельным

(вичхинна), подобно синему [объекту] и т. п. Однако будучи отделенными от их познания, они не переживались бы как приятное и неприятное.

[Возражение:] если их отличие от познания отсутствует, то восприятие их приятности и неприятности было бы иллюзорным.

[Ответ:] Как раз наоборот, в этом случае существование удовольствия и т. п. было бы установлено в форме самоосознавания (свасамвид), ведь удовольствие и т. п. характеризуются лишь формой приятного и т. п., а если признать тот факт, что оно обладает этой формой (рупата), то [тем самым] будет установлено, что удовольствие и т. п. имеют природу познания. Поскольку отличные от этого формы не установлены, то не установлена и [их] иллюзорность.

**Приятное** – это предпочитаемое, противоположное этому – **неприятное**, под словом **и т. п.** подразумевается безразличное.

Если манифестация в собственном потоке (сознания) составляет единственный критерий удовольствия и т. п., то она приведет не к признанию [факта] их переживания (анубхава), [а только к признанию] манифестации познания их объектов. В этом случае [если не будет признано, что переживание относится только к собственному потоку сознания], то переживание йогами удовольствий и т. п., испытываемых другими, сделали бы [их] таким же несчастным [как эти другие]<sup>277</sup>. Вы не можете сказать, что речь не идет о том же самом состоянии, поскольку состояния [йога и другого человека] относятся к разным потокам (сознания). Вы же не признаете, что их (удовольствия и т. п.) пребывание переживается даже в собственном потоке (сознания). Что же тогда [по Вашему] переживается?

[Если Вы скажете, что переживается] манифестация познания объектов этого (удовольствия и т. п.), то она относится только к тем, кто постигает поток [сознания] других людей, в этом случае сохраняются те же самые нежелательные логические последствия (прасанга)<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> Если отрицать самоосознающий характер восприятия удовольствия и т.п. внутренних состояний и приравнять их к переживанию объектов, то йоги, которые обладают способностью непосредственно воспринимать внутренние состояния других людей, переживали бы их как те самые люди.

<sup>278</sup> То есть не будет разницы между своим и чужим потоком опыта.

Значит, если признать причиной удовольствия и т. п. переживание обоих (пребывания удовольствия и т. п. и манифестацию их объекта), то, учитывая наблюдаемое переживание манифестации удовольствия и т. п. в собственном потоке (сознания), будет доказано, что [удовольствие и т. п.] осознают собственное присутствие. Опять-таки, при условии, что самосознание существует, [благодаря ему] пребывание в собственном потоке (сознания) послужит признаком (нимитта), отличающим от пребывания в других потоках.

[Возражение:] Каким образом названная прасанга может относиться к тем, кто, как мимансаки и другие, не признают (существования) йогов<sup>279</sup>?

[Ответ:] **То же самое относится...** Кроме буддистов, нет других (мыслителей), для которых с точки зрения высшей истины (парамартхата) логический вывод лишен объекта (нирвишая). Поэтому у тех, кто логически выводит существование страдания у других, так же будет одинаковое переживание (страдания) и т. п.<sup>280</sup>.

### [Мнение Шанкарасвамина и его опровержение]

**1339. Только лишь удовольствие и т. п. постигаются как удовольствие, страдание и т. п., они не постигаются только как познание, поэтому, подобно горшку и т. п., они не есть знание.**

Шанкарасвамин<sup>281</sup> говорит: удовольствие и т. п. не обладают природой знания, поскольку о них не наставляют как о знании, как в случае горшка и т. п.

**Сказанное Шанкарасвамином ошибочно.**

Чтобы доказать, что это ошибочно, автор говорит:

<sup>279</sup> Примечательный факт – самая ортодоксальная школа брахманизма и индуизма – миманса (школа экзегезы текстов Вед) является атеистической, скептически относится к мокше (освобождению от круговорота перерождений) и не признает действительности йогической практики.

<sup>280</sup> Так же, как и йог, воспринимающий страдания другого человека, те, кто выводит их логически, будут сами страдать, т. е. при отрицании самосознющей природы удовольствия и страдания, прасанга сохраняется.

<sup>281</sup> Найяик, которому приписывается текст «Ньяя-павеша».

**1340.** Если инаковость [удовольствия и т. п. по отношению к познанию] признается на основании лингвистического соглашения (самая), то даже в отношении акта сознания может быть не сказано, что это «познание», из этого следует, что в этом случае даже обретение познания (прапта) будет непознанием<sup>282</sup>.

Если разница в природе [двух вещей] основывалась бы на лингвистическом соглашении (самкета), то тогда кто-то мог бы установить соглашение, согласно которому слово «знание» не применялось бы к фактам сознания, и в соответствии с таким соглашением, познание стало бы непознанием.

**1341.** Проявленное как обладающее природой света сознание не может быть связано [с чем-то другим]. Разве все это равным образом не касается удовольствия, страдания и т. п.?

**1342.** Познание же йогов мы будем описывать как способное прибегать к безупречным средствам (садхана), как лишенное мысленного конструирования и заблуждения и возникающее из созерцания существующих реаллий.

Если, считать, что «познание, чья природа – свет, переживается отчетливо, поэтому оно не может быть лишенным природы познания (джната)», то в случае удовольствия и т. п. будет то же самое. Поэтому само основание вывода неоднозначно, противоречиво, в нем нет ничего путного.

**Мы будем описывать** – в главе о всезнающих существах.

### [Дискуссия о проблеме тождества или различия инструмента и результата познания]

Для опровержения противоположных мнений относительно результата чувственного восприятия в качестве инструмента достоверного познания, автор говорит:

**1343.** Когда инструментом является принятие познанием формы объекта (сарупья), то результатом [применения] инструмента достоверного познания (прамана) считается дости-

<sup>282</sup> Доказательство методом «от противного».

**жение (адхигама) объекта<sup>283</sup>, или [если результат] – самоосознание<sup>284</sup>, то [инструмент] – обладание способностью [самоосознания] (йогьята)<sup>285</sup>.**

Если инструмент достоверного познания (прамана) – это принятие познанием формы объекта (сарупья), то результатом (пхала) [применения] инструмента является достижение объекта познания (прамея) в форме внешней вещи. В случае же самоосознания познание имеет ту же форму, что и познаваемое. Когда природа познания содержится в познаваемом объекте, то самоосознание является результатом, а обладание способностью [самоосознания] – инструментом. Указанная способность свойственна только такому познанию, которое несет в себе познаваемость собственного функционирования (сва-вьяпара); посредством этой (способности) именно само оно (познание), а не горшок и т. п., воспринимает себя. Стало быть, с помощью обладания способностью, которое служит инструментом, познание определяется как самоосвещающееся, поэтому обладание способностью является инструментом самоосознания. Об этом сказано: «поскольку они (акты самоосознания), не являясь ни тем (познанием), ни другим (познаваемым), способны к самоосознанию, способность к ним есть инструмент, сами они суть «измеряемые» [с помощью этого инструмента], а их самоосознание – результат»<sup>286</sup>.

Автор излагает возражение Кумарилы:

**1344. Так же, как результатом рубки дерева кхадира<sup>287</sup> не является срубленное дерево палаша<sup>288</sup>, так и топор нигде в мире не считается тем же самым, что и то, что им рубят<sup>289</sup>.**

Против того, кто придерживается доктрины о различии инструмента и результата достоверного познания, буддистами сказано:

<sup>283</sup> Ссылка на ПСВ I 9d1 – d2 Дигнаги, место, где излагается точка зрения сау-трантики.

<sup>284</sup> Переключка с ПСВ I.10.

<sup>285</sup> Это оригинальная трактовка Шантаракшиты.

<sup>286</sup> Цитата из ПВ II.366 Джармакирти.

<sup>287</sup> Акация катеху или мимоза.

<sup>288</sup> Ботаническое название *Butea Frondosa*. Пышно цветет, но дает некрасивые и несъедобные плоды; символ бесполезного существования.

<sup>289</sup> ШВ, ПП 75.



«Если признать различие между инструментом и результатом достоверного познания, то у инструмента и у результата будут разные объекты. Но это нелогично. Когда топор ударяет по дереву кхадира, у дерева палаша не появляются щепки. Поэтому в силу того, что объект у инструмента и у результата один, между ними нет разницы»<sup>290</sup>. На это Кумарила говорит: «Тот, кто считает, что у инструмента и у результата один и тот же объект, должен провозгласить инструмент результатом, что противоречит признанной в обыденной практике разнице между целью и средством ее достижения (садхья и садхана). **Так же, как результатом рубки дерева кхадира, не является срубленное дерево палаша, так и топор ни где в мире не считается тем же самым, что и то, что им рубят**»<sup>291</sup>.

Далее автор отвечает на [довод Кумарилы]:

**1345. Цель и средство не установлены посредством разграничения (вьвастха) [их] субстратов, ведь когда познание лишено формы (нир-акара), такое положение вещей невозможно.**

Осознание (самведана) в отношении слова «синий» не касается [слова] «желтый» – различие в содержании познания основано лишь на принятии познанием формы объектов (артха-сарупья), а не иначе. Различие цели (садхья) и средства (садхана) основано на отношении различаемого и различающего (вьвастхья-вьвастхапака), а не на отношении производимого и производящего (утпадья-утпадака), поэтому отношение действующего агента и инструмента (картри-карана) в конечном итоге не является реальным, ведь из-за своей мгновенности все явления (дхармы) лишены функционирования (нирвьяпаратва). Когда знание возникает в форме объекта, оно как бы выделяет (этот) объект и предстает будто наделенным функционированием (савьяпарам-ива). В том, чтобы быть инструментом достоверного познания именно этого объекта и состоит функция познания, а не только в неизменном сопутствии [определенного познания и определенного объекта], растение же

<sup>290</sup> Источник цитаты установить не удалось.

<sup>291</sup> ШВ, ПП 74–75. Здесь Кумарила опровергает буддийскую идею о тождестве инструмента и результата познания. Согласно Дигнаге (ПСВ I.1.8 cd) деление на инструмент и результат является чисто условным. В действительности, инструмент и результат – это разные аспекты, условно выделяемые в одном и том же познавательном событии (см. Лысенко, 2011: 124). Если результат и инструмент – одной природы, т. е. природы познания, то их объекты тоже идентичны.

не бывает без зерна. Оно (знание) не может быть инструментом достоверного познания знания же. Поэтому инструментом достоверного познания является лишь знание, имеющее форму [объекта] (са-акара), и показано, что знание, лишенное формы (нир-акара), не является инструментом. И это различие может быть познано с помощью мысленной конструкции (викальпа), возникающей после выхода из медитации (приштхалабдха).

Чтобы показать неопровергаемость [этого буддийского учения] мирскими установлениями, автор говорит:

**1346. Отсюда разделение [между результатом и инструментом] является воображаемым (утпрекшита), как в случае лука и т. п. Это различие не считается [нами] основанным на [отношении] производимого и производящего.**

**Как в случае лука и т. п.** Такие высказывания, как «Лук пронзает», «он пронзает луком», «стрела, выпущенная из лука, пронзает», показывают, что в отношении одного и того же лука используются [караки] агента<sup>292</sup> и т. п., являющиеся мысленными конструкциями, которые тем не менее не противоречат (опыту). Так же и в данном случае [в случае результата и инструмента].

**1347. Когда деревянные волокна разделяются топором, то топор называют «рубителем», тем самым устанавливается его единство (экатва) [с рубкой].**

Когда исследуется рубка дерева с помощью топора, то выясняется, что рубка состоит в том, что топор проникает между волокнами дерева, и это проникновение является свойством самого топора, в этом смысле имеется сходство между топором и рубкой, в чем нет противоречия.

Далее это разъясняется:

**1348. Когда различие родов [цели и средств] установлено, [оно] может быть сконструировано и иначе; через [роды] производимого-производящего (утпадья-утпадакатва) выражается разница статусов (самстхана-видхи).**

<sup>292</sup> Синтаксические конструкции, связанные с караками – актантами действия, которые соответствуют (хотя и не полностью) основным падежам. Слово «лук» используется и как подлежащее в именительном падеже, и как часть сказуемого в инструментальном (творительном) падеже, а также в отложительном падеже (аблативе) – «из лука». Во всех этих случаях мы наблюдаем разное соотношение результата и инструмента, не противоречащее опыту, но вместе с тем искусственно сконструированное языком.

Подобно Кумариле в тексте, начинающемся со слов: «При определении (париччхеда) [объекта] как результата и т. д.»<sup>293</sup>, который сделал отношение производимого и производящего основной различия между результатом и инструментом достоверного познания, так и мы не видим в этом никакого противоречия [нашему учению]. Как сказано нашим Учителем: «И в этом же случае метонимическое (упачара) использование [слов] «непосредственное восприятие» в отношении глаза и т. п. причин [восприятия] не является противоречивым<sup>294</sup>». Мы утверждаем следующее: необходимо, чтобы в самом начале посредством различения [сделанного ранее между различаемым и различающим – вьявастхапья-вьявастхапака] были установлены разные статусы цели (садхья) и средства (садхана). Пока различие в актах познания четко не установлено, деятельность не может быть основанной на дифференциации объектов. Учитывая, что для установления различий в актах познания опорой является соответствие форме [объекта] (сарупья), соответствие форме [объекта] является самым действенным побуждающим фактором (садхака); именно на основе этого соответствия реализуется побуждение к целесообразной деятельности (правартакатва), свойственное познанию. Инструментальность фактора, побуждающего к целесообразной деятельности (правартаката), устанавливается лишь тем, кто [действительно] осуществляет целесообразную деятельность (правриттика), а не [просто] придается прихотям. Как сказано: «Каждый разумный человек исследует, что является, а что не является инструментом достоверного познания, ради целесообразной деятельности». Лишь фактор, благодаря которому осуществляется роль знания как побудителя к целесообразной деятельности, следует принимать во внимание. Но устанавливая различие между результатом и инструментом достоверного познания посредством отношения между производимым и производящим, невозможно учесть роль соответствия форме [объекта] как фактора, побуждающего к целесообразной деятельности. Из этого следует, что установление различия между инструментом достоверного познания [и его результатом], возникшее таким путем [посредством отношения между производимым

<sup>293</sup> ШВ, ПП 78. Вся шлока целиком цитируется далее, в ТСП 1349.

<sup>294</sup> Метонимия заключается в том, что орган (глаз) или инструмент, называется именем результата – «восприятия».

и производящим], бесполезно. Именно поэтому Учитель, подумав, что установление различия между инструментом познания [и его результатом] таким способом не позволит учесть фактор целесообразной деятельности, прибег к метонимии (упачара). Стало быть, **Когда роды [цели и средства] установлены как различные** и т. п. И в этом не будет никакой ошибки<sup>295</sup>.

Кумарила объясняет отличие результата:

**1349. «Если установление (париччхеда) [объекта] есть результат, происходящее же непосредственно до него играет для нас роль инструмента, если же познание является инструментом, то следующее [за ним] есть результат»<sup>296</sup>.**

**1350. Неправильно считать, что самоосознание играет роль результата, поскольку это опровергнуто<sup>297</sup>; это неправильно, поскольку, если инструмент достоверного познания имеет форму объекта, то [придется признать] различие объектов<sup>298</sup>.**

**То, что случается непосредственно до него – [контакт с] глазом и т. п.**

**Следующее за ним** – в форме неприятия, приятия и безразличного отношения [к познаваемому объекту]. Это тоже было сказано самим Кумарилой – что же до самоосознания, то ввиду того, что оно было отвергнуто, оно не может играть роль результата достоверного познания. Если считать, что роль инструмента достоверного познания может играть форма объекта, из этого следует признание разницы между объектами, соответственно, для инструмента и для результата достоверного познания<sup>299</sup>. Так под формой объекта (вишая-акара) понимается внешний объект, тогда как под объектом самоосознания – объект, имеющий форму познания.

---

<sup>295</sup> Сначала надо установить различие между целью и средством, а затем на его основании различие между производимым и производящим, ибо в противном случае будет упущено соответствие познания форме объекта. Очевидно, что Камалашила рассуждает здесь с позиции саутрантики.

<sup>296</sup> ШВ, ПП 78.

<sup>297</sup> В главе «Шуньявада» ШВ 184, в которой детально исследуется буддийская теория сознания. С точки зрения Кумарилы, функция сознания состоит в сознании объекта, и этим она исчерпывается, сознание не может исполнять одновременно две функции познавать объект и познавать самоё себя.

<sup>298</sup> Цитата из ШВ, ПП 79.

<sup>299</sup> Это считается прасангой – сведением к абсурду, т. е. нежелательным логическим следствием, как для мимансаков, так и для буддистов.

## Опровержение этого (точки зрения Кумарилы)

**1351. Его (самоосознавание) невозможно отрицать ввиду опасности абсурдного вывода (прасанга) о всеобщей бессознательности (сарва-авитти)<sup>300</sup>. И здесь [у самосознания и познания] нет разных объектов (бхинна-артхатва), поскольку и самоосознавание мыслится как наделенное объектом (артхавин).**

«У того, кто лишен восприятия, последует непостижение объектов». Самоосознавание невозможно отрицать в силу абсурдного вывода о невосприятии всех объектов<sup>301</sup>. Точно так же неуместен абсурдный вывод о разных предметах [для познания объекта и познания познания], ведь самоосознавание признается самоосознанием [происходящим в акте познания] объекта, поскольку оно имеет характер его следствия, а не потому, что состоит из него, ведь самосознание имеет ту же форму, [что осознание объекта и т. п.]. Это не противоречит логике.

Мнение Шанкарасвамина:

**1352. «Инструмент достоверного познания создает следствие, отличное от него самого, поскольку выступает в роли фактора действия (карака)»<sup>302</sup>, подобного топору и т. п. Допустим это так, [но тогда данный вывод] бесполезен, [ведь Ваша] доктрина [согласно которой] результат есть нечто иное, чем инструмент [уже доказана].**

**1353. Логически доказано (см. 1347), что нет никакого иного результата. Роль же фактора действия [для инструмента достоверного познания], если имеется в виду агент-производитель (джанака), не признана [нами],**

<sup>300</sup> Если мы не осознаем, что мы что-то познаем или что-то знаем, то есть если мы не осознаем наше знание, то мы не являемся сознательными существами. Подобный аргумент приводится Дхармакирти в ПВин 1.54.

<sup>301</sup> Если мы не понимаем, что воспринимаем объект, то мы его и не воспринимаем. Это совпадает с выводами современной науки и философии сознания о том, что самосознание или рефлексия является отличительным признаком человеческого сознания.

<sup>302</sup> Имеется в виду карака агент (карта). Это аргумент Шанкарасвамина в пользу точки зрения Кумарилы Бхагты, процитированной в ТСП 1349. Логический вывод (анумана), принадлежащий Шанкарасвамину, имеет следующую логическую форму: тезис (пакша или садхья) – «инструмент создает следствие, отличное от него самого»; основание вывода (хету) – «поскольку выступает фактором действия» (карака агент); положительный пример – «подобно топору».

**1354. но если имеется в виду фиксатор (стхапака), то против этого нет никаких возражений. Тем самым хету (основание вывода) становится неоднозначным, поскольку его противоречивость не доказана.**

Инструмент достоверного познания создает иное следствие, чем он сам, ибо играет роль фактора действия (карака).

**Бесполезен** – впадает в ошибку доказывания того, что уже доказано, ведь другой результат, т. е. порождаемое, был выражен как «установление [объекта]» (париччхеда). Слово hi [в 1349] отсылает к основанию вывода.

**Подобного топору и т. п.** – это положительный пример, лишённый субъекта вывода, поскольку было доказано, что топор един с актом рубки (см. 1347).

[Основание вывода:] **поскольку выступает в роли фактора действия** является непризнанным, если имеется в виду производящий то, что должно быть произведено (джанья-джанака), т. е. следствие; если имеется в виду роль фиксатора (стхапака), то это принимается. Но основание вывода будет неоднозначным, если оно предназначено для фиксации средства (садхана), поскольку противоположное отсутствует.

Если имеется в виду лишь общий смысл [деятельности], основание вывода все равно будет неоднозначным, поскольку не доказана его противоречивость.

**1355. Допустим, что невозможно познанию иметь общую форму с познаваемым [объектом], поскольку они принадлежат к разным родам, подобно вкусу и цвету.**

**1356. Этот и другие вопросы были в ясной форме разобраны нами всецело в соответствии с принципами логики (ньяя) при исследовании постижения-постигаемого объекта (грахья-граха).**

[Возражение:] Если знание будет иметь форму объекта, то [его] достоверность (праманья) будет заключаться в соответствии форме объекта. Насколько познание возникает как обладающее формой, похожей на форму постигаемого объекта, настолько оно имеет похожую сущность. Однако это не так, так же, как цвет и вкус, [эти объекты] разнородны.

**Это именно наша точка зрения**

Нами, в соответствии с принципами учения виджнянавады, это принимается. Ни один [из наших принципов] этим не опровергается. То, что сказано Вами против постигаемого объекта, носит

невнятный характер, между тем, нами это было выражено совершенно ясно в ходе исследования постигаемого объекта, т. е. при опровержении того, что имеется постижение [реального] объекта. **Постижения-постигаемого** следует понимать как постижение в отношении постигаемого (грахья-граха). **Исследование** (вивечана) – отвержение (апанаяна).

[Вопрос:] В чем состоит ясная формулировка Вашего основания вывода?

[Ответ:]

**1357. [При признании] полного соответствия [познания] форме [познаваемого объекта], познание станет непознанием; при частичном соответствии любая часть станет познавать любую другую<sup>303</sup>.**

**Полное соответствие [познания] форме [познаваемого объекта]** состоит в том, что познание исключено из тех же однородных вещей, из которых исключен познаваемый объект; частичное соответствие – в исключении из нескольких категорий объектов.

[Вопрос:] Если это так (если вы отрицаете существование внешнего объекта), то почему сказано, что достоверность познания состоит в соответствии форме объекта?

**1358. Тем не менее, по учению о существовании внешнего объекта<sup>304</sup>, неизменно должно быть доказано существование соответствия [познания] форме [объекта], по этой причине оно и было освещено.**

**1359. С точки зрения [концепции] знания как отраженного (нирбхаси), даже [признавая] отличие сознания от постигаемого объекта;**

**при соответствии формы (объекта) отраженному образу (пратибимба), восприятие (ведана) будет лишь вторичным<sup>305</sup>.**

**1360. Для того, кто не признает, что познание содержит соответствие форме объекта<sup>306</sup>, для него не существует даже такой метод восприятия внешнего (объекта).**

<sup>303</sup> Первый тезис приводит к прасанге, абсурду, состоящему в том, что познание перестает быть познанием: второй к абсурду слишком расширительного толкования.

<sup>304</sup> Имеется в виду учение вайбхашики-сарваствивады, признававшей существование внешнего объекта.

<sup>305</sup> Хотя внешний объект существует, в познании мы имеем дело не с ним, а с его образом – точкой зрения саутрантики.

<sup>306</sup> Позиция виджнянавады и мадхьямаки.

**Оно** – соответствие форме объекта, или же сама форма (акара).  
Отражение (нирбхаса) – соответствие форме объекта, а то, что этим обладает, есть **отраженное** (нирбхаси).

**От постигаемого объекта** – от внешнего объекта.

**Отраженного** – т. е. формы познания.

**той формы** (тад-рупья) – сходство с формой объекта.

**Вторичное** (бхакта) – подчиненное (упачарита).

**Восприятие** (ведана) – в отношении объекта.

**Вместилище** (бхаджана) – субстрат (ашрая).

Касательно разных мнений об объекте познания, то ввиду того, что реальное существование универсалий было уже опровергнуто, у чувственного восприятия, объектом которого считается реальная вещь, нет иного объекта, чем партикулярия, и поскольку на это уже было косвенно указано, то не сделано отдельного опровержения.

[Возражение:] Некоторые говорят:

«Несостоятельно это определение чувственного восприятия. Ведь определение инструмента достоверного познания выдвигается для того, чтобы другие живые существа, поняв с его помощью природу [инструмента достоверного познания], могли бы осуществлять целесообразную деятельность, а не ради прихоти. У того же, кто понял [чувственное восприятие] как лишенное мысленного конструирования, это не приводит к целесообразной деятельности в миру и не отвращает от нее.

[Ответ:] Это неверно. Невозможно установить сущность вещей по собственному желанию, определение осуществляется иным путем. Определение осуществляется только в соответствии с собственной природой вещи как она есть, удостоверяя ту специфическую характеристику (вишеша) [ее] сущности, которую хотят объяснить. Например, [характеристику] «жесткости» в отношении земли. Иначе [определение] будет испорчено ошибкой, состоящей в [его] невозможности (асамбхавита).

Не верно, что в отношении чувственного восприятия существует иное определение, указывающее на его характер, кроме [определения] «свободное от мысленного конструирования и незаблуждающееся». Например, оно непременно должно содержать [характеристику] «незаблуждающееся», поскольку [эта характеристика] обладает достоверностью (праманатва). И [характеристику] «свободное от мысленного конструирования»,



поскольку роль непосредственно (сакшат) воспринимаемого объекта играет партикулярия. Доказано, что партикулярия не может быть объектом лингвистического соглашения, а ее осознание не выражается в слове. В связи с этим это определение (чувственного восприятия), которое соответствует логике, называют искусным (кушала).

Так же неверно, что отталкиваясь от этого определения, разумные люди действуют или бездействуют. Например, у познающего горшок<sup>307</sup>, бросание вверх<sup>308</sup>, универсалии<sup>309</sup>, числа<sup>310</sup> и т. п., или у имеющего понятие узнавания [ранее познанного] (пратьябхиджня), а также познание желтой раковины<sup>311</sup>, рассматриваемого некоторыми как случай чувственного восприятия, когда они понимают, что ввиду того, что [эти акты познания] мысленно сконструированы (савикальпакатва), либо ошибочны (бхрантатва) по отношению к своим объектам и не могут быть случаями чувственного восприятия, то они отказываются от приверженности [идее] реальности числа и т. п.<sup>312</sup> И именно партикулярия, невыразимая в словах, существует как реальная вещь, [например] синее и т. п., в отношении ее они и предпринимают определенные действия. Что же касается связи с целесообразной деятельностью даже восприятия без мысленных конструкций, то об этом было уже сказано.

[Возражение:] Если так, то определение должно состоять из одного пункта [и это будет] «свободное от мысленного конструирования», а не «свободное от заблуждения». Например, для тех, кто хочет совершить определенное действие, лишь та форма, которая уже удостоверена до [совершения этого] действия, должна быть выдвинута в качестве подходящего [ее] определения, а не неустоверенное, поскольку [последнее] равнозначно несуществующему. До того, как не будет установлено соответствие [восприятия] целесообразной деятельности, не может

<sup>307</sup> Пример вайшешиковской категории (падартха) субстанции (дравья).

<sup>308</sup> Пример вайшешиковской категории движения (карман).

<sup>309</sup> Пример вайшешиковской категории «общее».

<sup>310</sup> Пример вайшешиковской категории качество (гуна).

<sup>311</sup> Пример восприятия большого желтухой.

<sup>312</sup> То есть отказываются от реалистической теории познания, согласно которой познаваемые объекты, в том числе универсалии, существуют в реальности.

быть уверенности (нишчая) в отношении отсутствия заблуждения<sup>313</sup>. Люди с дефектным зрением не могут удостовериться в соответствии познания реальности вещей (ятха-артхата), иначе как благодаря постижению практических последствий, поскольку для них сила денотатов слова (пада-артха) неизменно выводится из производимых ими следствий. Как было указано, через соответствие [познания] реальности вещей определение способно послужить достижению объекта. Если же соответствии [познания] реальности вещей постигается потом [после действия], то оно будет бесполезным, ибо после этого действие не возобновляется.

[Ответ:] Это возражение нетрудно опровергнуть. Было сказано, что выражение «свободное от заблуждения» необходимо добавить, чтобы избавить определение от ошибки слишком расширительного значения, когда [чувственное восприятие] пучка волос и т. п. у тех, кто обладает дефектным зрением, [считается] достоверным<sup>314</sup>. Основание же, состоящее в том, что перед совершением действия люди с дефектами восприятия не могут быть уверены [в достоверности своего познания], является неоднозначным.

Откуда взялось такое правило, согласно которому люди с дефектами зрения не могут удостовериться в способности чего-то? Если бы это было так, то они не могли бы ни в чем обрести уверенность. Из этого необходимо последовало бы, что они лишены сознания. Даже у животных и младенцев в силу постоянного повторения опыта происходит активизация впечатков прошлых актов познания приятного в форме «это – способ вызывать удовольствие», «а это – неудовольствие», и, обретя уверенность даже до [совершения] действия, они, как можно наблюдать, избегают го-

<sup>313</sup> Пока мы не совершим целесообразного действия (например, выпьем воды), невозможно установить, является ли наше восприятие воды действенным или недейственным (праманьям или апраманьям), стало быть, нет никакого смысла добавлять к определению восприятия характеристику «незаблуждающееся».

<sup>314</sup> Классический пример иллюзорного восприятия у человека, больного тимирой. Дело тут в том, что у такого человека восприятие пучка волос перед глазами (как в случае катаракты) вызвано органом чувств, хотя и не вполне здоровым, и поэтому является чувственным, а не ментальным. Те, кто исключает из определения восприятия характеристику «незаблуждающееся», должны признать восприятие пучка волос достоверным.

рячего, но устремляются к материнской груди<sup>315</sup>. Так же у тех, кто сосредоточился на том, чего никогда не было, и чье сознание омрачено желанием, скорбью или страхом, независимо от припоминания общих свойств и т. п., переживается способность впечатления, систематически повторяющегося и яркого, породить знание<sup>316</sup>. В случае, если нет частого повторения, только в этом и никаком другом, [присутствие] способности (шакти) выводится из ее следствий. Этим же объясняется уверенность в отношении [восприятия] выводных знаков, таких, как дым и т. п. И в этом случае также следствие в форме дыма и т. п. по своей природе будет совершенно отличаться [от огня], уверенность в этом отличии, будучи основанной на систематически повторяющемся [наблюдении], делает возможной уверенность в выводном знаке. Поэтому логический вывод нельзя отрицать<sup>317</sup>.

[Возражение:] Систематическое повторение реализуется при условии, если первоначальная активность удостоверена. Следует объяснить, каким образом она возникает?

[Ответ:] (Она возникает) из сомнения.

[Вопрос:] Если причиной восприятия (пратьякша) является сомнение, каким образом возможна достоверность его [восприятия]?

[Встречный вопрос:] А как возможна достоверность [восприятия], являющегося основанием уверенности?

[Оппонент:] Допустим, благодаря возникновению определенности, опираясь на которую действует (правартана) целеустремленный человек (артхин).

<sup>315</sup> Тем самым Камалашила признает, что даже непосредственное восприятие в сансарном мире не является табула раса, не начинается с чистого листа, а обусловлено опытом настоящей жизни и даже опытом прошлых существований (как в случае младенцев). Важно отметить здесь, что буддисты не подчеркивали принципиальной разницы между людьми и животными. Для них животные тоже обладают сознанием, хотя и в меньшей степени, чем люди.

<sup>316</sup> Если в первом случае уверенность в действенности непосредственного восприятия возникает на основании прошлого опыта, который сохранили кармические отпечатки, то, когда мы сталкиваемся с новыми яркими впечатлениями, которые раньше не переживали, наше сознание под влиянием аффектов может породить знание, основанное на этих впечатлениях. Это значит, что мы можем испытывать уверенность и в своих новых впечатлениях.

<sup>317</sup> Мы можем быть уверенными не только в восприятии, но и в логическом выводе, поскольку он основан на восприятии выводных признаков, например, восприятии дыма и др. признаков огня.

[Ответ:] В этом случае это аналогично ему [восприятию], являющемуся основанием сомнения? Даже в случае, когда определенное познание (вьаявася) противоположно форме (акара) искомого объекта (артхита-артха), не форма того [объекта] выступает побудителем (праварттакатва) восприятия, поскольку она не является тем, что [кто-то] стремился познать, не приводит она и к неактивности, поскольку для целеустремленного человека лишь то [восприятие] может служить основанием определенного познания (адхьявася) известного ему желаемого объекта и соответствующей практической деятельности, которое приводит его к искомому [объекту]<sup>318</sup>. В противном случае<sup>319</sup>, опираясь на восприятие, являющееся основанием сомнения, устремленный к цели и не действует, и не воздерживается от действия. Однако так не бывает. Наибольшая сила характерна для активности, к которой стремятся те, кто не постигает ее бесполезности<sup>320</sup>. Касательно этого пункта, нет никакого различия между восприятием, являющимся основанием уверенности [и восприятием, являющимся основанием сомнения]. Только если [восприятие] станет основанием определенного познания формы объекта, которая противоположна известному искомому объекту, или если [восприятие] не порождает никакого определенного познания, то по причине отсутствия у целеустремленного человека какой-либо целесобразной активности [в отношении данного объекта], лишь в этом случае, и ни в каком другом, правильно говорить о недостоверности [восприятия]. Этим вопрос исчерпан.

### **Таков раздел определения чувственного восприятия**

---

<sup>318</sup> В случае сомнения, когда мы не уверены, что перед нами именно тот объект, который мы ожидаем увидеть (например, мы ожидаем увидеть знакомого человека, а это столб), не объект побуждает нас двигаться вперед, чтобы его познать, или не двигаться, чтобы избежать встречи с ним. Только в случае уверенности в познании правильного объекта мы будем вести себя так или иначе.

<sup>319</sup> В противном случае, т. е. если считать, что побуждает к познанию именно объект, то при возникновении сомнения деятельность полностью парализована. Однако на практике это не так.

<sup>320</sup> Критерием познавательной деятельности является ее польза. Камалашила, как мы видим, придерживается прагматической теории истинности.

## Глава 18. Исследование вывода (Анумана-парикша)

### [I. Полемика с джайнами и найяиками о правилах логического следования]

#### [I. Буддийское правило трехаспектности]

1361. С точки зрения разделения вывода на [«вывод] для себя»<sup>321</sup> и [«вывод] для других»<sup>322</sup> вывод рассматривается как имеющий две разновидности.

[«Вывод] для себя» есть процесс познавания выводимого объекта с помощью трехаспектного<sup>323</sup> основания.

1362. Выводом же «для других» называется выражение трех свойств основания в словах.

Если же объекту [соответствует основание, имеющее] один или два аспекта, [то оно] считается ложным основанием.

Теперь [Шантаракшита] дает определение вывода: «для себя», «для других» и т. д. Вывод [с точки зрения] разделения на [«вывод] для себя» и [«вывод] для других» [бывает] двух видов. При этом в «выводе для себя» основание обладает тремя характеристиками: связью его с субъектом вывода<sup>324</sup>; наличием в подобных [объектах]<sup>325</sup>; постоянным исключением из всех неподобных [объектов]<sup>326</sup>; его сущность следует усматривать [в том], что это – познавательный акт, [опирающийся на основание], исходящее из вышеизложенного определения. Сущность же «вывода для других» должно усматривать в том, что он есть словесное, [эксплицитное] выражение трех аспектов основания вывода.

<sup>321</sup> svārthānumāna.

<sup>322</sup> parārthānumāna.

<sup>323</sup> trirupata.

<sup>324</sup> pakṣadharmatva.

<sup>325</sup> sapakṣeṣattvaṃ.

<sup>326</sup> vipakṣātvyāvṛttiḥ.

А каково определение неправильного основания вывода, почему об этом не говорится? [Шантаракшита] говорит [об этом]: **один** и т. д. «Звук вечен из-за сотворенности, материальности и непознаваемости» – в этих трех силлогизмах у основания имеется только по одному наличествующему признаку соответственно: связь с субъектом заключения, присутствие в однородных объектах и постоянное отсутствие в неоднородных.

Например, по два аспекта [имеют основания в выводах]: «Звук не вечен из-за воспринимаемости зрением, воспринимаемости слухом и нематериальности», – поскольку здесь соответственно не устанавливаются или связь с субъектом заключения, или постоянное присутствие в однородных объектах, или отсутствие в неоднородных. Как сказано: «Звук вечен из-за сотворенности, материальности и непознаваемости. Из-за нематериальности, воспринимаемости слухом и воспринимаемости зрением [звук] не вечен»<sup>327</sup>.

## **[2. Концепция постоянного сопутствования Паттрасвамина]**

**1363. Нет же! Не бывает хорошего основания вывода при отсутствии [его] постоянного сопутствования [выводимому качеству]**<sup>328</sup>.

**[Если его] нет, тогда даже трехчастные<sup>329</sup> трехпризнаковые [основания вывода] слабы.**

[Шантаракшита] критикует концепцию Паттрасвамина. Тот ведь говорит: «Основание вывода [является] подходящим только при постоянном его сопутствовании выводимому качеству, но во все не при наличии у него трех аспектов». К тому же, если нет постоянного сопутствования, [как в выводе]: «Потому что он является ее сыном» и т. д., даже у трехчастного [то есть в «выводе для других»] возможен ошибочный средний термин.

<sup>327</sup> Примеры выводов взяты из сочинения Дигнаги ПСВ.

<sup>328</sup> *anyathānuparannatva* – букв., «несуществование другого»; правило означает, что качество, являющееся основанием вывода, встречается в опыте только вместе с выводимым качеством.

<sup>329</sup> В выражении *tryaṃśakasyā* («имеющие три взаимосвязанных части») имеются в виду «выводы для других», состоящие их трех «членов».

Поэтому трехаспектные термины слабы, неподходящи – так [говорил Паттрасвамин]. **Постоянное сопутствование** [означает], что [среднему термину] нельзя обойтись без выводимого качества, то есть именно выводимое качество [является] естественным атрибутом<sup>330</sup> основания – таков смысл.

**1364. Именно постоянное сопутствование выводимому избирается в качестве [признака] основания вывода.**

**Этот объект имеет один признак, а не [три] или четыре.**

[В этой карике] Паттрасвамин подробно обосновывает именно постоянное сопутствование как единственный признак основания с точки зрения согласованного присутствия<sup>331</sup> и согласованного отсутствия<sup>332</sup>. У которого есть один признак – постоянное сопутствование – тот однопризнаковый. Именно он принимается как основание вывода мирянами и исследователями-[монахами], но не другой. [Можно спросить и так]: «Если присутствие в субъекте вывода и другие из трех условий не отбрасываются, допустимо ли тогда [называть] основание вывода четырехпризнаковым?» – Нет, [называть основание] четырехпризнаковым недопустимо, так как при таком допущении правильно было бы [считать какие-то основания] однопризнаковыми, [какие-то] двухпризнаковыми, а [какие-то] трехпризнаковыми. [Имеющий] один признак – постоянное сопутствование – называется однопризнаковым; средний термин двухпризнаковый, если вместе с постоянным сопутствованием в нем признаются доказанность однородности<sup>333</sup> или отбрасывание разнородности<sup>334</sup>; [если вместе с постоянным сопутствованием у среднего термина наличествуют] существование однородного<sup>335</sup> и отрицание того, что противоположно выводимому качеству<sup>336</sup>, то он получается трехпризнаковым. Но, руководствуясь правилом трехаспектности, начинающегося с [формулировки требования] связи с субъектом вывода, следует признавать [правильным] трехаспектное основание вывода. Основание вывода обретают при правильном его знании.

<sup>330</sup> sattvaṃ.

<sup>331</sup> anvaya.

<sup>332</sup> vyatireka.

<sup>333</sup> sañātīyasiddhatāṃ = sapakṣesattvaṃ.

<sup>334</sup> vijātīyavyāvṛtti = vipakṣātvyāvṛttim.

<sup>335</sup> sañātīyavṛttiḥ = sapakṣesattvaṃ.

<sup>336</sup> sādhyavipakṣātvyāvṛttiḥ = vipakṣātvyāvṛttiḥ.

**1365. Как в мире тот, у кого три сына, считается имеющим одного –**

**Если хорошим сыном является только один, так и здесь следует рассматривать [основание вывода].**

Или далее, обосновывая название «однопризнаковым» тем, что признак постоянного сопутствования является главным, а не тем, что те неглавные [три признака буддистов тоже наличествуют], а также [имея ввиду то,] что [название] не может даваться по иному критерию, [Паттрасвамин] говорит: **Как** и т. д.

**1366. В трехаспектных никоим образом нет неразрывной связи<sup>337</sup>.**

**Она наблюдается именно в основаниях, имеющих один аспект – постоянное сопутствование.**

А вот если правильность трехаспектного основания рассмотреть с точки зрения обязательной связи. [Паттрасвамин] говорит: **нет** и т. д. Именно те, у которых есть один признак, [а именно: постоянное сопутствование], именно они и называются основаниями; итак, однопризнаковые основания суть такие, единственным признаком которых является постоянное сопутствование.

**1367. Именно тот, у которого [есть] постоянное сопутствование, [обладает] качеством «быть основанием».**

**Будут или не будут [приведены] два примера, [не важно], ибо не они являются причиной [вывода]<sup>338</sup>.**

**1368. Там, где [есть] постоянное сопутствование, к чему там три [аспекта]?**

**Там, где нет постоянного сопутствования, к чему там три [аспекта]?**

Словами **постоянное сопутствование** и т. д. [Шантаракшита] объясняет смысл вышесказанного. **Два примера** – это обладающие качествами однородности и разнородности. **Не являются причиной** [сказано в том смысле], что не [примеры] являются причиной познания выводимого качества. Слова: **там, где [есть] постоянное сопутствование** начинают [первую половину карики, в начало второй] следует ставить слова: **там, где нет постоянного сопутствования.**

<sup>337</sup> avinābhāvasambandha.

<sup>338</sup> Причиной вывода, по учению индийских логиков, является неразрывная связь, устанавливаемая с помощью основания вывода.



### [3. Аргументы Паттрасвамина]

[а) Силлогизм с трехаспектным основанием  
и силлогизм с одноаспектным основанием]

1369. «Он [еще не родившийся ребенок будет] смуглый, потому что он является сыном [той женщины], другие [уже родившиеся дети которой] смуглые» – [В этом силлогизме] трехпризнаковый средний термин не ведет к определенному [заключению].

Демонстрируя в трехаспектном основании отсутствие обязательной связи [Паттрасвамин] говорит силлогизм: **Он... смуглый** и т. д.

1370. [В следующем силлогизме] **однопризнаковый средний термин лишен двух примеров:**

**«В силу воспринимаемости каким-либо образом «бытие» и «небытие» имеют [относительно] реальную природу».**

[Словами]: [В... силлогизме] **однопризнаковый** и т. д. [Шантаракшита излагает позицию джайнов], объяснявших действенность именно однопризнакового основания вывода с помощью многообразия подтверждающих примеров. **«Бытие» и «небытие» имеют относительно реальную природу**, так как воспринимаются каким-либо образом. Здесь [вне класса носителя выводимого качества] нет примеров однородных и разнородных; поскольку в качестве субъекта заключения могут использоваться множество предметов, имеющих природу либо бытия, либо небытия, и по причине отсутствия иного, отличающегося от них, [то] в качестве [примеров] используются либо языковые выражения, либо реальные предметы. Это основание именно однопризнаковое, и в нем нет противоречия между постоянным сосуществованием и [первым из трех правил буддистов] – правилом связи основания с субъектом вывода. [Слова]: **каким-либо образом** относятся к познанию [бытия и небытия]. Со словами **реальную** природу следует связывать [слово] **относительно**. Поэтому смысл [всего выражения] следует понимать так: в силу воспринимаемости каким-либо образом [бытие и небытие имеют относительно] реальную природу.

**(б) Доказательство действенности двухаспектного основания. Силлогизмы, в которых отсутствует пример по сходству]**

**1371. «Нечто, имеющее знак зайца, не есть не луна, поскольку [знак зайца] указывает на признак лунности».**

**[В этом силлогизме] основание дупризнаковое. А вот называется другое двухпризнаковое основание.**

Теперь приводится пример другого, двухпризнакового основания. Тезис [приводимого примера] может быть сформулирован так: неверно, что не-луна обладает знаком зайца, или: луна обладает знаком зайца; основание [может быть выражено так]: по причине общеизвестного традиционного именованья луной, или **поскольку [знак зайца] указывает на признак лунности**. Примерами по несходству являются ком земли и т. п.

**1372. «Это мое ощущение произведено летящим насекомым», – в этом удостоверяются, когда возникает [ощущение],  
Полученное через контакт [органов чувств] с летящим насекомым.**

А это приводится другой дупризнаковый средний термин: «Это мое ощущение произведено летящим насекомым, поскольку это ощущение получено через контакт [органов чувств] с летящим насекомым». Слова: **летящим насекомым** тождественны выражению «**полученное через контакт... с летящим насекомым**», а **возникает** – выражению **когда возникает**, – таков смысл. Намерение выразить связь должно быть усмотрено здесь [не в словах «Это мое ощущение произведено летящим насекомым», а] в другом языковом выражении, [поскольку] здесь [в сложном слове типа bahuvrīhi] нет долгого «а»<sup>339</sup>.

<sup>339</sup> Камалашила разъясняет роль похожих выражений в силлогизме Шантаракшиты из 1372, определяемую грамматическим согласованием. «Это мое ощущение» (vedanā) является меньшим термином. На санскрите «ощущение» – слово женского рода. А «контакт (saṁsparśa) органов чувств с летящим насекомым» является средним термином; на санскрите «контакт» – слово мужского рода. Именно в среднем термине содержится неразрывная связь основания и выводимого. Выражение «в этом удостоверяются, когда возникает [ощущение], полученное через контакт [органов чувств] с летящим насекомым», содержащее средний термин, Камалашила толкует как сложное слово типа bahuvrīhi и объясняет, почему в нем нет окончания женского рода: ṭābna bhavati. Ṭābna разбивается на ṭār + na; у Панини (Пан IV. 1. 4) ṭār означает окончание ā женского рода.

1373. При восприятии цвета<sup>340</sup> глаз всегда является главной причиной,

Так как он приводит в действие решающую потенцию<sup>341</sup>, [другими словами], его [т. е. цвет] видит.

(в) Силлогизмы, в которых отсутствует пример по несходству]

1374. Или же «Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д.,

Из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла».

1375. И «Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца,

По причине относительной восприимчивости, так же, как Я, горшок и прочие».

1376. И [в силлогизме] «Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается

На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца».

1377. Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п.,

Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию.

(г) Завершение аргументации Паттрасвамина]

1378. Поэтому пусть однопризнаковое основание вывода будет для нас доказывающим из-за главенства [этого одного признака].

Ну к чему эта связь с субъектом заключения и другие признаки, напрасно вымышленные?

При восприятии цвета глаз... является главной причиной, если он не поврежден, [а также если есть] желание воспринять зрительный образ, [и глаз] задействован в качестве инструмента [человеком], поступающим осознанно, или вследствие способности [глаза] усматривать различия образов. [Пример] по несходству:

<sup>340</sup> В тексте использован термин *gīra*, имеющий несколько значений (образ, форма, цвет, телесное), которые здесь «работают», создавая несколько семантических «слоев» контекста употребления термина.

<sup>341</sup> Имеется в виду зрительное сознание.

«ухо» и др. **Его видит** (1373) – это значит «видит зрительный образ». Здесь хотя и три основания [1 – «указание на признак лунности» (1371), 2 – «так как приводит в действие решающую потенцию» (1373), 3 – «так как его видит» (1373)], от отсутствия примера по сходству получается двухаспектность.

[Рассмотрим силлогизм] **«Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д., / Из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла»** (1374). Здесь нет примера по несходству.

Вся совокупность [таких объектов, как горшок и др.], имеющих реальную природу, признается как некоторым образом нереальная, а в качестве примера по сходству имеется в виду несуществование. И нет третьего вне положенного существования и несуществования [которое было бы примером по несходству], где можно было бы показать исключение основания, определяемое исключением выводимого качества. Или [возьмем силлогизм]: **«Рога осла и т. п. некоторым образом имеют реальную природу, из-за восприимчивости некоторым образом, подобно Я, горшку и т. д.»**. Здесь также именно с первым аргументом (в 1374) следует связать отсутствие примера по несходству.

[В силлогизме] **«Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается / На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца»** (1376) нет примера по несходству, поэтому [получается] двухаспектность.

[Смысл сказанного Патрасвамином в 1377 таков]: хотя нет связи с субъектом заключения, – ибо неверно, что звук, свет и др. суть качества, входящие в такие объекты, как кувшин и т. д., – но наблюдается информативность звука, светильника и т. п., подобная [той, которая есть у] дыма и других логических оснований. И тогда [в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п.] вследствие присутствия звука и других в подобных предметах, так как основания нет в примерах по разнородности и из-за наличия постоянного сосуществования, оно получается двухаспектным.

**[4. Опровержение аргументации Паттрасвамина:  
три возможные интерпретации постоянного сопутствования]**

1379. Поэтому верно ли это определение основания, [можно выяснить, рассмотрев его] либо как обусловленное [соотнесенностью основания и выводимого] с общей универсалией<sup>342</sup>. Либо как обусловленное [характером того] специфического качества<sup>343</sup>, которое желают познать, или носителем качества, выдвинутым как пример.

1380. Если оно признано как обусловленное [соотнесенностью основания и выводимого] с общей универсалией, его [– постоянного сопутствования – может] не быть в носителе выводимого качества;

**И тогда основание вывода оказывается не связанным с доказываемыми фактами.**

Словами Поэтому и т. д. [Шантаракшита] возражает. Возможны такие точки зрения: [1] здесь может быть либо неразрывная связь основания с выводимым [вследствие их соотнесенности с одной] общей универсалией, [2] либо как обусловленная спецификацией [трех классов объектов: а)] класса объектов-носителей выводимого качества, [б)] либо класса объектов, не включающего класс объектов-носителей выводимого качества, [в)] либо класса объектов, включающего класс объектов-носителей качества, выдвинутых как иллюстрирующий пример.

**[а) Первая возможность: постоянное сопутствование понимается как основанное на соотнесенности основания и выводимого с общей универсалией]**

[Шантаракшита] называет ошибки первой точки зрения: понимания неразрывной связи как основанной на [соотнесенности основания и выводимого] с общей универсалией и т. д. Первая точка зрения неправильна, ибо неверно, что [неразрывная связь обеспечивается] только через обязательное сопутствование, без [фиксации] наличия качества, выступающего [основанием], у сущ-

<sup>342</sup> В тексте *sāmānyenagamyate* – «можно понимать с точки зрения принадлежности общей универсалии».

<sup>343</sup> В тексте *jijñāsitaviśeṣe*. Здесь Шантаракшита и Камалашила явно обыгрывают отношение между универсалиями общего и особенного.

екта заключения. [Если мы возьмем для примера такой] носитель качества, как звук, то через воспринимаемость его зрением можно ли судить о его не вечности? Учитель говорит: **не связанным с доказываемыми фактами**. [То есть, неразрывная связь среднего и большего терминов] могла бы не иметь места в носителе качества в доказываемых случаях – таков смысл.

**1381. Так например, нерасхождение зримости и не вечности, понятое с точки зрения [их соотношенности] с общей универсалией,**

**В случае со звуком не является основанием для вывода о его [не вечности].**

**1382. Если в носителе качества признается наличие её [т. е. зримости],**

**То именно трехаспектность присутствует и в вашей теории.**

**1383. Ибо согласованное присутствие и согласованное отсутствие объясняются с точки зрения постоянного сосуществования.**

**От присутствия зримости [как основания] в носителе качества проистекает соответствие [буддистскому требованию] принадлежности субъекту заключения.**

Почему? Он говорит: **Так, например** и т. д. **А она** – это «зримость». **Его** значит «его не вечности». **Основание вывода** = «дающее знание». И вот если бы не было вышеуказанной ошибки, привязывалось бы тогда наличие такого основания к носителю выводимого качества? В таком случае та самая наша трехаспектность основания проникала бы также и в вашу теорию.

Почему? Он доказывает это словами: **постоянного** и т. д. **Согласованное присутствие** есть наличие во всех подобных случаях, **согласованное отсутствие** есть отсутствие во всех неподобных случаях; **связь** есть объединение, **принятие** и т. д.

**1384. «Есть воспринимаемое качество, оно частично про ницаемо основанием вывода»<sup>344</sup>.**

<sup>344</sup> Источник этой цитаты не установлен. Она приводится Уддйотакарой в НВ (131. 17) и приписывается Дигнаге. Цитата встречается также в НВТТ (199) и в «Таттва-артха-шлоке» (204). Э.Фрауваальнер в статье «О фрагментах из буддийских логиков в Ньяяварттике» (Фрауваальнер, 1933) указывал, что она содержится также в НМ и ПС с некоторыми вариациями, на которые опирался Камалашила в своем толковании этого отрывка.

Даже учителя наставляют, что таково краткое определение [вывода].

[Шантаракшита] говорит: **воспринимаемое качество**. Качественным воспринимаемого носителя качества [является] связь с субъектом заключения и др. Словами: **Учителя** и т. д. он поясняет непротиворечие их мнению.

**[б) Вторая возможность – постоянное сопутствование понимается как обусловленное спецификацией класса объектов, включающего класс объектов-носителей выводимого качества]**

1385. [Оппонент может утверждать, что в процессе вывода] именно в носителе качества<sup>345</sup> постигается этот признак основания [существования с выводимым], [Если] из некоторого источника знания не познается [основание], то и выводимое также не доказывается.

1386. Но пока не указано выводимое качество, основание также не указывается. [Поэтому основание бессмысленно].

Если же выводимое качество познано из другого [источника], то основание опять бессмысленно, [так как выводимое уже известно].

1387. При установлении выводимого качества через основание возникает логическая ошибка «места друг друга»<sup>346</sup>.

Если одно из двух не указано, то невозможно определить и другое.

[Начиная 1385, Шантаракшита] говорит о второй возможности: должна быть неразрывная связь выводимого качества с основанием вывода именно в носителе выводимого качества – так [можно интерпретировать ваше джайнское] определение среднего термина. [В соответствии с этим одним джайном было] сказано: «Другими [то есть буддистами] выдвигается правило для основания: основание не воспринимается в примере без выводимого качества. Я же [считаю], что оно [– т. е. основание] не встречается

<sup>345</sup> Переводится в соответствии с исправлением текста, предложенным А.Кунстом: вместо *pramāṇam nāsiddhiḥ* – *pramāṇāt tat siddhiḥ*, ибо первоначальный вариант не имеет смысла.

<sup>346</sup> *anuyonyāśrayadoṣaḥ* – иногда эту ошибку отождествляют с ошибкой круга в доказательстве.

без [выводимого качества] в носителе качества. Наш вывод отличается от необходимого допущения<sup>347</sup> Шабары и вывода буддистов. Это вывод, подобный [силлогизму] «Человек-лев»<sup>348</sup>.

В выражении **в носителе качества** (1385) подразумевается носитель выводимого качества. Слова **этот** [«признак основания» из анонимной цитаты связываются со словами] **в носителе качества** [в том же стихе]. Это значит, что сущностью [основания является его несуществование] в носителе выводимого качества без выводимого качества. В таком случае [мы возражаем]: из того же источника познания, из которого получается знание об основании вывода как не существующем без выводимого качества и демонстрируемом в носителе выводимого качества, из того же источника узнается и выводимое качество, и тогда основание вывода бессмысленно.

А вот если выводимое качество не известно, тогда основание также не известно, поскольку признаком основания служит наличие неразрывной связи с выводимым качеством в носителе качества; и при не известных неразрывной связи и выводимом качестве получается также не известное основание; постоянное сопутствование же не отличается от познания обоих. А что, если основание и выводимое качество познаются из разных источников познания? К чему тогда основание, если выводимое качество доказано? Если определение выводимого должно быть сделано на основании среднего термина, может появиться ошибка круга в доказательстве. Почему? Он говорит: **одно из двух**... (1387).

Познание основания предшествует познанию выводимого; это [так], поскольку оно [то есть выводимое] является целью основания. Если есть познание основания, которому предшествует познание выводимого, и основание характеризуется неразрывной связью с выводимым качеством, то совершенно очевидна логическая ошибка круга в доказательстве.

---

<sup>347</sup> arthāpatti – в пурва-мимансе рассматривается как самостоятельный источник знания. Подробно описывается Шабарасвамином в МСБ.

<sup>348</sup> parasim̐ha. Информация о том, что представляет собой названный силлогизм, отсутствует. Источник цитаты, в которой приводится данный силлогизм, также не установлен.



[в) Третья возможность – постоянное сопутствование понимается как обусловленное спецификацией класса объектов, включающего класс объектов-носителей качества иллюстрирующего примера]

**1388.** Даже если оно [существование] демонстрируемо в иллюстрирующем примере, может не быть знания искомого в носителе качества.

Ведь его проникновение не определяется включением всего [универсума].

Разбирать третий случай начинают словами: **Даже если <...> в иллюстрирующем примере** и т. д. Под иллюстрирующим примером понимается только один его вид – [где носитель качества] отличен от носителя выводимого качества. **Демонстрируется** значит «демонстрируется сосуществование основания». Рассуждают так: «Если неразрывная связь основания полагается в носителе качества иллюстрирующего примера при отсутствии в другом случае, – а именно в носителе выводимого качества, [если так полагается], а не исходя из полного охвата всего, включая носитель выводимого качества, тогда как может быть с помощью среднего термина в носителе выводимого качества определено выводимое качество! Или не может быть определено?» Он говорит: **Ведь... не** и т. д.

#### [5. Критика примеров Паттрасвамина]

[а) Опровержение правильности силлогизма с однопризнаковым основанием]

**1389.** А вот основание, звучащее так: «**В силу относительной воспринимаемости**»,

**Для которого нет сомнительного объекта, бесплодно.**

Словами **а вот** и т. д. теперь говорится об ошибочности примеров. Основание, выраженное словами **В силу воспринимаемости каким-либо образом** (1370), бесплодно из-за отсутствия объекта, подвергаемого сомнению. [За этими словами] следом будут слова: **для которого нет сомнительного объекта.** Ибо если полагается, что объект вывода не воспринимается, он и называется сомнительным. Ведь [сказано]: «И при высказывании сомнительного основа-

ния, и при отдельно демонстрируемом [то есть демонстрируемом только в иллюстрирующем примере] основании, – “безместность” основания<sup>349</sup>, в силу демонстрируемости выводимого”.

**1390. Ведь таковая [реальная] природа бытия всеми [даршанами] установлена,**

**Почему же тогда говорится о желательности доказать этот [тезис]?**

А что если будет сомнительная объектная сфера для такого основания? На это [Шантаракшита] отвечает: **бытия** и т. д. Если всеми каким-либо образом признается реальная природа бытия, тогда почему же следует говорить о бытии: «относительно реальное»? **Таковая...природа** значит «реальная природа». «Бытие» имеет вторичным признаком «небытие». **Каким-либо образом** означает, [что речь идет о] выведении реальной природы на основании чувственно воспринимаемых качеств, таких как познаваемость<sup>350</sup> и т. д. Это основание бессмысленно<sup>351</sup> [слишком широко].

**1391. Даже в системе, [постулирующей] единство всего сущего, различающей первоначальные и измененные субстанции, Чистая реальность объясняется через некую субстанцию.**

**1392. Даже те, кто привержены доктрине нереальности всего существующего,**

**Даже те придерживаются таких различений, как «С точки зрения фактов...»**

А вот если для некоторых, начиная с санкхьяиков и прочих, [субстанциальная реальность бытия] непосредственно не постигается, тогда она [ими] доказывается? Говорит: **Всего сущего <...> Те, кто привержены доктрине единства всего сущего – санкхьяики; эти самые санкхьяики объясняют реальную природу через некую сущность, субстанцию. Каким образом? [Карика] отвечает: Различающей первоначальные и измененные субстанций. Из-**

<sup>349</sup> anāśraya.

<sup>350</sup> Имеются в виду качества, которые могут быть использованы в силлогизмах как средние термины и часто используются в школьных силлогизмах: познаваемость (grameya), произведенность усилием (kṛta), вечность (nitya), невечность (anitya), слышимость (śrāvaṇa), нематериальность (amūrta) (их использовал, в частности, Дигнага в сочинении ХЧ). Вачаспати Мишра в НВТТ (I.1.35) добавляет к ним произведение усилий (kṛtaka), порожденность страданием (yatnajāḥ), осязаемость (sparśa).

<sup>351</sup> vyartha.

мененная сущность – измененная субстанция<sup>352</sup>. Начиная со слова «первоначальные», речь идет о материи – несмешанной, имеющей природу блага и зла и т. д., а духовные сущности (пуруши) признаются отличными от материи и друг от друга. **Даже те** – мадхьямики. **Те** <...> **с точки зрения фактов** утверждают нереальность всего существующего [с ограничением], но не абсолютно, поскольку они допускают возникновение и т. д. в соответствии с философскими концепциями. Слова: **с точки зрения фактов** означают «с точки зрения логики». За словами **и т. д.** [скрывается] абсолютная реальность. Следует обязательно признать, что относительная реальность сущего постулируется всеми.

**1393. Ведь относительная воспринимаемость в ином случае не устанавливается.**

**Если выводимое качество берется из [повседневной] практики, пусть будет и пример общеизвестным.**

Если не предполагается другого случая [т. е. если в этом доказательстве не постулируется, что относительная реальность является общепризнанным предикатом бытия], то основание «относительная воспринимаемость» так же не устанавливается. Выше говорилось об ошибочном основании, заключающемся в демонстрируемости выводимого качества. Теперь же говорится о недемонстрируемости основания. А вот если устанавливается конвенциональное словоупотребление [связанное с практикой]? Там, где принято конвенциональное словоупотребление, может быть приведен общепризнанный пример, и таким образом получается трехаспектное основание. В противном случае, если конвенциональное словоупотребление не устанавливается, то нет и общепризнанного примера.

#### **[б) Критический разбор силлогизмов с отсутствующим примером по сходству]**

**1394. Следует также указать примеры по сходству, в которых используется качество лунности, –**

**Такие, как некоторые высказывания о юном [человеке], или камфоре, или серебре и т. д.**<sup>353</sup>

<sup>352</sup> vikārātmā = vikārasvabhāvaḥ.

<sup>353</sup> Слово sandra – луна, месяц, по конвенции в некоторых текстах обозначает человека (главным образом, оно входит в состав имен собственных или добавляется к ним для придания значения «выдающийся человек»), а также камфору

Формулируя вторую ошибку, [Шантаракшита] говорит: **лунности** и т. д. Под словом «юный» имеется в виду человек.

**1395. И в доказательстве [присущности] качества лунности [предмету со знаком зайца из 1371] основание следует [понимать] не в обычном смысле,**

**А в конвенциональном, и не следует опираться только на форму объекта.**

Если [Шантаракшитой в 1394] определено [утверждается], что в доказательстве, [использующем качество лунности], основание трехаспектно, почему тогда Учитель [Дигнага] в своем сочинении сказал о том, что вывод отсутствует в случае признания качества нелунности в зайцевом и использовании слова «луна» в общепризнанном смысле: «Мы не считаем, что можно использовать в выводе бездоказательные<sup>354</sup> термины, смысл которых [находится] вне конвенционального словоупотребления и придается посредством операции апоха<sup>355</sup>, как, например, [в силлогизме]: «Это не-луна, в силу наличия качества зайцевости»<sup>356</sup>? Опасаясь [недопонимания, Шантаракшита] говорит: **В доказательстве <...> лунности <...> не <...> опираться <...> на форму объекта.** В доказательстве, касающемся существования и несуществования вещей, [обозначаемых по конвенции, опять можно констатировать] ошибку бездоказательности [основания], но не в отношении основания, смысл которого общепризнан. Если принимать его [т. е. определенное словоупотребление] во внимание, то будет пример по сход-

---

(например, в «Найшадхачарите», I. 51 и «Агнипуране», XXXV. 15), серебро и золото (в «Ригведе», II. 2. 4 и «Атхарваведе», XII. 2, 53 и др. текстах), прочие драгоценности, различные растения. При конвенциональном употреблении в слове «чандра» качество лунности связывается с обозначаемыми объектами в переносном смысле. Оно изолировано от их предметного значения, поэтому в силлогизмах с терминами, выбранными по конвенции, нельзя подобрать примеры по сходству или по несходству из повседневной практики.

<sup>354</sup> asādhāraṇatva. Эта ошибка заключается в том, что для основания невозможно подобрать ни пример по сходству, ни пример по несходству. Как сообщает А.Кунст (Кунст, 1939: 34), в классификации ошибок Дигнаги, приводимой в его трактате «Ньяямукха», эта ошибка названа второй в классе ошибок многозначности – anaikāntika. Например, если основание не доказывает вечности звука, из него не обязательно будет следовать вечность звука.

<sup>355</sup> То есть установления значения.

<sup>356</sup> Источник цитаты не установлен.

ству<sup>357</sup>; почему этот оппонент, отвергающий все общепризнанные словоупотребления, не смог вывести лунность, используя общепризнано [связанное с ней] качество? Ведь нет другого основания, функционирующего с точки зрения природы вещей, с помощью которого можно было бы получить лунность в зайцевом. Вывод [оппонента] назван лишенным примеров потому, что знаковость [придается] луне и другим только по желанию, она относительна, а не [обусловлена] качествами вещей. Как сказано:

«Не желающий принять лунность зайцевого, какое значение приписывает [этому термину]?

В случае [непринятия конвенционального значения] его основание будет считаться беспримерным и изолированным»<sup>358</sup>.

Кое-где принято трактовать 1371 так: [«Нечто, имеющее знак зайца», «есть не-луна». [Эти варианты] нужно связывать таким образом. Силлогизм первого оппонента, звучащий так: «Не-луна, из-за указания на признак лунности», является основанием [для другого силлогизма]. В нем высказанное первым оппонентом качество не-лунности [посредством операции апоха] превращается вторым оппонентом в противоположное ему качество лунности, [наличие которого] доказывается [у некоего предмета, обладающего качеством зайцевости]: «Это луна, так как обладает признаком зайца». О причине отсутствия вывода и изолированности основания [в случае выхода за рамки конвенционального словоупотребления] Учитель высказался таким образом: «...в выводе бездоказательные термины»<sup>359</sup>... Так говорится об изолированных основаниях, противоречащих общепризнанному словоупотреблению и используемых с точки зрения природы вещей.

**1396. Не наблюдается отличия [между выводимыми качествами] «произведенность летящим насекомым»**

**И «возникновение ощущения, полученного через контакт с летящим насекомым».**

О третьем основании он говорит: **летящим** и т. д. **Не наблюдается отличия** – [имеется в виду] между основанием и [доказываемым] тезисом, поскольку основание [по смыслу]

<sup>357</sup> anvaya.

<sup>358</sup> asādharaṇaṃ-āśrita. Для этого неправильного основания нельзя привести примеры по сходству и по несходству (ПВ IV. 120).

<sup>359</sup> Источник цитаты не установлен.

совпадает с выводимым. К тому же здесь, [в силлогизме оппонента], в качестве предиката этому насекомому приписывается определенное ощущение<sup>360</sup>, которое получено **через контакт** с определенным насекомым. Именно это сказано другими словами и известно как основание, [поэтому] нет различия между основанием и выводимым.

**1397. Ведь следует постоянно добавлять спецификацию «с летящим насекомым» к основанию,**

**Иначе следует трудно устранимая ошибка двусмысленности<sup>361</sup> среднего термина.**

Если считать, что спецификацию «с летящим насекомым» добавлять к основанию «получено через контакт» не нужно, тогда нет совпадения с выводимым? На это он говорит: **с летящим** и т. д. Чтобы не было двусмысленности относительно ощущения, произведенного чем-то отличным от насекомого, пусть будет проведена спецификация.

**1398. Но [существует] установленная причинная зависимость, и [даже] если о ней забудут, то будет трехаспектность основания вывода,**

**Поскольку в иллюстрирующем примере имеет место демонстрация [причинной зависимости].**

Даже когда в доказательстве забыта установленная причинно-следственная зависимость, то и тогда используемое основание обязательно соответствует [правилу] трехаспектности, так как в качестве примера, берутся огонь, дым и т. п., связанные причинно-следственными отношениями.

**1399. Прежде всего, не установлено, что глаз существует в качестве носителя цвета.**

**И с доказательством [этого положения] связаны недемонстрируемость и т. п. [ошибки]<sup>362</sup>.**

Относительно стиха, начинающегося со слов: **При восприятии цвета** [1393], далее [Шантаракшита] говорит: **глаз** и т. д. [Предложение] разбивается так: **с доказательством [этого положения] связаны**. Под словами **и т. п.** в выражении **недемон-**

<sup>360</sup> vedanā.

<sup>361</sup> vyabhiḥcāritvaṃ, anaikāntikatvaṃ.

<sup>362</sup> «Существование» и «несуществование», по мнению буддистов, принципиально не могут быть использованы в силлогизме как выводимое качество.

**стрируемость**<sup>363</sup> и т. п. понимаются двусмысленность и противоречие<sup>364</sup>. Если существование глаза принимается за выводимое качество, то всякое основание не избежит трех классов ошибок. А именно: [1] недемонстрируемости<sup>365</sup> – если в качестве основания вывода берется качество существования, [2] двусмысленности<sup>366</sup> – если взяты оба качества: существование и несуществование, [3] противоречивости – если взято качество несуществования. Как сказано: «Основание вывода не демонстрируется, если оно доказывает качество существования; если как основания берутся оба качества – основание двусмысленно. Противоречивый<sup>367</sup> [средний термин] получается в том случае, когда в его роли выступает качество несуществования. Как доказывается существование?»<sup>368</sup>.

**[в) Другая возможность конструирования  
правильных силлогизмов]**

А вот когда доказывается потенция порождения зрительного сознания, если в качестве носителя качества выдвигается глаз, тогда в силу синонимичности ряда [потенция, экзистенция и т. п.] все доказательства также абсурдны<sup>369</sup>. В противном случае, [если потенция и экзистенция не являются синонимами], основание будет не демонстрируемым в отношении места<sup>370</sup> – по причине недемонстрируемости [потенции] из-за ее сверхчувственности. Таким образом, и в силлогизме «**При восприятии цвета...**» основание должно рассматриваться как не демонстрируемое из-за отсутствия связи с субъектом умозаключения.

**1400. Но иногда не возникает зрительного сознания даже при наличии цвета и прочего.**

<sup>363</sup> asiddhyādi.

<sup>364</sup> vyabhicāravirodhayor.

<sup>365</sup> asiddhatā.

<sup>366</sup> anaikāntikatā – суть этой ошибки в том, что средний термин доказывает как выводимое, так и его отрицание.

<sup>367</sup> viruddhatā.

<sup>368</sup> Цитата из ПВ 1.192–193.

<sup>369</sup> Носителем зрительного сознания является сознание вообще, поскольку зрительное сознание в буддийской доктрине трактуется как одна из разновидностей сознания.

<sup>370</sup> То есть будет не связанным с реальным субъектом – āśrayāsiddha.

**Поэтому незначительные причины<sup>371</sup> не могут быть основанием вывода – так следует понимать.**

Почему же для вас доказывается силлогизм о глазе и других органах? [На это Шантаракшита] отвечает: **Но иногда... Поэтому...** – [например], если глаз закрыт. Ведь мы не доказываем [силлогизм] о глазе и других [органах] прямо с точки зрения их собственного существования; но при наличии некоторых форм и т. п. наблюдается [зрительное] сознание – либо возникающее, либо не возникающее одновременно [с ними] – и доказывается его связанность с другой причиной, а не только с ними. Это сознание и есть носитель [выводимого] качества, и поэтому нет ошибки не демонстрируемости и прочих. Та, другая причина [восприятия цвета] условно называется глазом. Различное словоупотребление связано с доктринами [оппонентов].

**1401. «Существуют росток и т. п., возникновение которых обуславливается их собственными причинами».**

**Именно в этом примере исключительно ясно обнаруживается трехаспектность [основания]<sup>372</sup>.**

Допустим, что так. Пусть сознание будет носителем качества, в соответствии с названным [правилом трехаспектности]. Разве тогда основание двухаспектно? На это [Шантаракшита] отвечает: **собственными причинами** и т. д. **«Обуславливается их собственными причинами»** означает, что [их возникновение] связано с их собственными причинами. Это сложное слово, которое определяет слово «возникновение»<sup>373</sup>. Таким образом, подобные ростки и т. п., чье порождение определяется специфическими причинами, могут выступать в качестве случайных примеров. И формулировать следует так: те, которые существуют случайно, исчезают при таком рассмотрении и соотносятся с другими причинами, как в силлогизмах: «Даже если есть земля и прочие [причины], при наличии семени или его отсутствии ростки и прочие либо появляются, либо исключаются»; «Даже если есть цвет и т. д., зрительное сознание спорадично, в зависимости от того, закрыты глаза или открыты». Формулируя отрицательный сил-

<sup>371</sup> tanmātram.

<sup>372</sup> При переводе было принято исправление текста, предложенное А.Кунстом – trailakṣaṇyaṃ [Кунст 1939].

<sup>373</sup> udbhūtir.



логизм, мы получаем противоречивое основание<sup>374</sup>. Формулируя утвердительный силлогизм, мы имеем средний термин, основанный на тождестве<sup>375</sup>.

**[г) Критический разбор силлогизмов с отсутствующим примером по несходству]**

**1402. И в силлогизме «Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д.»,**

**Который был приведен ранее<sup>376</sup>, в основании следует видеть бесплодность и бездоказательность.**

[На 1370, начинающуюся словами]: **В силу воспринимаемости** и т. д., [Шантаракшита отвечает своей 1374]: **Некоторым образом и т. д.** В нем так же – ошибка, [либо] демонстрируемости выводимого по причине демонстрируемости отсутствия горшка и др., [либо не демонстрируемости основания]. Если здесь нет демонстрируемости [основания], тогда основание «невоспринимаемость» не устанавливается, то есть, другими словами, основание входит в класс не демонстрируемых оснований, и критика [силлогизма] должна быть изложена таким же образом, как и критика вышеупомянутого силлогизма о существовании.

**[2. Силлогизмы, в которых якобы отсутствует пример по несходству]**

**1403. Но ведь здесь есть очевидный демонстрирующий пример по несходству –**

**Это их собственная сущность; она и становится разнородным примером.**

**1404. Даже в таком доказательстве: «Иногда каким-либо образом имеют реальную природу...» – по отношению к нереальному**

**Есть искомые демонстрируемость и не демонстрируемость [выводимого] и наличие примера по несходству.**

[Тем], которые говорят: «Нет примера по несходству из-за отсутствия разнородного», [Шантаракшита] возражает: **Есть** и т. д. Когда, благодаря сущности, воспринимаются горшок и другие, с помощью

<sup>374</sup> vyāpakaviruddhopalabdhiḥ.

<sup>375</sup> svabhāva-hetuḥ.

<sup>376</sup> В 1374.

той же сущности постулируется их реальность, тогда та самая их сущность<sup>377</sup> пусть будет примером по несходству. При исключении такой сущности [получится] основание «невосприимчивость». Таким образом, при формулировке, включающей слова «относительно», равным образом присутствуют демонстрируемость и прочие [качества основания]. «**К нереальному**» значит «к несуществующему». «**Наличие примера по несходству**» означает, что неразрывная связь<sup>378</sup> достигнута через превращение основания с целью трансформации выводимого качества в противоположное для [получения] примера по несходству. [Словами]: **даже в таком** [он указывает на то, что] сущность может быть примером по несходству.

**1405. «Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца». – Здесь явно трехпризнаковое основание.**

**1406. Ведь где-то [был] голос, раньше связанный с отцом. Если бы не было ранее переживаемого опыта, То была бы трудно устранимая ошибка недемонстрируемости основания.**

[На шлоку 1376, начинающуюся словами]: **Там в доме...** [Шантаракшита] отвечает: «**Ведь где-то был... Его**» – [так говорится] о принадлежащем отцу. Если бы отсутствовал прежний опыт в каком-то другом месте, то основание было бы недемонстрируемым.

**1407. Там, где есть предшествующее восприятие, и где восприятия нет, Совершенно ясно наблюдаются согласованное присутствие и согласованное отсутствие<sup>379</sup>.**

[д) Критический разбор силлогизмов со словом и лампой в качестве оснований вывода]

**1408. Слово дает знание, но ни коим образом не [знание] о предметах внешнего мира.**

**Из-за отсутствия однозначного соответствия [обозначаемому] оно передает только предполагаемое значение<sup>380</sup>.**

<sup>377</sup> svabhāva = rūpa = svarūpa.

<sup>378</sup> vyāpti.

<sup>379</sup> anvaya = sapakṣesattvam; vyatireka = vipakṣādvāvṛttih.

<sup>380</sup> vivakṣā.

1409. Если оно, [предполагаемое значение], содержится [в силлогизме,] тогда трехаспектность совершенно очевидна<sup>381</sup>.

При отсутствии же предполагаемого значения звук не применяется [в качестве основания].

1410. Лампа не сообщает знание, поскольку [в ней] отсутствует признак [познаваемого предмета] – синего цвета и т. п.

Ее называют «дающей знание» по причине возникновения [света], способствующего порождению знания.

1411. При [выборе] вида знака, дающего знание, особенно пристального внимания заслуживают связь

С субъектом заключения и другие [правила буддистов]. Почему их [соблюдение] ошибочно не требуется в случае с глазом и т. п.?

(е) Завершение опровержения концепции  
постоянного сопутствования]

1412. Даже при наличии постоянного сосуществования и отсутствии связи с субъектом заключения,

Зримость не является доказывающей – поэтому [основания] с одним признаком бессильны.

1413. Названные [Паттрасвамином] одноаспектными обнаруживают [еще] два аспекта,

И названные двухаспектными также трехаспектны – из-за связи с субъектом умозаключения.

1414. А что если признать правильным вывод, в котором основание обладает качеством постоянного сопутствования [выводимому]? – Это невозможно.

Если мы будем рассматривать с этой точки зрения силлогизм о звуке и прочих, то в [основании] «зримость» ее [т. е. этой связи] не будет.

Словами: Там и т. д. (1407) показывается та самая трехаспектность. Слово не есть основание [для вывода] по отношению к внешним предметам, так как оно не демонстрирует постоянного сосуществования [с выводимым качеством]; его [функционирование обусловлено] определенностью предполагаемого значения.

<sup>381</sup> Переводится в соответствии с исправлением, внесенным А.Кунстом: вместо trailakṣaṇyaṃ – vailakṣaṇyaṃ (Кунст, 1939).

А что в отношении значения представления, заключенного в сознании? В этом случае есть трехаспектность, как в [силлогизме] о дыме; потому что слово не произносится вне предполагаемого значения, [являющегося его] следствием, подобно тому, как сам дым указывает на предполагаемый огонь, но не его имя. Лампа же, подобно дыму, не признается знаком, сообщающим знание искомого. Почему? [Шантаракшита имеет в виду, что] «лампу условно называют “дающей знания”, в силу “возникновения” горшка и прочих, связанного с порождающим знание [светом], но не с точки зрения ее бытия знаком. Поскольку она не выступает в качестве знака, не следует даже рассуждать о связи [этого знака] с субъектом вывода и прочими – иначе нужно было бы критиковать связь с субъектом заключения зримости и др.<sup>382</sup>». **Это невозможно...** – [этими словами] резюмируется смысл сказанного выше. Поскольку зримость, хотя и связана неразрывно с невечностью, не доказывает той невечности в звуке, и поскольку обязательно везде должна иметь место связь с субъектом заключения, то в силу опоры на нее у названных [Паттрасвамином] одноаспектными неизбежно окажутся еще два аспекта, и у названных двухаспектными будут три аспекта. Поэтому именно исходя из [необходимости] связи с субъектом заключения однопризнаковые [основания могут быть] бессмысленными. И нельзя говорить так: «Связь с субъектом вывода и др. [буддистские требования] уже включены в постоянное сосуществование», и по этой причине считать ненужным делать специальное указание на эти признаки основания. Как сказал сам [Паттрасвамин в 1377]: **Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п., / Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию.** Есть постоянное сосуществование невечности и зримости, но нет связи с субъектом вывода, поэтому [получается] многозначный<sup>383</sup> средний термин.

<sup>382</sup> Это рассуждение связано с джайнской концепцией, согласно которой лампа является основанием вывода, связанным с восприятием скрытого и освещающим незнание (avidyā), скрывающее выводимое (см. Ньянправеша, 14). Джайны рассматривали сходным образом и функцию сознания в отношении обозначающего и обозначаемого.

<sup>383</sup> anekānta.

[ж) Критика силлогизма с якобы трехаспектным основанием о еще не родившемся ребенке]

**1415. У таких оснований, как «бытие сыном» и т. п., из-за сомнительности примера по несходству<sup>384</sup>.**

**И по причине расхождения с разнородным нет трехаспектного [основания].**

Как сказано [в 1369]: **Он... смуглый потому что он является сыном...** – в [этом силлогизме] даже трехаспектный средний термин не ведет к определенному заключению. [На этот стих Шантаракшита здесь] отвечает: **бытие сыном** и т. д. Сын-то у нее будет, но не смуглый – в этом нет никакого противоречия, [так как] вследствие исключения сомнительного примера по несходству основание вывода не будет трехаспектным. Такой пример [здесь] не приводится.

**1416. По различным причинам, таким как карма, пища и т. п., Возможно иное качество, [т. е. цвет кожи], даже если он является сыном**

**[женщины, другие, уже родившиеся дети которой смуглые].**

**1417. Оно – не основание по тождеству или причинной зависимости и даже не основание невосприятия.**

**У не входящего в [эти три вида оснований] не бывает неразрывной связи с выводимым.**

Допустим, что это так, и есть именно такое противоречие – [наличие] несходных следствий при сходстве причин, получится ли [у нас правильное] основание? Он говорит: **как карма** и т. д. Из-за особенностей кармы хорошей и т. д. и из-за различия горячего и других состояний пищи становится возможным и иное качество, а именно, светлокожесть, – отчего же [тогда] противоречие? От недемонстрируемости различия причин. Основание «бытие сыном» не является так же и основанием по тождеству – подобно, например, «сотворенности», так как нет другой сущности сотворенного вне невечного. И неверно, что таким же образом нет другой сущности у бытия ее сыном, поскольку не только смуглого, а любого, кто обладает природой пяти скандх приверженности бытию, с точки зрения относительности можно назвать сыном своей матери<sup>385</sup>. Не [является оно] и основанием

<sup>384</sup> Эта логическая ошибка называется Дхарматтарой в НБТ samdigdhavipakṣavyāvṛttiḥ.

<sup>385</sup> То есть о каждом живом существе можно сказать, что оно является сыном своей матери, но не о каждом – что оно смуглое, так как нет неразрывной связи между предикатами «быть сыном» и «быть смуглым».

по причинной связи из-за недемонстрируемости причинно-следственной связи. Не [есть оно] и основание невосприятия из-за утвердительной формы [силлогизма]. По причине отсутствия противоречия нет невозможности появления цвета [кожи] иного, чем смуглый. И нет основания, противоречащего этому, из-за отсутствия другой связи. А без связи [основание] не может ничего сообщить из-за абсурдности. Поэтому это не основание, и [тем более] не трехпризнаковое [основание], что уж тут говорить о двусмысленности? «**Невосприятие** [того, что может быть воспринятым]» значит «невосприятие имеющего воспринимаемые признаки, [но отсутствующего]».

#### [6. Обсуждение буддийской типологии вывода]

[а] О частном случае вывода, основанного на причинно-следственных связях]

**1418–1419.** А вот будет ли наблюдаться нерасхождение так же и в других [силлогизмах], таких как:

«Наблюдается, что “восход луны” [является] основанием для вывода о расцвете ночного и других<sup>386</sup> лотосов и о приливах океана».

«По наличию света в других частях отмечается наличие тени».

**1420.** «При виде факела в темноте тотчас предполагается и дым».

А также: «На основании восхода [созвездия] Критика возникает представление [о близости созвездия] Рохини?»

Словами: **а вот** и т. д. [учитель начинает разбор] примеров [силлогизмов] с логическим признаком, имеющим ошибку «непроницаемости», о выведении расцвета ночного лотоса и приливов океана из восхода луны. **И других** дополняется [словами]: «а из восхода солнца выводится расцвет [дневного] лотоса». Заключение о тени в другой части – в горах и т. п. – выводится из наличия солнца; а также, увидев издалика [в темноте] факел – кусок дерева, часть которого горит, – заключают о дыме. Сходным образом по восходу лунного созвездия Критика удостоверяется близость лунного созвездия Рохини; поскольку известно, что со-

<sup>386</sup> Переводится в соответствии с исправлением, вносимым для приведения в соответствие с комментарием: вместо kumudānām – kumudāder.

звездия восходят по порядку, как записано [в шастрах], начиная с Ашвины<sup>387</sup>. Все эти примеры не входят в три вида оснований, почему же [тогда] говорится: в том, что этому соответствует, не бывает двусмысленности<sup>388</sup>?

**1421. [Соответствие будет], потому что в них принимаются основания такого же вида, что и [в тех силлогизмах],**

**Где невоспринимаемое выводимое – [расцвет лотосов и др.] – устанавливается одновременно с другими [феноменами – восходом луны и проч.].**

**1422. Это соответствует правилу выведения причины из следствия.**

**При отсутствии [причинной] связи был бы возможен любой результат.**

На это здесь дается ответ: **[Соответствие будет], потому и т. д. [Выражение в 1419] основанием для вывода о расцвете... подразумевает расцвет ночных и других лотосов; возникает** значит «рождается» [1420]. Чем характеризуются [основания в этих силлогизмах]? **Одновременно с другими** значит «одновременно с теми [феноменами]»: восходом луны, солнцем, факелом; **принимаются основания такого же вида** значит, что в выводах полагаются основания с таким качеством. Говорят, что именно причина восхода луны и прочего и начинающегося в то же время расцвета ночного лотоса и прочего, считается сопутствующей причиной расцвета ночных и других лотосов, поэтому восход месяца и т. п., дающие вывод на основании своей истинной причины, порождают также возможность вывести и расцвет ночных лотосов и т. п., происходящий одновременно [с ними], хотя и не непосредственно [под их воздействием]. Поэтому такая разновидность входит именно в причинные основания. И обязательно следует знать, что если снова выводят при отсутствии связи, то чего только ни выведут, из-за отсутствия определения [связи], при бессвязности! Поэтому и здесь следует говорить о связи. Она имеет признаки именно названной выше причинно-следственной связи.

<sup>387</sup> Ашвины, Критика и Рохини – 1-е, 3-е и 4-е из 27 созвездий (накшатра – букв. «стоянка») лунного календаря, по которым проходит видимое движение луны по небосклону.

<sup>388</sup> vyabhicārita.

**1423. Разновидность ветра, являющаяся причиной восхода Критики,**

**Вместе с тем<sup>389</sup> [есть] и причина близости Рохини.**

**1424. Поэтому знание этой [закономерности] считается знанием, основанным на специфической причине.**

**И хотя это [знание получено] в «выводах для себя», оно будет не чем иным [как полученными с помощью причинных оснований]<sup>390</sup>.**

В таком случае, какова связь восхода Критики с близостью Рохини? Он говорит: **ветра** и т. д. **Разновидность ветра** – это космический ветер. Здесь выводимое устанавливается посредством вывода, основанного на специфическом знаке, т. е. едином комплексе причин. Как сказано: «Посредством вывода, основанного на специфической причине, познают по вкусу, цвету и др. качествам, подобно тому, как из комплекса связанных причин в [выводе узнают о] разновидностях дров по дыму»<sup>391</sup>.

**[б) познание на основании отражения в зеркале]**

**1425. Бывает вывод по отражению, называемому знаком, связанным с предметом-прообразом.**

**Этот [знак] есть не что иное как причинное основание.**

Предусматривая возражение, что вывод об образе исходя из отражения никуда не входит [т. е. ни в какую из разновидностей выводов] из-за невещественности отражения, и получается, что определение [правильного основания] не всеохватывающее, [Шантаракшита] говорит: **называемому знаком...**

**1426. Отражение не [есть] вещь из-за несуществования в одном месте их обоих [одновременно],**

**Поэтому каково может быть его реальное следствие с точки зрения истины?**

[Шантаракшита] опасался предполагаемого упрека, содержащегося в словах: **в одном месте их обоих** и т. д. При невещественности основания он звучит так: «Из-за отсутствия обоих одновременно в

<sup>389</sup> Здесь перевод делается в соответствии с исправлением текста, предложенным О.Ф.Волковой: вместо *santatyā-sahagatyā*.

<sup>390</sup> Имеется в виду *kārya-hetu*.

<sup>391</sup> Цитата из ПВ I. 10.



одном месте». В том месте, где видят существование зеркала, именно там [видят] и существование отражения. И нигде не бывает совместного существования двух сущностей, поскольку они препятствовали бы друг другу. Рассуждая таким образом, [Шантаракшита] обосновывает невозможность нахождения двух сущностей в одном месте. И **не [есть] вещь** значит, что оно нереально. Поэтому – это заблуждение.

#### [в) Второе истолкование возражений оппонента]

Или же: **из-за несуществования в одном месте их обоих** и т. д. Чего? Поверхности зеркала и лунного отражения. В одном месте есть поверхность зеркала, в другом наблюдается заключенное внутри, подобно воде в колодце, отражение луны. Каким образом возникающее в одном месте воспринимается в другом? Ведь нет никакого вещественного создания, называемого отражением. Считается, что оно – [отражение луны в зеркале] – есть результат действия комплекса соответствующих причин. Ибо разнообразие потенций дхарм непостижимо.

**1427. Хотя нет вещественности у воплощенного в отражении, Но оно проявляется в сознании. Почему же [оно] может быть [названо] нереальным?**

**1428. И в данном случае оно, [сознание], признается причинным основанием.**

**Поскольку оно зависит от образа, то функционирует как не имеющее собственного основания [в реальности].**

Словами: **вещественности** и т. д. [Учитель] возражает. В этом случае не отражение, характеризующее внешний объект, но сознание выдвигается как причинное основание.

### [II. Полемика с найяиками о членах силлогизма]

#### [1.Тезис не является членом доказательства]

##### [а) Аргументы против тезиса]

**1429. Объясняется также, что иные считают выводом [только вывод] «для других», то есть словесное выражение тезиса и других [членов].**

**[Буддисты же полагают, что], тезис не является доказывающим членом и бесполезен.**

Почему говорится: **Выводом же «для других» называется выражение трех свойств основания в словах [1362]**, между тем многими включаются в вывод «для других» словесное выражение тезиса, заключения и применения. Объяснение этого он начинает с выражения **тезис** и т. д.

Словами: **не <...> доказывающим членом** и т. д. [Шантаракшита] выступает против [учения найяиков]. Поскольку словами «демонстрация = доказательство» обозначается **постижение выводимого**, то «бытие его членом» означает «бытие причиной», а отрицание его – «небытие доказывающим членом». Поэтому не являющийся членом доказательства тезис не входит в [силлогизм] и не должен формулироваться – таков смысл. Другими словами, «бесполезный» значит «не являющийся доказательством», так [следует говорить] при объяснении ошибки идентичности тезиса основанию<sup>392</sup>.

**1430. [Тезис] не может непосредственно рассматриваться в качестве выявляющего предмет [доказательства] по причине отсутствия связи [терминов];**

**[Он] ее имеет доказательной силы, поэтому не может рассматриваться и опосредованно.**

Почему [тезис] не член доказательства? Он говорит: **по причине отсутствия связи** и т. д. Отсутствие же силы доказательства вытекает именно из того, что он [просто] называет выводимое качество. Можно сказать: «Из-за отсутствия связи слов с объектом этот самый [тезис] не применим ни непосредственно, ни опосредованно, аналогично высказыванию основания, [о котором говорилось в 1408] как о не обладающем силой доказательства. Как сказано: «Словесное выражение того тезиса служит для информации о намерении говорящего. [Если рассматривать его с точки зрения способности давать] знание, то он [только] устанавливает наличие сомнения и не является непосредственно доказывающим. [Тезис] не является также пригодным опосредованно, так как только называет выводимое качество»<sup>393</sup>.

**1431. Возможно [тезис] называется членом доказательства, [когда назначение его формулировки] аналогично словесному выражению иллюстрирующего примера,**

<sup>392</sup> Эта ошибка называется в ПВ *pratijñārthaikadeśa*.

<sup>393</sup> ПВ IV. 16–17 // ПВ Тиллеманс, 2000: 27–28.

**Поскольку исходит из восприятия объекта, обладающего выводимым качеством и логическим признаком.**

**1432. Нет же! [При такой интерпретации тезиса возникает] расхождение с требованием [вывода и наличием] других [членов силлогизма].**

**Но тогда здесь бесполезно и указание на объект [то есть формулирование тезиса]<sup>394</sup>.**

Некоторые полагают, что, даже не будучи членом доказательства, тезис должен формулироваться, поскольку фиксирует объект с качествами выводимого и основания вывода, подобно словесному выражению иллюстрирующего примера, и руководствуются при этом высказыванием: «Поскольку остальные имеющиеся два аспекта демонстрируются в иллюстрирующем примере». [Сама по себе] словесная формулировка примера не является членом доказательства, [пример] формулируется именно с целью [указания] на два другие аспекта [основания], исключая связь с субъектом заключения. [Выступая] против [приверженцев этой концепции, Шантаракшита] говорит: **примера** и т. д. В предложении о расхождении с требованием [о выводе, имеется в виду такое, например, побуждение: «Сделай так»: докажи, что звук не вечен». Слова **и <...> других** следует соединять со словами **расхождение с требованием [вывода]**. Такое расположение слов имеет целью представление полной формулировки вывода, без чего [т. е. без трех условий] процесс вывода не осуществляется, будучи случайным<sup>395</sup>. [Говорит]: бесполезно. Ибо выводимое понятно даже без него [т. е. тезиса]. Как, например, [в силлогизме] «Что сотворено, то не вечно», как только сказано: «А звук сотворен», сразу, даже без формулировки тезиса, возникает понимание: «звук не вечен».

#### **[б) Возражения оппонента]**

**1433. А что, если [мы спросим], как определяются примеры по сходству при невключении тезиса [в вывод]?**

**Ведь в таком случае нет трехаспектности, на которой основывается неразрывная связь.**

<sup>394</sup> viśayasyaupadarśanaṃ = pratijñāvacaṇaṃ.

<sup>395</sup> akāṇḍa, в смысле он не будет опираться на логическую связь.

Как же тогда устанавливаются примеры по сходству и другие? Например, сказано: «Примером по сходству называют факт, схожий с носителем выводимого качества в обладании общим выводимым качеством. Тогда его, [т. е. этого качества], доказанное отсутствие [дает] пример по несходству<sup>396</sup> – ведь если отсутствует языковое выражение тезиса, а значит – и трехаспектности, которая основывается на нем [то есть на примере по сходству], тогда все разрушается и рассыпается»<sup>397</sup>.

**1434. При проведении доказательства не различаются однородность с субъектом вывода и другие [условия буддистов].**

**Они, [три условия], выделяются таким образом обычно в шастрах.**

[Словами] **не различаются** и т. д. [оппонент] противоречит. Поэтому, даже не зная употребления понятий «однородный с субъектом» и т. п., солдат или [любой] другой человек, как только ему скажут: «Где дым, там огонь, а здесь – дым», устанавливает и однородность-разнородность; без употребления [специальных терминов] «однородный с субъектом» и остальных выводит именно огонь, поэтому во время вывода нет упоминания однородного с субъектом и др. Где же тогда употребляются [термины] «однородный с субъектом» и все прочие? На это отвечает: **в шастрах.**

#### [в) Ответ оппоненту]

**1435. Ведь она, [однородность], встречается в природных объектах, поэтому она и не противоречит [нашей концепции],**

**И не верно, что диспутант приводит силлогизм своему противнику ни с того, ни с сего<sup>398</sup> [без опоры на упомянутые объекты].**

А это значит, что производимое в процессе формулировки вывода установление [однородности с субъектом] непротиворечиво, [что] он и проясняет, [говоря]: **природных** и т. д. Хотя в процессе формулировки вывода тезиса не формулируется, она, [т. е. однородность], устанавливается через соотношение с предметом-носителем выводимого качества: совершаемое установление не противоречит нашей теории. И нельзя сказать, что во время выведения

<sup>396</sup> asapakṣa.

<sup>397</sup> Переводится в соответствии с предложенным издателем исправлением: вместо alūnaviśīrṇa–alūnavikīrṇa.

<sup>398</sup> akāṇḍa.

отсутствует реальный предмет, поэтому не верно, что диспутант **приводит силлогизм... противнику**, т. е. стороннику доктрины формулирования тезиса, **ни с того, ни с сего, случайно**.

**1436. Поэтому [в подобных силлогизмах] связь с субъектом имеется – из-за присутствия [основания] в познаваемом объекте.**

**Однородность с субъектом [происходит] из подобия [субъекту иллюстрирующего примера], а разнородность с ним – из отсутствия [неразрывной связи].**

Пусть, действительно, будет реальный объект – реальный носитель качества [в примере]. Тогда для чего сходным образом следует требовать от доказывающего [тезис] опоры на реальный носитель качества? Он говорит: **в познаваемом** и т. д. [Это] легко понять.

## **[2. Необоснованность мнения Бхавивикты и других найяиков: применение не является членом доказательства]**

**1437. При неназванности тезиса из-за неназванности причины [выведения, то есть, неразрывной связи],**

**Для доказательства наличия [этой связи в носителе знака] не следует формулировать и применение.**

**1438. Если ранее уже сказано о существовании [связи в основании, указание] соответствия [через применение] бесцельно,**

**Поскольку установлено отношение проникновения, а также из-за того, что факт, о котором желают сказать, достигнут.**

«Применение – это зависимое от иллюстративного примера “подключение” [к нему], обосновываемое [выражением]: «так и ...» или «но не так...»<sup>399</sup>. Таково определение применения. На это в соответствии со словами Учителя Дигнаги можно привести пример силлогизма [с указанием его элементов]: «Формулировка применения не есть доказательство – [это выводимое]; так как оно разъясняет смысл, [ранее уже] высказанный в основании, – [это основание]; [иначе это было бы] подобно называнию второго основания – [это пример]. Бхавивикта и другие [найяики] доказывали наличие логической ошибки недемонстрируемости основания [в силлогизме Дигнаги с помощью следующего умозаключения]: «Нет же! Не будет выявлена связь основания с субъектом без формулировки основания непосредственно за тезисом – [это вы-

<sup>399</sup> НС I. 1. 38 // НС, НБ Шохин: 173.

водимое]; в силу выражения здесь, [в пятичленном силлогизме], доказывающей [связи] – [это основание]. «Звук не вечен из-за сотворенности». А что же та сотворенность – есть она в звуке или ее нет? Ее наличие удостоверяется через применение».

Или же: смысл применения – выявление сходства [двух случаев], ибо сначала установлено, что «сотворенность» в звуке тождественна формулированию основания; посредством того применения неразрывная связь выводимого качества и «сотворенности», [установленная] в иллюстрирующем примере, видится в сходном, и поэтому [можно сказать]: «Звук сотворен». Потому замечено: «Из-за объяснения специфики [применения] нет повторения». На это [Учитель] говорит: **тезиса** и т. д.

[Слова Шантаракшиты]: **для доказательства наличия** [можно дополнить словами] «в носителе качества основания». Здесь смысл таков: из-за отрицания [необходимости] формулировки тезиса, из-за запрещения [использовать] названную выше вечность [звука в качестве основания], невозможно сформулировать основания вывода [такие как] «сотворенность» и прочие, следующие непосредственно за тем [тезисом]. Поэтому не следует формулировать применение, которому предшествует основание вывода. А вот если формулировка применения делается для установления связи с субъектом заключения? Тогда нужно назвать другой результат формулировки основания вывода. Может быть, такой: результатом является указание на бытие причиной выведения? Это не так; какой смысл указывать на него таким образом, ведь выводимое качество демонстрируется по-другому, это показано. Поэтому кроме указания на связь с субъектом нельзя назвать другого результата формулирования основания. Тогда, во-первых, если говорить, что связь с субъектом устанавливает именно формулировка основания, то предлагаемое ради ее установления применение еще более явным образом демонстрирует повтор. Откуда же не демонстрируемость основания? [Во-вторых, установление] соответствия [через применение] также бессмысленно, поскольку связь с субъектом заключения ранее выражена в свойстве основания [пакшадхарматва] и в его отношении проникновения с носителем выводимого качества, что явно влечет повторение для установленного факта, о котором хотят сказать. Откуда же здесь может быть недемонстрируемость основания?

### **[3. Опровержение мнения Уддйотакары и других найяиков: заключение также не является членом доказательства]**

**1439. Именно по причине соответствия определению трехаспектного основание доказательно.**

**Нет сомнения [в невозможности] противоположного, поэтому заключение бессмысленно.**

Здесь [сказано]: «Заключение – это высказывание, которое повторяет тезис через указание основания»<sup>400</sup>. «Через указание основания» и т. д. [делается заключение] «поэтому невечен» и т. п.; в словах **поэтому** и т. д. – указание на доказательную силу основания в иллюстрирующем примере; высказывание, в котором повторяется смысл тезиса – заключение. При его посредстве с точки зрения единого смысла сводятся вместе, связываются и объединяются тезис, основание, пример, применение. Поэтому [этот член силлогизма] называется «нигамана»<sup>401</sup>. Поскольку в данном случае нет формулировки тезиса, зачем же тогда заключение, по сути его повторяющее? Следовательно, заключение не есть член доказательства.

Здесь словами Учителя Дигнаги сказано: «Виду повторения<sup>402</sup> [тезиса] заключение не входит в доказательство». В данном случае Уддйотакара и другие говорят: «Здесь нет повторения, поскольку тезис есть указание на качество, которое желают вывести, заключение же – указание на доказанность [этого качества]. Слово punaḥ употребляется, когда подразумевается подобие, поэтому говорят: «Высказывание, подобное тезису», и поэтому не бывает доказательства без заключения. К тому же, если оно отсутствует, даже при высказывании других членов, – [всех], кроме него, – неопределенность не исчезает. [К примеру, доказывая тезис] о не вечности звука, следует отдельно формулировать заключение, чтобы избежать сомнения.

Поэтому здесь говорится: **трехаспектное** и т. д. Когда в носителе качества установлена сотворенность, которая, как известно, не существует без невечности, откуда тогда сомнение [в возможности наличия противоположного] – вечности, ибо нелогично для

<sup>400</sup> НС I. 1. 39.

<sup>401</sup> nigamana – букв. «сводящий вместе»; термин образован слияние приставки ni- со значением «внутри», «вместе» и глагольного корня gam- со значением «идти», «двигаться», «приходить».

<sup>402</sup> punaruktatvādeva = punaḥ + uktatvā + eva.

здравомыслящего подвергать сомнению [тепло или] холод, если [он находится] на участке земли, окруженном снопами искр от пылающего пламени. Она, [неопределенность], не устраняется посредством заключения, которое есть только повторение, не обладающее ни какой логической функцией.

#### [4. Опровержение мнения Авиддхакарны]

**1440. Только связанными высказываниями доказывается единый объект,**

**Поэтому для демонстрации связи [между членами вывода] не нужно отдельно высказывать заключение.**

Но Авиддхакарна говорит: «Разрозненными высказываниями не доказывается единый объект. Поэтому для демонстрации связи нужно отдельно высказывать заключение»<sup>403</sup>. Здесь [Шантаракшита] говорит: **связанными** и т. д.; если установлена связь с выводимым качеством, имеющая признак [отношения] тождества<sup>404</sup> и [отношения] причинности<sup>405</sup>, единый объект познается в выводе посредством основания, содержащего связь с субъектом заключения, однородность и разнородность. Эти характеристики [развертываются] в высказываниях, имеющих единое значение, – в силу их потенции и намерения [доказывающего] его, [т. е. единое значение], показать. Поэтому, хотя высказывания раздельны, они связаны единым значением. Следовательно, для демонстрации этой связи не нужно специально высказывать заключение.

### [III. Полемика с мимансаками о типологии вывода]

#### [1. Кумарила о двух видах вывода]

**1441. Некоторые таким образом говорят о двух видах выводов: Различаются [силлогизмы, основанные] на восприятии [связи] видовых характеристик<sup>406</sup> и на усмотрении родовой общности<sup>407</sup>.**

<sup>403</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>404</sup> *tādātmya* = *svabhāva*.

<sup>405</sup> *tadutpatti* = *kārya*.

<sup>406</sup> *viśeṣadr̥ṣṭa*.

<sup>407</sup> *sāmānyaparidr̥ṣṭa*.



**Некоторые** – это Кумарила и др. Ибо [они] описывают вывод так: «Вывод двухвиден: по восприятию [связи] видовых характеристик и по усмотрению родовой общности».

**1442. Когда непосредственно воспринята связь двух отдельных феноменов – [дыма и огня],**

**[То] возникает мнение: «В качестве топлива – навоз», или: «Находятся в том месте»<sup>408</sup>.**

Что такое в данном случае [вывод] по восприятию связи видовых характеристик? Здесь говорится: **непосредственно** и т. д. Смысл таков: когда-то, в каком-то определенном месте, прежде восприняв два таких различных [явления], как дым и огонь, в другое время или же уйдя далеко и увидев опять такое отдельное явление, как дым, делают вывод об огне, воспринятом ранее; это вывод, основанный на восприятии связи видовых характеристик, поскольку он опирается на связь двух феноменов, ранее воспринятую непосредственно. И не верно, что это – не источник знания, раз он [опирается на] прежний опыт, так как факт наличия огня или его угасания [устанавливается] при дальнейшем устранении сомнения. Такова суть [изложенной полемики].

Смысл же отдельных членов объясняется [следующим образом]: **непосредственно воспринята связь**. Какая связь? Сказано: «Шабарасвамин дал определение вывода: “Вывод есть познание, [происходящее] в некотором месте, на основании связи [двух феноменов], виденной в другом, отдаленном месте. Он [бывает] двух видов: [1] основанный на восприятии связи видовых характеристик, [2] основанный на усмотрении родовой общности”». Пример силлогизма на основании непосредственно воспринятой связи видовых характеристик: «От восприятия образа дыма [возникает] знание образа огня». [Пример] силлогизма, основанного на усмотрении родовой общности: «Восприняв достижение Девадаттой другого места, которому предшествовало передвижение, заключают и о том, что солнце движется».

**1443. Им, находящимся в одном месте, а также ушедшим в другое место и в другое время**

**Всегда будет узан тот огонь – на основании его прежнего знания.**

---

<sup>408</sup> ШВ 140.

1444. То, [что описано], является источником знания, [поскольку дает] знание о реально существующем предмете,

Подвергаемом сомнению, – так определен Виндхьявасином вывод на основании связи видовых характеристик.

1445. Хотя при выводе, основанном на усмотрении родовой общности, могут быть [в качестве примеров] названы другой огонь и другой дым,

Выводом по общности считается исключительно умозаключение [того же вида, что и о] движении солнца.

Желая объяснить вывод [на основании] непосредственно воспринятой связи, Кумарила говорит: **непосредственно** и т. д. [1442] Связь в такого рода выводе устанавливается именно через непосредственное ее восприятие. Поэтому сразу же за предшествующим стихом следует дополнение: **[То] возникает мнение**. [Под словом] **двух** подразумеваются две отдельные вещи – огонь и дым; **возникает мнение** означает, что [для появления] двух отдельных феноменов в качестве топлива используется один объект – навоз, [и это выражение также эквивалентно выражению] «возникает [знание]». Аналогичным образом [делается заключение о горе и других местах]: «На этой горе и в других местах находятся эти два [отдельных феномена] – огонь и дым». **В качестве топлива – навоз**<sup>409</sup> [эквивалентно выражению] «оба, имеющие в качестве топлива навоз». «Находятся в том месте» равнозначно выражению: «те два, имеющие его местом»; оборот «они оба, имеющие в качестве топлива навоз» имеет смысл «они суть находящиеся в том месте» – таков грамматический анализ. **Двух отдельных феноменов** значит «их обоих» и т. д. [Выражения] «у которых в качестве топлива – различные породы деревьев, начиная с сарджа, сарала и саллаки, огонь и т. п. отдельные вещи», «в тех», [под которыми подразумеваются] «имеющие в качестве топлива навоз и находящиеся в том месте отдельные вещи»<sup>410</sup> – [все они] стоят в седьмом падеже [то есть местном падеже], который определяет порядок соединения отдельных элементов [сложных слов]. **Тот** указывает на такого рода непосредственное восприятие, которое [возникло] у

<sup>409</sup> На санскрите это предложение выражено одним сложным словом *gomayaminhdhanam*.

<sup>410</sup> В тексте: *gomayendhanataddeśādīni*. Это сложное слово, в котором окончание *-īni* является общим для всех его компонентов показателем местного падежа.

познающего. Узнается ли с помощью дыма и т. п. знаков в другое время тот [самый огонь] тем самым [человеком], находящимся в том же месте? Снова и снова [следует напомнить] о связи [с прежним знанием]. Следовательно, его познаваемость [проистекает] из прежнего опыта; его способность давать знания обусловлена его связью с восприятием, которое является другим источником знания – таков смысл. Или же [можно сказать], что связь устанавливается таким образом: **Всегда будет узан тот огонь – на основании его прежнего знания.** «Есть ли огонь или он погас?» – такими словами подвергается сомнению актуальное существование огня. **То** значит «то актуальное»; или «то, что познается» – таков грамматический разбор.

О выводе на основании непосредственно воспринятой связи сказано еще, [что] другое [его название] – вывод на основании восприятия видовых характеристик. Именно так [о нем] говорил Виндхьявасин.

[В качестве примера] вывода по общности [Шантаракшитой] приводится вывод об огне и дыме. Это связано с тем, что Виндхьявасин приводит в качестве примера вывода по общности воспоминание о движении солнца по достижению [им] другого места [на небосводе]; этот [пример] критикуется – ведь когда вывод делается с опорой на качество сходства [с воспринимаемыми ранее огнем и дымом], имеются другой огонь и другой дым. Именно в этом случае получается вывод об огне и дыме по сходству. Зачем же комментатором приведено в пример именно солнце, но отвергнуты огонь и дым, которые понятны<sup>411</sup>, так как в памяти<sup>412</sup> еще свежи прежние дискуссии? Подвергая [критическому] рассмотрению это намерение комментатора Кумарилы, [Учитель] говорит: **другой огонь и другой дым** и т. д. **Вывод по общности** значит «вывод, основанный на восприятии общего»; пример с солнцем, приведенный комментатором для указания ошибочности примера [вывода] о других огне и дыме, приводится исключительно из-за невосприимчивости движения солнца постоянно. Здесь говорится, что в силу движения солнца бывает вывод по сходству, а не по частным фактам. Для тех, кто полагает именно так, солнце приводится в качестве

---

<sup>411</sup> pratyāsannau.

<sup>412</sup> buddhau.

примера с целью показать чистый объект, но огонь и дым не [привлекаются] снова, поскольку [вывод о] них не является выводом по общности.

## [2. Опровержение позиции Кумарилы]

**1446. Поэтому здесь, в силу положения о всеохватывающем разрушении моментов [сознания]<sup>413</sup>**

**Первый из названных выше не может быть выводом.**

**1447. [Оппонент может возразить]: а что если единство конструируется, исходя из их связи<sup>414</sup> по значению.**

**[На это мы возражаем]: у него, [т. е. значения], нет никакого длящегося бытия и нет реального существования.**

Словами: **поэтому здесь...** указывает на ошибку. **Всеохватывающем**, то есть проникающем огонь, дым и все категории. А что, если даже притом, что [они] носят преходящий характер, наблюдается [их] единство – в силу единства бытия? [На это предположение] говорит: **конструируется мышлением**. Следовательно, единство примысливается, но не с точки зрения высшей реальности<sup>415</sup>. С точки зрения высшей реальности ни что не имеет длящегося бытия. И поэтому с ним, [дымом], находящимся в том же месте, огонь не связан. Нет также конструирования реальности, поэтому будет бессмысленным выражение [Кумарилы в шлоке 1444]: **о реально существующем предмете**.

**1448. Но вами не признается безобъектный вывод<sup>416</sup>.**

**А если что-то примыслено, то [оно] явно бывает безобъектно.**

**1449. [Утверждается], что даже при исчезновении формы отдельного проявления [огня и дыма] остаются их видовые характеристики<sup>417</sup>. [Это неверно.]**

**При признании всепроникающего разрушения моментов бытия нет ее, [т. е. видовой характеристики], постоянства.**

<sup>413</sup> kṣaṇabhaṅga.

<sup>414</sup> prabandha = santāna.

<sup>415</sup> pāramārthika.

<sup>416</sup> Переводится в соответствии с исправлением текста, сделанным А.Кунстом: вместо jñānaṃ–manaṃ [Кунст, 1939].

<sup>417</sup> ākṛti = jāti в смысле видовой универсалии-вишеша.

А может быть так: вывод на основании восприятия видовых характеристик объяснен, исходя из примысленного, а не из реального единства? На это говорится: **неверно**. Пусть так: если проявление [есть] исчезающее, а видовая характеристика считается постоянной, будет ли тогда тождество реальным и не будет ли безобъектности? [По этому поводу] говорится: **при исчезновении формы** и т. д. Джати – это видовая характеристика. Чтобы выразить согласие, говорит: **если** и т. д. Каким образом при постулировании единства видовой характеристики [и единичного объекта] возможно длительное существование видовой характеристики при гибели объекта? В противном случае должно быть допущено, что эти два дифференцируются, так как коренным образом различны их качества<sup>418</sup>. Говорит: **остаются...** Это – выражение согласия. Откуда же берется его [видовая характеристика], ведь концепция видовых характеристик однажды уже была обстоятельно опровергнута? **Остаются**, т. е. «наличествуют». Преходящий характер его [видовой характеристики] он также доказывает на основании всепроникающего разрушения моментов [сознания].

**1450. На каком основании вами [в 1441–1442] дано такое определение: [силлогизмы, основанные] на восприятии [связи] видовых характеристик... [получаются тогда],**

**Когда непосредственно воспринята связь двух отдельных феноменов – [дыма и огня]?**

**1451. Почему, однажды получив знание [об объекте] с помощью вывода,**

**Не признаёте повторный вывод о нем за [такой же] источник знания? Чем он отличается [от первого]?**

Кроме того, если познанный с помощью вывода тот огонь снова определяют по тому же знаку, почему тогда [его] не называют выводом на основании восприятия видовых характеристик и он постулируется как вывод [другого вида] – по общности?

### [3. Возражения оппонента]

**1452. Если это – не источник знания, так как имеет дело с ранее познанным объектом,**

<sup>418</sup> bhinnayogakṣematvāt.

Подобно памяти, почему [он] не рассматривается аналогичным [образом] с предшествовавшим<sup>419</sup>?

#### [4. Ответ оппоненту]

1453. Если [вывод на основании восприятия видовых характеристик] происходит при устранении сомнения, возникающего в промежутке<sup>420</sup>,

И если здесь имеет место то же основание, что и там, почему не считать критику этого излишней и проводимой таким же образом?

1454. Именно он, [такого вида вывод], исключает неопределенность в констатации наличия или отсутствия огня.

Поэтому он [в обоих случаях] безусловно является выводом на основании усмотрения родовой общности<sup>421</sup>.

А что, если [не считать это источником знания], так как с его помощью познается ранее познанный объект? Нет, это равно непосредственно увиденному. А если считать качеством вывода по непосредственно воспринятой связи устранение сомнения, возникшего в промежутке? Это неверно, ведь при познании через вывод [получается] такая же избыточность, [т. е. также имеет место устранение сомнения]. Поэтому в любом случае относительно мгновенно исчезающих сущностей вывод может быть только выводом по общей родовой универсалии; но [нет] никакого вывода на основании видовых характеристик.

---

<sup>419</sup> Переводится в соответствии с исправлением, внесенным в текст А.Кунстом: вместо grāktano–grāktate (Кунст, 1939). Под «предшествовавшим» имеется в виду вывод на основании восприятия видовых характеристик.

<sup>420</sup> Имеется в виду промежуток времени между предыдущим и последующим восприятиями.

<sup>421</sup> sāmānyadarśana = sāmānyatodrṣṭa.

#### **[IV. Полемика о способности вывода давать знания]**

##### **[1. Критика мнения брихаспатьев<sup>422</sup> и остальных**

##### **а) О том, что вывод не является инструментом познания]**

**1455. Кое-кто говорит о выводе так: «Это – не инструмент познания».**

**И те, кто намереваются сообщить [некий] смысл, говоря подобное, [обнаруживают] ложные воззрения.**

**Кое-кто** – это брихаспатьи и прочие [чарваки]. Под словами **подобное** имеются в виду именно такие высказывания: «вывод не является источником знания». Этим [отрицанием выводного знания они] противоречат своему же высказыванию, [т. е. в их рассуждении выдвижение осмысленного тезиса противоречит отрицанию возможности осмысленного высказывания и наличия его предполагаемого смыслового значения]. Например, полагающий, что из высказывания как знака познается то, что хотели сказать, и высказывающий свое намерение другому, уже демонстрирует бытие вывода источником знания<sup>423</sup>, а говорящие: «Это не источник знания», отрицают [это положение]; тут [имеет место] самоопровержение [тезиса]. И эту логическую ошибку Учитель объяснит впоследствии.

##### **[б) о том, что «вывод для себя» не приемлем]**

**1456. «Вывод для себя» неприемлем как [дающий] ложное знание,**

**Возникающее от ошибочного основания<sup>424</sup>, ибо ему предшествует трехаспектное основание.**

**1457. [Это основание] не является причиной выведения, так как присутствует даже в псевдо-выводе.**

<sup>422</sup> То есть чарваков.

<sup>423</sup> Камалашила толкует здесь вслед за Дигнагой «высказывание» как «логический знак» (линга), а «интенцию выражения смысла» (вивакша) как «выводимое» (садхья).

<sup>424</sup> *iṣṭaghātakṛta* – буквально, «производящий уничтожение желаемого». Дискуссия по поводу такого рода оснований приведена в НБД 73–74. Там сказано, что Дигнага относил их к *viruddha-hetu*.

**Поэтому трехаспектность знака, как и двухаспектность, не является причиной умозаключения.**

В данном случае чарваки доказывают: «вывод для себя» не может быть инструментом получения знания; из-за предшествования трехаспектного знака [получаемое посредством вывода знание] подобно ложному знанию. [Например]: «Глаз и другие [индрии] служат другим [в частности, человеку] в силу их составной природы, подобно тому, как из частей [собираются] ложе, сиденье и др.». Как сказано, [в этом силлогизме] основание относится к иштагхатакрити-хету; [хотя оно] принадлежит к трехаспектным основаниям, но трехаспектность порождает ложное знание. И трехаспектный [знак] не является причиной вывода, поскольку так же, как и двухаспектный, встречается даже в псевдо-выводе.

**1458. В силу возможности [наличия] в любом доказательстве [а] противоречащего заключения<sup>425</sup> и [б] противоречащих<sup>426</sup> оснований**

**И к тому же еще [в] не отклоняющихся, но противоречащих<sup>427</sup> [оснований].**

[а] Ведь всегда возможно противоречие в выводе. Как, например, [в силлогизмах, в которых говорится]: «Доказуемое качество не бывает спецификацией носителя качества», или «Он [произведен] объединением в одном месте<sup>428</sup> [качеств], являющихся сущностью носителя качества». Или, другими словами: вывод становится псевдо выводом [так как возможны противоречащие тезису заключения].

[б] Всегда любому выводу можно выдвинуть контр вывод, например: «Звук невечен, по причине сотворенности, подобно горшку». [Этому силлогизму] можно противопоставить [силлогизм], в котором на этом же основании доказывается отсутствие [невечности] у качества эфира – у звука, [а также у души и т. п.].

[в] Всегда возможно не ошибочное, но [другое], противоположное [основание]. Как, например, если делается вывод: «Звук невечен, из-за сотворенности, подобно горшку», то некто может сделать другой вывод, [используя] противоречащее, но неотклоня-

<sup>425</sup> anumānavirodha.

<sup>426</sup> viruddha.

<sup>427</sup> viruddhāvyaḥcārīna.

<sup>428</sup> samudāyaikadeśatvāt.



ющеся [основание]: «Звук вечен из-за слышимости, являющейся сущностью звука». Такое разнообразие примеров можно увидеть в тексте «Таттватики»<sup>429</sup>.

## [2. Возражения Бхартрихари против вывода]

**1459. При различии в потенциях, в зависимости от состояния, места, времени,**

**Обоснование положения вещей с помощью вывода весьма трудно достижимо**<sup>430</sup>.

К тому же Бхартрихари говорил: «Из-за различия состояния, места и времени различны потенции вещей». Поэтому нельзя прийти к твердому убеждению о предмете путем вывода и нельзя установить из вывода: «Девадатта не способен нести ношу, так как он является ребенком». Здесь ошибка из-за возможности различных потенций в разном возрасте. Наблюдается различие сочности, ценности и зрелости плодов амалаки, кхарджуры и др. из-за различия места и т. п., поэтому невозможно сделать вывод: «Все амалаки – кислые плоды, подобно съедаемому». Таким же образом вода может быть холодной или горячей в колодце или других местах в разное время, поэтому нельзя заключить, что вся вода холодная, и т. п. [Выражение] **в зависимости от состояния, места, времени** относится к **различию**. Слово **вещей** так же стоит в форме родительного падежа и соотносится со словом **обоснование**.

**1460. Даже если известны потенции субстанций**<sup>431</sup> **производить тот или иной эффект,**

**То у различных субстанций эти потенции могут [приводить к] различным [следствиям].**

**1461. Даже смысл, старательно выведенный искусным логиком,**

**Другим, более опытным, выводится по-другому.**

Если установлена способность огня сжигать травинки и прочее, то такая способность по отношению к облачному покрову отвергается, вследствие чего здесь нельзя привести такой вывод:

<sup>429</sup> Tattvaṅkā – произведение, приписываемое Авидхакарне. Не установлено, самостоятельное ли это сочинение или комментарий.

<sup>430</sup> Здесь и далее цитируется ВП I. 32–34.

<sup>431</sup> Переводится в соответствии с исправлением, внесенным в текст А.Кунстом по тексту самого Бхартрихари: вместо aruasya – dravyasya (Кунст, 1939).

«Огнем сжигаем облачный покров, поскольку он, так же как травинки и т. п., обладает качеством земляности». Поэтому [мы и говорим, что] смысл, доказанный определенным способом, более опытным [логиком] выводится по-другому, а это нежелательно.

### [3. Отвержение «вывода для других»]

**1462.** Вывод же «для других» не есть источник знания для того, кто его говорит.

Поскольку [в нем] повторяется [знание, полученное в «выводе для себя»], сам он, [говорящий], не достигает [нового знания] объекта.

**1463.** И даже с точки зрения слушающего он оказывается «выводом для себя».

Ибо как можно познать разницу между основанным на слухе или на зрении?

Некто же говорит: «Вывод же “для других” не есть источник знания с точки зрения говорящего, из-за повторения». И с точки зрения слушающего, – это «вывод для себя», ибо какая разница, знание о предмете он получает через слух, или через зрение? Как при деятельности органа зрения предмет не предъявляется другому [человеку], таким же образом [предмет] не будет дан [другому], и при деятельности органа слуха. В слове **зрение** имеется в виду «орган зрения»; «знание, имеющее причиной зрение» значит «порожденное»; **познать разницу** значит «в знаниях».

**1464–1465.** С точки зрения слушающего высказывание не является «выводом для других» –

Поскольку основанием познания является цепь моментов сознания слушающего, а также благодаря [способности сознания] сообщать знание, как и любая индрия.

И нет не опосредованного [мышлением] освещения выводимого,

Поэтому [высказыванию] не присуще [качество «вывода для других»], так же как нет [в нем информации об] обязательной связи, [на основании которой делается вывод].

Таким образом, с точки зрения слушающего высказывание не обладает качеством «вывода для других», так как причиной, порождающей знание, является цепь моментов сознания слушающего

[индивида, точно так же как] воспринимающие способности [являются причиной восприятия]. Сложным словом двандва<sup>432</sup> дважды определяется основание, как **цепь моментов сознания слушающего**<sup>433</sup> и как [способность сознания] **сообщать знание**<sup>434</sup>. Слова **как и любая индрия** указывают иллюстрирующий пример. Вывод может быть развернут так: для слушающего словесная формулировка не есть «вывод для других» [– выводимое]; в силу того, что непосредственно указывает на выводимое [– основание]; как любая воспринимающая способность [– пример].

Возможна другая формулировка: высказывание относительно слушающего не является «выводом для других» [– выводимое]; из-за непосредственного указывания на выводимое [– основание]; подобно знанию обязательной связи [– пример]. **Поэтому** значит «поскольку выводимое указано непосредственно». Так как выводимое освещено непосредственно и нет познания обязательной связи, то высказывание не является источником знания относительно слушающего – таков смысл фразы. Под **обязательной** подразумевается связь основания вывода с выводимым; именно она названа связью; она [обуславливает] знание того логического знака, который неразрывно связан с выводимым – таков анализ.

**1466. А вот говорится, что [вывод называется] «выводом для других» с той точки зрения, что он оперирует другим.**

**Это также не верно, ведь тогда нужно было бы признать абсурдную «друговость» в «выводе для себя».**

А вот если вывод [называется «выводом для других»], потому что оперирует другим. [Об этом] сказано: **для других**. Это предположение также нелогично, ведь тогда и в «выводе для себя» имелось бы то же абсурдное качество «для-друговости», так как понятие «другой» относительно – подобно «этому» и «тому» берегу.

---

<sup>432</sup> Тип сложных слов в санскрите, образуемых сложением основ существительных или прилагательных и переводимых словосочетаниями с соединительной связью, типа «слоны и лошади», «светлый и темный».

<sup>433</sup> śrotṣaṅgānavijñāna.

<sup>434</sup> jñāpakatvam.

#### [4. Дальнейшая критика брихаспатьев и остальных]

Словами **трехаспектный знак** и т. п. [аргументация чарваков] опровергается. Здесь Учитель в ранее употребленном [оппонентом силлогизме из 1456, содержащем слова]: **ибо ему предшествует трехаспектное основание**, отмечает ошибку противоречивости основания. Он говорит: **всеми признано определение**. Это выражение представляет собой сложное слово типа татпуруша<sup>435</sup> и означает, что выражение общепризнано. Поскольку знание, порожденное трехаспектным знаком, опосредованно<sup>436</sup> привязано к объекту, то оно бесспорно – подобно восприятию. Как сказано: «От опосредованной привязанности знака и его носителя к объекту<sup>437</sup>, даже при пустоте их кажимости, [т. е. при отсутствии реальных объектов за их феноменами], ложности не бывает»<sup>438</sup>.

**Соответствующее определению** значит «соответствующее общепризнанному определению». Как сказано: «Истинное знание есть непротиворечивое знание»<sup>439</sup>. Ибо невозможно и в восприятии показать тому, кто считает его [единственным] источником достоверного знания, другое обоснование статуса источника достоверного знания, кроме непротиворечивости. Почему так говорят: «Поэтому она, [непротиворечивость], есть так же в [знании], порожденном трехаспектным знаком»? Потому что если [выводимому] предшествует трехаспектный знак, то это не противоречит бытию источника знания, основанного на непротиворечащем основании. Таким образом [в примере чарваков] названо противоречие смыслов выводимого и демонстрации. Ибо где [заключению] предшествует трехаспектный знак, там [оно] – непротиворечивое. Непротиворечивый [вывод] является источником достоверного знания; – так указывается противоречие в определении источника достоверного знания и не-источника достоверного знания друг через друга, и таким образом [имплицитно] указывается противоречивое основание.

<sup>435</sup> tatpuruṣa – букв. «тот человек». В сложных словах такого типа первый элемент – существительное или основа личного местоимения, а второй – существительное, прилагательное или глагольный корень.

<sup>436</sup> pāramparaṇa.

<sup>437</sup> У А.Кунста вместо liṅgaliṅga–liṅgaliṅgi.

<sup>438</sup> ПВ 2. 82.

<sup>439</sup> ПВ 1. 3.

1468. С точки зрения первого [оппонента], но не с точки зрения реального положения дел, к ложному знанию приравнивается знание,

Порождаемое противоречащим основанием<sup>440</sup>.

1469. Ведь, учитывая положение дел в реальности, это знание установлено как непротиворечивое,

Что не согласуется с тезисом оппонента, – поэтому он, [«вывод для себя»], есть источник знания.

1470. Отсюда противоречивость основания и отсутствие в примере [чарваков] выводимого качества.

Именно таким образом во втором [доводе использовано] недемонстрируемое основание.

[Начиная со слов] к ложному знанию... говорится об отсутствии выводимого в иллюстрирующем примере. Если исходить из основания, противоположного искомому диспутантом, то оно – источник знания, ибо в противном случае, если в отношении другого выводимого устанавливать [небытие] источником знания всего и всегда, можно дойти до абсурда [и отрицать так же бытие источником знания] и восприятия. С точки же зрения первого оппонента, это называется ложным знанием, но не с точки зрения реальности. **Первого** значит «говорящего первым»<sup>441</sup>, **оппонента** – это оппонента, говорящего первым; окончание родительного падежа в слове «говорящего» указывает на соответствие «с точкой зрения» – таков грамматический анализ. Ибо когда [санкхьяик, о котором идет речь в комментарии к шлоке 1457], желает доказать несоставность природы глаза и других [органов] и [их служение] как одному [человеку], так и другим, то с точки зрения его тезиса это доказательство будет ложным, поскольку [функции] глаза и др. доказываются на основании невечного и лишённого единства сознания и др., [то есть они находятся в причинной зависимости от сознания и дефиниции основания]. По поводу довода оппонента, выраженного словами: **противоречивость** [основания можно заметить следующее]. Везде, где нет предпосылки трехаспектного знака, не может быть ни какого источника знания, и хотя [в силлогизме оппонента] знание получено из ложного основания<sup>442</sup>, все же он, [т. е. вывод], является инструментом достоверного знания.

<sup>440</sup> iṣṭaghātakṛta=iṣṭavighātakṛta-hetu.

<sup>441</sup> В тексте букв. pūrvasya, где -sya – показатель родительного падежа.

<sup>442</sup> iṣṭavighātakṛtāt.

Однако чтобы опровергнуть локаятиков, следует привести противоречащее доказательство с сомнительным иллюстрирующим примером, ибо противник считает недостоверным знание, полученное из ложного основания, и пример, не признанный в качестве такового одной из сторон, не может служить примером. Только признанный обеими сторонами [пример] может что-либо доказать или опровергнуть – не таково ли правило [логики]?

Хотя здесь оппонент и не признает, что высказывание [является источником знания], из ложности его, [т. е. основания], проистекает спорность искомого. Постулирующий это должен без единого слова допускать, что [вывод] является источником знания – по причине непротиворечия положению дел в реальности; противоречие [в тезисе оппонента] появляется по объективным причинам<sup>443</sup>, не из-за уступки противникам. Или же [слово] **противоречивость** относится к противоречащему основанию, а именно [к такому, которое фигурирует в силлогизме]: «Непротиворечивое есть источник знания, подобно восприятию, и из трехаспектного знака возникает непротиворечивое знание». Здесь имеет место средний термин, основанный на причинной связи, а когда доказывают [силлогизм]: «В недемонстрируемом из-за абсурдности [отсутствуют качества] бытия основанием и тождества», то «из-за абсурдности [положения] о небытии восприятия источником знания [вытекает] определенность [основания]»<sup>444</sup>. [Шантаракшита] говорит: **отсутствие <...> выводимого**. «Здесь [в примере] нет выводимого» – это не выводимое. **Это [бытие]** [как сказано в 1467] – это не выводимое. Поэтому говорит: **отсутствие <...> выводимого качества <...> во втором**. [Говоря] о недемонстрируемости основания, [доказывает], что нет его трехаспектности. Там, где отсутствует [предпосылка в виде трехаспектного знака], не может быть вывода. На это указывает, таким правилом: **которому предшествует трехаспектный знак**

**1471. Именно тот [признак] логиками называется основанием для выведения, для которого**

**Исходя из тождества или причинной зависимости определена связь [с выводимым].**

<sup>443</sup> Переводится в соответствии с исправлением А.Кунста *vastubalapravṛṭṭyā* (Кунст, 1939), так как стоящее в тексте *prakṛṭyā* лишено смысла.

<sup>444</sup> В тексте употреблено выражение *nānaikāntikaḥ* – букв. «немногосмысленное».

**1472. При таком основании вывода нельзя сделать спорный вывод и [выводы с] другими [ошибками].**

**Именно поэтому никогда не бывает доказательства без двух таких оснований.**

Стих [1458, начинающийся со слов]: **В силу возможности <...> противоречащего заключения**, опровергает фразой: **для которого, исходя из тождества** и т. д. При таком, т. е. при связанном тождеством или причинностью. [Говоря]: **из тождества или причинной зависимости**, [напоминает, что] без тождества и причины по порядку он не может быть основанием вывода, поскольку отсутствие сущности и причинной связи абсурдно.

**1473. Нигде в одном объекте не объединяются два взаимоисключающих качества.**

**Поэтому невозможны противоречащие и недвусмысленные основания.**

Как уже сказано [в комментарии на шлоку 1458]: «Доказуемое качество не бывает спецификацией носителя качества». В таком случае, если доказуемое качество не есть спецификация носителя качества, то не существует и самого агрегата качеств, и, следовательно, в силу того, что берется одно качество из конгломерата, должно получаться недемонстрируемое основание. Как сказано [в комментарии на 1458]: «Всегда любому выводу можно выдвинуть контр вывод»; это не логично, потому что собираются доказывать противоречащее выводимое качество с помощью противоречащего основания, а не имеют в виду доказывать другое качество на том же основании. В выводе, опирающемся на положение дел в реальности<sup>445</sup>, у логического основания не возникает ошибок противоречивости и многосмысленности, поскольку [существование] в одном носителе двух взаимоисключающих качеств абсурдно.

##### **[5. Опровержение силлогизмов Бхартрихари о зависимости вывода от состояния, места и времени]**

**1474. Понимается так: вывод [состоит в установлении] правильного основания и существенных признаков.**

**Другая процедура выводом не [является].**

<sup>445</sup> vastubalapravṛtṭānumāne.

**1475. При опоре на различия состояния, места и времени, [которые детерминируют] различные потенции [субстанций], Познание существующих [вещей] с помощью вывода не является трудно достижимым.**

**1476. Качество, корректно выведенное сведущими логиками, [Не допускает] выведения другого [качества] даже еще более искусными логиками.**

Как сказано [в 1459]: **в зависимости от состояния, места, времени** и т. д. На это отвечает: **существенных** и т. д. Правильно выбранный знак принимается как проясняющий, несомнительный, ибо дым, из-за цвета которого существует сомнение «А не пар ли это?», не доказывает [наличия] огня. А что, если спросят: «Как устанавливается знак?» Исходя из повторяющегося [опыта]<sup>446</sup>. Как знатоки узнают драгоценности по цвету, так же различают дым, пар и т. п. на основании существенных признаков. Они, исходя из основания, установив это, [т. е. связь основания и выводимого], получают огонь. Так как правильно выбранный знак не ведет ко многим следствиям<sup>447</sup>, демонстрация различий, детерминированных различиями состояний и др., не является труднодостижимой. Исходя из правильно выбранного знака, нельзя вывести другое качество. Ибо неверно, что из правильно взятого в качестве основания дыма можно вывести отличный от огня факт, в силу нелогичности [наличия] двух взаимоисключающих качеств у одного [объекта]. Примеры [приведенные в комментариях к 1459 и 1461]: **Девадатта не способен нести ношу** и т. д. и **огнем сжигаем облачный покров** [неправильные], так как в их основаниях нарушено правило трехаспектности, поэтому они и не основания вовсе. Ибо при наличии [случайного] невосприятия нельзя утверждать взаимное исключение посредника вывода и примера по несходству. Как сказано: «Только на основании невосприятия нельзя исключить [возможность приведения] примера по несходству»<sup>448</sup>. Почему? Потому что обязательная связь устанавливается на [фундаменте] тождества и причинно-следственной связи. Как сказал [Учитель Дигнага], «обязательная связь устанавливается на основании обнаружения

<sup>446</sup> abhyāsāt.

<sup>447</sup> navyabhicāraṭi.

<sup>448</sup> ПВ 3. 12.



причинно-следственной связи или тождества, а не из невосприятия или восприятия»<sup>449</sup>. А здесь нет тождества или причинно-следственной связи.

**1477. Ибо нет следствия или тождества, а исключая тождество и причину,**

**Получаем нетождественность и беспричинность; без этих двух [тождества и причинности] не может быть вывода.**

Допустим, что правильно говорят, когда утверждают: «Правильно выбранный знак недвусмыслен». Если здесь так, почему [в силлогизме оппонента] нет логики? Отвечает: **Ибо нет <...> тождества** и т. д., поскольку знак бывает двух видов, а именно: [связанный с выводимым] по тождеству и причинно-следственной связи. Основание невосприятия<sup>450</sup> входит в основание по тождеству. Без обозначаемого<sup>451</sup>, указующего [на вид связи] по тождеству или причинно-следственную [связь], нет и возможности [выделения] этих двух [видов] знаков, из-за чего возникла бы логическая ошибка двусмысленности основания. Почему вывод не возможен? На это отвечает: из-за получения нетождественности и беспричинности. Тожественность и беспричинность скрываются за выражением **без этих двух**. Если нет основания по тождеству, получается нетождественность, если нет причинного основания – беспричинность, т. е. получается отсутствие основания для вывода. Нет другого знака, кроме связанного по тождеству или причинно-следственной связи; отсутствие другой связи обуславливает неразрывную связь. Словами **без этих двух** говорится о тождестве и причинности, [поэтому] здесь употребляется двойственное число.

## [6. Опровержение критики вывода «для других»]

**1478. Высказывание, содержащее трехаспектное основание, обладающее доказывающей силой,**

**Названо «выводом для других» с точки зрения слушающего.**

**1479. Таким образом, слово «вывод» употребляется как производное<sup>452</sup> и конвенциональное<sup>453</sup>;**

<sup>449</sup> ПБ 3. 30.

<sup>450</sup> anupalabdhi.

<sup>451</sup> liṅginā = sādhya.

<sup>452</sup> gauṇam.

<sup>453</sup> sāmketikam.

**Им, наделенным силой доказательства, не могут быть доказаны неожиданные следствия<sup>454</sup>.**

**1480. А что, если вы скажете: вывод не является источником знания?**

**Отрицание ваше бесплодно, ибо, [услышав ваше] высказывание, никто не сможет понять его значение.**

Как сказано [в 1462]: **Вывод же «для других» не есть источник знания.** [На это] здесь возражает: **трехаспектное основание** и т. д. Высказывание называется «выводом для других» с точки зрения слушающего, поэтому то, что оно не является таковым с точки зрения говорящего, не является ошибкой. Ибо с точки зрения слушающего качество «бытие выводом» по конвенции связывается с доказательностью трехаспектного знака, являющегося причиной вывода метафорически; о нем говорится, что он имеет силу доказательства, поскольку вызывает мыслительный процесс выведения. Невозможно слишком широкое применение [высказывания], поскольку оно включается в [вид] «вывода для других», и с его помощью получается знание, связанное со [знанием] обязательной связи и [данными] чувств. Поэтому используемый знак зависит от [знания связи], коренящейся в восприятии. Ибо сказано, что знание таких знаков, как дым, получается непосредственно через восприятие, а не через слух. Или же [говорят]: непосредственно воспринимается лишь звук, и слово не является знаком внешнего объекта, подобно дыму, поскольку не доказана связь того, что хотят сказать, [т. е. слова], с внешним объектом. Определяется так: ваш дым и т. п. основания обладают доказательной силой исключительно по договору, а также за счет того, что [они] порождают у слушающего соответствующие представления<sup>455</sup> [об объектах чувственной реальности]. Поэтому слово даже с точки зрения внешних объектов, [в противоположность «выводу для себя»], устанавливается как «вывод для других». Если можно постичь предполагаемое значение, то, с точки зрения слушающего, [слово] превращается в «вывод для себя». Например: так как слово является следствием предполагаемого значения, подобно тому, как дым [является следствием огня], и [из называния имени] не возникает никакого знания, то посредником знания признается значе-

<sup>454</sup> nātiprasajyate.

<sup>455</sup> tathādhyavasāyivikalpa.

ние, а не имя объекта. Говоря: **отрицание ваше бесплодно**, [Шантаракшита имеет в виду тезис]: **вывод не является источником знания** [1480]. Опровергает оппонента словами: **[услышав ваше] высказывание, никто не сможет понять его значение**. Именно об этом шла речь выше.

#### [7. Рассмотрение мнения Пурандары о тождественности вывода и конвенции]

**1481. Пусть признается знаком тот, который принят всеми в мире, который сконструирован, исходя из реальности**<sup>456</sup>,

**Ибо ведь и мир познает причину и остальное**, [т. е. тождество], из следствия и другого, [т. е. тождественного].

**1482. Названный [основанием] с точки зрения реальности соответствует тому, который [конструируется] логиками.**

**Если [основание] согласуется с конвенцией, почему же отбрасывается тобой?**

Пурандара говорит: «Именно принятый всеми в мире вывод признается и чарваками; то, что некоторыми называется выводом и при этом выходит за конвенцию<sup>457</sup>, то отрицается»<sup>458</sup>. Опасаясь [неправильного толкования] этого [положения], указывает [отсутствие в нем] ошибки: **в мире... и исходя из реальности**. [Под словами] **познает причину и остальное** имеется в виду связь. В выражении **из следствия и другого** под [словом] **другого** понимается тождество. Таким же образом, [в выражении] **причину и остальное** слово **остальное** также относится к тождеству. Множественное число [в высказываниях со словами **остальное, другое** употребляется] из-за различия индивидуальных проявлений [причин и следствий]. Именно знак, связанный тождеством или причинной связью [с выводимым], опираясь на который мир может познавать, называется логическим основанием. Что должно быть отвергнуто, если с [таким определением вывода] уже согласились? Что следует отрицать как вывод?

<sup>456</sup> В этом месте А.Кунст предложил внести в текст изменение (Кунст, 1939): вместо *tattvataḥ – cennatvanyaiḥ*, что переводится как «но не сконструированный другими, то есть логиками». Однако у Камалашилы комментируется именно выражение «исходя из реальности», поэтому нами оставлен этот вариант при переводе.

<sup>457</sup> *laukikaṃ mārgaṃ* – букв., «мирской путь».

<sup>458</sup> Источник цитаты не установлен, так как текстов чарваков не сохранилось.

**[8. Завершение аргументации: вывод только тогда имеет силу, когда признается обеими сторонами в качестве инструмента получения знания]**

**1483. Что может узнать оппонент с помощью вывода, который не является инструментом знания.**

**И для чего можно сделать такой вывод, который не является инструментом знания?**

И пусть оппонент выдвинет [такое положение]: «Нами не признается никакой вывод, тем не менее другими он признается в качестве инструмента знания; будет ли мой тезис бесплодным из-за допущения этого?» [Об этом] здесь сказано: **не <...> инструментом знания** и т. д. Откуда возникает уверенность в том, что другими [вывод] допускается в качестве инструмента знания, но это допущение не является очевидным, и у тебя нет другого инструмента, с помощью которого можно прийти к достоверному знанию? В случае уверенности оппонента, что [вывод] – не инструмент знания, что им [самим-то] познается? Ни невежество ли [так считать]<sup>459</sup>?

Можно ли опровергать оппонента, используя принимаемый им в качестве инструмента знания [вывод], как в ситуации, когда вырвав меч из рук противника, им же его поражают? Подвергая сомнению [представление, что дело обстоит именно так, Шантаракшита] говорит: **не <...> инструментом** и т. д. Можно сказать так: «Если в силу заблуждения оппонент делает инструмент познания не-инструментом, почему он признает возможным получение правильного знания, опираясь на этот не-инструмент знания, ибо правильное знание – результат [использования] инструмента знания? Неправильно, что в ослеплении подумав: «Вот меч» и схватив какой-нибудь ножик, можно убить [им] врага. В этом примере [где враг – оппонент, а меч – инструмент познания] нет аналогии.

**[9. Аргумент Авиддхакарны в пользу вывода]**

**1484. Когда [говорится, что] вывод, выраженный в словах, – не инструмент достоверного знания для говорящего, [это не верно].**

---

<sup>459</sup> vyasanametat.

Этим высказыванием он объясняет: должно быть так, [т. е. определенному субъекту должен соответствовать определенный предикат].

Вот [в чем] ошибка:

**1485. Он признается не-инструментом познания потому, что не может прояснить то, что еще неизвестно,**

**И не обладает силой доказательства. Твой же [вывод] не [таков].**

В «Таттва-тике» Авиддхакарна говорит: «Если оппонент не использует инструмент познания, что он может узнать?», ибо к познанию ведет [то], что признается обеими [партиями]. [Мадхьямики и чарваки] утверждают, что высказанное [положение] не подходит для этой [ситуации], поскольку вывод выражает в словах [уже известное] и не является источником [нового] знания для говорящего. Но ведь говорящий с его помощью, [т. е. с помощью вывода], объясняет другому, его усилие имеет целью наставление другому, поэтому [вывод] не обязательно должен быть источником знания для обеих сторон. Эту [нападку на вывод Авиддхакарна] подвергает сомнению [словами] **вывод** и т. д. **Он** значит говорящий, **высказыванем** значит «выводом, выраженным в словах».

Слова **неизвестно** и т. д. аргументируют ошибочность [приятия вывода за источник знания], ведь [оппоненты] не признают, что высказывание – источник знания с точки зрения говорящего, по причине отсутствия у него доказательной силы. Почему? Так как не может объяснить неизвестного положения вещей. Вывод обладает доказательной силой; силлогизм [оппонента против вывода] не обладает доказательной силой – так [Авиддхакарна] говорит о различии концепций. В противном случае он был бы признан [как вывод] обеими сторонами. Поэтому инструмент познания, не отклоняющийся от правил логики, подходит всем, подобно восприятию – это логично.

## Сокращения

### Первоисточники

- АКБ – «Абхидхарма-коша-бхашья» Васубандху  
АПВ – «Аламбана-парикша-вритти» Дигнаги  
БС – «Брахма-сутры» Бадараяны  
ВБ – «Вьяса-бхашья» к ЙС Вьясы  
ВВ – «Вимшатика-вритти» Васубандху  
ВМбх – «Вьякарана Махабхашья» Патанджали  
ВП – «Вакьяпадия» Бхартрихари  
ВС – «Веданта сутры» Бадараяны  
ЙС – «Йога-сутры» Патанджали  
МС – «Миманса-сутры» Джаймини  
МСБ – «Миманса-сутра-бхашья» Шабары  
НА – «Ньяя-аватара» Сиддхасены Дивакары  
НБ – «Ньяя-бхашья» комментарий Ватсьянык НС  
НБД – «Ньяя-бинду» Дхармакирти  
НБТ – «Ньяя-бинду-тика» комментарий Дхармоттары к НБД  
НБТВин – «Ньяя-бинду-тика» комментарий Винитадевы к НБД  
НВ – «Ньяя-варттика» Уддйотакары  
НВТТ – «Ньяя-варттика тат-парья-тика» Вачаспати Мишры  
НД – «Ньяядаршана»  
НМ – «Ньяя-манджари» Джаянты Бхатты  
НМД – «Ньяя-мукха» Дигнаги  
НС – «Ньяя-сутры» Гаутамы (Готамы-Акшапады)  
Пан – «Ашта-адхьяи» Панини  
ПБ – «Прашастапада-бхашья» Прашастапады  
ПВ – «Прамана-варттика» Дхармакирти  
ПВин – «Прамана-винишчая» Дхармакирти  
ПВинТ – «Прамана-винишчая-тика» Дхармоттары  
ПВС – «Прамана-варттика-свавритти» автокомментарий Дхармакирти к «Прамана-варттике»  
ПП – «Пратьякша-паричхеда» глава из ШВ  
ПС – «Прамана-самуччая» Дигнаги  
ПСВ – «Прамана-самуччая-вритти» автокомментарий Дигнаги к ПС  
СДС – «Сарва-даршана-санграха» Мадхавачарьи  
СК – «Санкхья-карики» Ишваракришны  
СКБ – «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады  
СС – «Санкхья-сутры»  
ТАС – «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати

ТК – «Таттва-каууди» Вачаспати Мишры  
ТП – «Тарка-дипика» самокоментарий к ТС  
ТС – «Таркасанграха» Аннамбхатты  
ТСП – «Таттва-санграха» Шантаракшиты и «Панджика» коммента-  
рий Камалашилы  
ХБ – «Хету-бинду» Дхармакирти  
ХЧ – «Хету-чакра» (Хету-чакра-дамару) Дигнаги  
ШБ – «Шабара-бхашья» на МС  
ШВ – «Шлока-варттика» Кумарилы Бхатты

### **Библиографические сокращения**

БЛ 1 – Буддийская логика – см. Щербатский 1930  
БЛ 2 – Буддийская логика – см. Щербатский 1932  
БФЭ – Буддийская философия. Энциклопедия  
ВФ – журнал «Вопросы философии»  
ИФЭ – Индийская философия. Энциклопедия  
НАА – журнал «Народы Азии и Африки»  
НЭФ – Новая философская энциклопедия  
EIPh 1970 – The encyclopedia of Indian philosophies / By S.Bhattacharya,  
K.C.Chattopadhyaya, R.Chandhuri a.o. (Publ. for American institute of  
Indian studies). Delhi.  
JAAR – Journal of the American Academy of Religion, Oxford Univer-  
sity Press  
JIABS – Journal of the International Association of Buddhist Studies  
JIP – Journal of Indian Philosophy, Dordrecht  
PEW – Philosophy East and West, Honolulu  
WZKS – Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Vienna  
WZKSO – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Vienna

## Список использованной литературы

### Индийские источники и переводы

АКБ Островская, Рудой, 1998 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел 1. Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; Разд. 2. Индрианирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. В.И.Рудой и Е.П.Островская. М.

АКБ Островская, Рудой, 1994 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 3 / Пер. Островской Е.П. и Рудого В.И. СПб.

АКБ Прадхан, 1967 – *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by Pradhan P. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

АП Шастри, 1982 – *Shastri Aiyaswami N. Ālambanaparīkṣā and Vṛtti by Dignāga. With the Commentary of Dharmapāla. Restored into Sanskrit from the Tibetan and Chinese Versions and edited with English Translations and Notes and with copious extracts from Vinītadeva's Commentary. The Adyar Library, Adyar-Madras, 1942; дополненное издание Gangtock 1982. Пер. на рус. яз. Лысенко 2008а.*

Арья Шура, 1962 – *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказание о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскрита А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М.

БС 1936 – *Brahma sūtras. With text, word-for-word translation, English rendering, comments and index by Swami Vireswarananda. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama.*

БК Шарма – *Bhāvanākrama of Kamalaśīla* / Tr. into Engl. By P. Sharma. New Delhi: Aditya Prakashan, 2004. 1<sup>st</sup> ed. 1997.

ВВ Андросов, 2000 – *Нагарджуна*. Рассмотрение разногласий (Виграха-вьавартани) / Пер. В.П.Андросова // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. М.

ВМ, 1989 – Вопросы Милинды / Пер. А.В.Парибка. М.

ВМбх Кильхорн – *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali* / Ed. F. Kielhorn. Vol. 1–3. Bombay, 1880, 1883, 1885.

ВП Айер, 1966 – *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabha. Kāṇḍa I. Critically ed. K.A. Subramanya Iyer. Poona.*

ВП Исаева, 1996 – *Бхартрихари*. [Трактат] о речении и слове (Канда 1). Гл. 2 / Пер. с санскр. Н.В.Исаевой. См. Исаева 1996: 165–194.

ВС, 1995 – Веданта сутра. СПб.

ЙС, ВБ Островская, Рудой, 1992 – Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого). М.

МСБ Пименов, 1997 – *Шабара*. Мимамса-сутра-бхашья // Степанянц 1997. С. 209–223.



НА Видьябхушана, 1915 – *Siddhasena Divākara. Nyāyāvātāra*: The earliest Jaina work on pure logic // Ed. by S.Ch. Vidyābhūṣaṇa. Arrah. Vol. II.

НА Видьябхушана, 1924–1931 – *Siddhasena Divākara. Nyāyāvātāra*: The earliest Jaina work on pure logic // Tr. Into Engl. by S.Ch. Vidyābhūṣaṇa. In 5 vols. Calcutta.

НБ Щербатской, 1918 – *Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā* /Ed. by Th. Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhika VII. Petrograd. Пер. См.: Щербатской 1995. Пер. на рус. яз. Лысенко, 2011.

НВТТ Тхакур, 1996 – *Vācaspatimīśra. Nyāyavārttikatātparyāṭīkā*. Ed. By Anantalal Thakur. Indian Council of Philosophical Research. New Delhi.

НД Тхакур, 1967 – *Nyāyadarśana of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyāṭīkā of Vācaspati, and Pariśuddhi of Udayana* / Ed. by Anantalal Thakur. Darbhanga.

НМ Бхатгачарья, 1978 – *Jayanta Bhaṭṭa. Nyāyā-Mañjarī*: The compendium of Indian speculative logic / Tr. into Engl. by Bhattacharyya J. U. Delhi. Vol. I.

НС, НБ, НВ Джха, 1915–1919 – *Gautama. The Nyāya-sūtras with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika* // Indian Thought series / Tr. into Engl. with copious Notes by G. Jha. In 4 vols. Allahabad.

НС, НБ Шохин, 2001 – *Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья* / Историко-философское исследование, пер. с санскрита и ком. В.К.Шохина. М.: Восточн. лит.

Пан Шарма, 1987 – *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Vol. I* / Tr., Introduction to the Aṣṭādhyāyī as a Grammatical device by R.T. Sharma. New Delhi.

ПБ Лысенко, 2005 – *Прашастанада*. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридрихары / Пер. с санскрита, вступит. разд., историко-филос. коммент., примеч., библиогр. и индексы В.Г.Лысенко. М.: Восточн. лит.

ПВ Тиллеманс, 2000 – *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika. An annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna). Volume 1 (k. 1-148)* / Tr. by Tom J. F. Tillemans // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungberichte, 675. Band. Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens. Heft 32.

ПВин Феттер, 1966–1973 – *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ* / Ed. by Vetter T. Einleitung, Text der Tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmenten, Deutsche Übersetzung. Wien. 3 Bd.

ПС Айенгар, 1930 – *Dignāga. Pramāṇa Samuccaya* / Ed. and restored in Sansk. With Vṛtti, Ṭīkā and Notes by Rangaswamy Iyengar H.R.Mysore.

ПСХаттори, 1968–*Dignāga. On Perceptoin being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya* / From the Sanskrit fragments and Tibetan versions transl. and annot. by M.Hattori. Cambridge (Mass.).

ПС Штайнкелльнер, 2005 – *Dignāga's Pramāṇasamuccaya. Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text* / By Ernst Steinkellner. –www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\_PS\_1.pdf. Пер. на рус. яз. В.Г.Лысенко 2011.

ПСТ Штайнкелльнер, Крассер, 2005 – *Jinendrabuddhi's Visalamalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā*, Chapter I. Edited by E. Steinkellner, H. Krasser, H. Lasic. Part I: Critical Edition, with an Introduction by E. Steinkellner. Part II: Diplomatic Edition, with a Manuscript Description by A. MacDonald. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, no. 1. Beijing: China Tibetology Research Center; and Vienna: Austrian Academy of Sciences.

Рэндл, 1926 – *Fragments from Dignāga* / Ed. by H.N.Randle. L.

СДС Шастри, 1978 – *Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava* / Ed. with Comment by V. Shastri Abhyankar. Poona.

СК, СКБ, ТК Шохин, 1995 – Лунный свет санхьи. «Санхья-карика» Ишваракришны, «Санхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-кауमुди» Вачаспати Мишры / Исслед., пер., коммент. В.К.Шохина. М.: Ладомир.

СС Шохин, 1997 – Сутры философии санхьи / Исслед., перев. с санскр., коммент. В.К.Шохина. М.: Ладомир.

ТАС, 1920 – *Umāsvāmi. Tattvārthādhigama-sūtrani* / Tr. into Engl. J.J. Jaini. Arrah.

ТС, 1989 – *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П.Островской. М.: Восточн. лит.

ТСП Барода, 1926 – *Śāntarakṣita. Tattvasaṃgraha*, with the comment. *Raṅjikā of Śrī Kamalaśīla* // Gaekwad's Oriental series / Ed. E. Kṛṣṇāmācārya. With a Foreword by V.Bhattacharyya. Baroda. In 2 vols.

ТСП Бенарес, 1968 – *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita* with the commentary *Raṅjikā of Śrī Kamalaśīla*. Critical Edited by Swāmi Dvārikāda Śāstrī. In two vols. Bauddha Bharati, Varanasi.

ТСП Джха, 1986 – *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita*. With the Commentary of Kamalaśīla. English Translation by Ganganatha Jha. Vol. 1–2, Baroda: Gaekwad Oriental Series 80. Reprint Delhi: Motilal Banarsidass.

ТСП Фунаяма, 1992 – *Funayama Toru. Study of Kalpanāpoḍha: A Translation of the Tattvasaṃgraha vv. 1212–1263 by Śāntarakṣita and the Tattvasaṃgraharaṅjikā by Kamaśīla on the Definition of Direct Perception* // Zinbun: Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies. Kyoto University. 27: 33–128.

Туччи, 1978 – *Minor buddhist texts* / Sanskrit and Tibetan texts with introd. and Engl. summ. by G.Tucci. In two parts. Roma, 1956–1958. Repr. Delhi, 1978.

ХБ Сангви, 1949 – *Dharmakīrti's Hetubindu / Reconstructed into Sanskrit* and ed. with Bhaṭṭa Āraṇya's *Ṭīkā* and Durveka Mīśra's *Āloka* by Sukhlalji Sanghvi // Gaekwad's Oriental Series. Vol. 113. Baroda.

ХЧ Чи, 1969 – *Dignāga. The Hetucakra of Dignāga* / Transl. into Engl. // Chi R.S.Y. Buddhist formal logic. London. P.XII.

ШВ Джха, 1909 – *Kumārila Bhaṭṭa. Śloka-vārttika* / Tr. by G. Jha. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.

### Прочие источники и исследования

Андросов, 1981 – *Андросов В.П.* Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет // НАА. 1981. № 6. С. 114–120.

Андросов, 1988 – *Андросов В.П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 46–74.

Андросов, 1990 – *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М.: Восточн. лит.

Андросов, 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. М.: Восточн. лит.

Андросов, 2011 – *Андросов В.П.* Шантаракшита // БФЭ. С. 799–800.

Андросов, 2011а – *Андросов В.П.* Камалашила // БФЭ. С. 355.

Анэкер, 1984 – *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass.

Апте, 1959 – *Apte V.S.* The Practical Sanskrit-English Dictionary. Poona, 1959. 3 Vols.

Аристотель, 1976–I – *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. I.

Арним, 1903 – *Arnim J.* Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae. Т. 2.

Арнольд, 2005 – *Arnold D.* Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. Columbia University Press.

Атрея, 1948 – *Atreya B.L.* The Elements of Indian Logic / With the text and Hindi and Engl. Translations of Tarkasaṃgraha // *Buddhikhaṇḍa.* 3d ed. Bombay.

Бандьопадхьяй, 1979 – *Bandyopadhyay N.* The Buddhist Theory of Relation between Pramā and Pramāṇa // JIP. 1979. Vol. 7(1). P. 41–78.

Барлингэй, 1976 – *Barlingay S.S.* A modern Introduction to Indian Logic. Delhi, 1965; 2nd rev. and enl. ed. New Delhi.

Бахадур 1978 – *Bahadur K.P.* The wisdom of Nyāya. New Delhi.

Бахадур, 1979 – *Bahadur K.P.* The wisdom of Vaisheshika. New Delhi.

Биджалван, 1977 – *Bijalwan C.D.* Indian theory of knowledge based upon Jayanta's Nyāyamañjarī. New Delhi.

Бохеньский, 1956 – *Bocheński J.M.* Formale Logik. Freiburg–München.

Бохеньский, 1970 – *Bocheński J.J.M.* A history of formal logic / Transl. and ed. by I. Thomas. 2<sup>nd</sup> ed. N.Y.

Бочаров, 1980 – *Бочаров В.А.* Алгебраическая реконструкция силлогистики // Логико-методологические исследования. М. С. 285–313.

Бочаров, 1984 – *Бочаров В.А.* Аристотель и традиционная силлогистика: Анализ силлогистических теорий. М.

Бочаров, 1987 – *Бочаров В.А.* Силлогистика с сингулярными терминами // Современная логика и методология науки. М. С. 58–70.

Бочаров, 2001 – *Бочаров В.А.* Логика // НЭФ. 2000–2001. Т. II. С. 404–407.

Бочаров, 2001а – *Бочаров В.А.* Теория в логике // НЭФ. 2000–2001. Т. IV. С. 45–46.

Бочаров, Маркин, 1994 – *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики: Учеб. М.

БФЭ, 2011 – Буддийская философия. Энциклопедия / Ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточн. лит.

Бхаттачарья 1926 – *Bhattacharyya B.* Foreword // ТСП Барода 1926. Vol. 1.

Бхаттачарья, 1985 – *Bhattacharyya S.* Some unique features of Buddhist logic . Доклад на I Международн. Конф. по буддизму и нац. культурам. Нью-Дели, (препринт).

Беккер, 1998 – *Веккер Л.М.* Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М.

Вецлер, 1998 – *Wezler A.* Remarks on the Definition of “Yoga” in the *Vaiśeṣika Sūtra* // *Indological and Buddhist Studies. Volume in honor of Professor J.W. de Yong on his sixtith birthday* / Ed. By L.A.Hercus etc. Canberra, 643–686.

Видьябхушана, 1978 – *Vidyabhuṣana S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc. (1st ed. – 1921).

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М.

Вуд, 1991 – *Wood T.* Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the *Vijñānavāda*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Гангопадхьяя, 1975 – *Gangopadhyaya M.* Gaṅgeśa on the means for the ascertainment of invariable concomitance // *JIP*. 1975. Vol. 3. No. 1/2. P. 167–208.

Гукооп, 1967 – *Goekoop C.* The logic of Invariable Concomitance in *Tattva-cintāmaṇi*. Gaṅgeśa’s *Anumitinirūpaṇa* and *Vyāptivāda*. With intr., transl. and comment. Dordrecht.

Гупта, 2006 – *Gupta R.* The Buddhist Concepts of *Pramāṇa* and *Pratyakṣa*. New Delhi: Sundeep Prakashan.

Гюнтер, 1972 – *Guenther H.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. L.

Данн, 1999 – *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy: A Study of the Central Issues in his Ontology, Logic and Epistemology with Particular Attention to the *Svopajñāvṛtti*. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University.

Данн, 2004 – *Dunne J. D.* Foundations of Dharmakīrti’s philosophy. Boston.

Дасгупта, 1975 – *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass (1-е изд. 1932).

Дасгупта, 1987 – *Dasgupta S.* Natural Sciences of the Ancient Hindus / Ed. by D.Chattopadhyaya. Indian Council of Philosophical Research. Delhi: Motilal Banarsidass.

Датт, 1930 – *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna / With a forew. by L. de la Valle Poussin. L.

Декарт, 1994 – *Декарт Р.* Четвертое возражение // *Декарт Р.* Соч. в 2 т, Т. 2. М.

Джаятиллеке, 1963 – *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L.

Джексон, 2006 – *Jackson R. R.* Deconstructive and foundationalist Tendencies in Buddhist Thought // *Buddhisms and Deconstructions* / Ed. Jin Y. Park. (New Frameworks for Continental Philosophy). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Джоши, 1977– *Joshi L. N.* Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7th and 8th centuries A. D.). Delhi.

Джха, 1973 – *Jha R.C.* The Vedantic and the Buddhist concept of reality as interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta.

Диоген Лаэртский, 1979 – *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. Вступ. ст. А.Ф.Лосева. М.

Дрейфюс, 1997 – *Dreyfus G.B.J.* Recognizing Reality. Albany, N.Y.

Дрейфюс, 2007 – *Dreyfus G.* Is Perception Intentional? A Preliminary Exploration of Intentionality in Dharmakīrti // *Pramānakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the the Occasion of his 70th Birthday*, edited by B. Kellner, G. Dreyfus and E. Thompson. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.

Захави, 2011 – *Zahavi D.* The Experiential Self: Objections and Clarifications // *Self, No Self: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* / Ed. by M. Siderits, E. Thompson, and D. Zahavi, P. 56–78. Oxford: Oxford Univ. Press.

Захарьин, 2009 – *Захарьин Б.А.* Карак // ИФЭ, 2009. С. 434–436.

Иванов, 2009 – *Иванов В.П.* Философские аспекты карак // ИФЭ, 2009. С. 436–437.

Инада, 1959 – *Inada K.K.* Vijnānavāda and Whiteheadian philosophy // *Journal of Indian and Buddhist Studies.* (Indogaku bukkyōgaku kenkyū) Tokyo. Vol. 7.2. P. 83–96.

Инголлс, 1974 – *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику Навья-нья. М.: Восточн. лит.

Исааксон, 1994 – *Isaacson H.* Yogic Perception (yogipratyakṣa) in Early Vaiśeṣika // *Studien zur Indologie und Iranistik.* 1994. Bd. 18. S. 139–160.

Исаева, 1988 – *Исаева Н.В.* Полемика Шанкары с сарваживадой // *Рационалистическая традиция и современность: Индия.* М. С. 150–165.

Исаева, 1991 – *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Восточн. лит.

Исаева, 1996 – *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир.

Итиго, 1989 – *Ichigo M.* Śāntarākṣita's Madhyamakālamkāra // *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyana Buddhist Texts / Ed. by L. Gomez and J. Silk.* Ann Arbor: Univ. of Michigan.

ИФЭ, 2009 – Индийская философия: Энцикл. / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточн. лит.

Ицзин, 1896 – *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671–695) by I-Tsing / Tr. by J.Takakusu.* Oxford: Claredon Press.

Кавамура, 1998 – *Kawamura L.S.* Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet // *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, L.,: Routledge.*

Калупахана, 1975 – *Kalupahana D.J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Канаева, 2008 – *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья. М.: ИФРАН.

Канаева, 2009 – *Канаева Н.А.* Винайя Виджайя Махараджа. «Найкарника» // *История философии.* 2009. № 14. С. 240–261. М.: ИФРАН.

Канаева, Заболотных, 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии VIII века (на материале «Таттва санграхи») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы // *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии / Н.А.Канаева. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л.Заболотных. М.: Восточн. лит.

Кант, 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.Лосского // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М.

Картер, 1978 – *Carter J.R.* Dhamma // *Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept.* Tokyo.

Кельнер, 2010 – *Kellner B.* Self-Awareness (Svasaṃvedana) in Dignāga's Pramāṇasamuccaya and Vṛtti: A Close Reading // *JIP.* 2010. Vol. 38. P. 203–231.

Кит, 1968 – *Keith A.* Indian Logic ad Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. (1<sup>st</sup> ed. – Oxford, 1921); N.Y.

Кит, 1949 – *Keith A.B.* The Sāṃkhya system: A history of the Sāṃkhya philosophy. 2 nd ed. Calcutta.

Кобаяши, 2010 – *Kobayashi H.* Self-Awareness and Mental Perception // *JIP.* 2010. Vol. 38. P. 233–245.

Козеру, 2009 – *Coseru Ch.* Buddhist Foundationalism and Phenomenology of Perception // *PEW.* 2009. Vol. 59/4. P. 409–439.

Козеру, 2012 – *Coseru Ch.* Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy. N.Y.: Oxford Univ. Press.

Кокс, 1988 – *Cox C.* On the Possibility of a Non-existent Object of Perceptual Consciousness // *JIABS*. 1988. Vol. 11. P. 31–88.

Кокс, 1995 – *Cox C.* Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence; An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's *Nyāyānusara*. Tokyo.

Кочергина, 1978 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.

Крацсер, 1991 – *Krasser H.* Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis. *Laghupramāṇyaparīkṣā*. Teil. 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien: Teil. 2: Übersetzung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Крацсер, 1992 – *Krasser H.* On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣīta and Kamalaśīla // *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita, 1989*. Narita, 1992. P. 151–158.

Крацсер, 2003 – *Krasser H.* On the Ascertainment of Validity in the Buddhist Epistemological Tradition // *JIP*. 2003. Vol. 31. P. 161–184.

Кунст, 1939 – *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des *Tattvasaṃgraha*. Krakow.

Локк, 1985 – *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М.

Лукасевич, 1959 – *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.

Лысенко, 1986 – *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Восточн. лит.

Лысенко, 1994 – *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: ИФРАН

Лысенко, 2001 – *Лысенко В.Г.* Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии. (Приглашение к медленному чтению текстов) // *Универсалии культуры*. М.: Восточн. лит.

Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм. Религия и философия. М.: ИФРАН.

Лысенко, 2005 – *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридрихары / Пер. с санскрита, вступит. разд., историко-филос. коммент., примеч., библиогр. и индексы В.Г.Лысенко. М.: Восточн. лит.

Лысенко, 2006 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастапада // *ВФ*. 2006. № 5. С. 137–147.

Лысенко, 2007 – *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // *Тр. Рус. Антропол. шк.* Вып. 4. Т. 2. М.: Изд-во РГГУ. С. 100–139.

Лысенко, 2008 – *Лысенко В.Г.* Васубандху о реальности только мысленного представления (репрезентации) / Предисл. и пер. с санскрита «Вимшати-ка-ри-ка-вритти» Васубандху // ВФ. 2008. № 1. С. 109–112.

Лысенко, 2008а – *Лысенко В.Г.* Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / Предисл. и пер. с санскрита В.Г.Лысенко // ВФ. 2008. № 6, 138–145.

Лысенко, 2008б – *Лысенко В.Г.* Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашьи» Патанджали) // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: Восточн. лит. С. 170–186.

Лысенко, 2011 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) М.: ИФРАН.

Лысенко, 2011а – *Лысенко В.Г.* Теории восприятия на Западе и в Индии: некоторые типологические параллели // ВФ. 2011. № 3. С. 122–132.

Люстхаус, 2002 – *Lusthaus Dan.* Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun. L.: Routledge Curzon.

МакКлинток, 2010 – *McClintock S.* Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntaraksita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority. Somerville, Mass.: Wisdom.

Маковельский, 1967 – *Маковельский А.С.* История логики. М.

Матилал, 1971 – *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague–Paris.

Матилал, 1981 – *Matilal B.K.* The central philosophy of Jainism (Anekānta-vāda). Ahmedabad.

Матилал, 1985 – *Matilal B.K.* Logic, language and reality: An introduction to Indian philosophical studies. Delhi.

Матилал, 1986 – *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford.

Матилал, 1998 – *Matilal B.K.* The Character of Logic in India. N.Y.

Мендельсон, 1971 – *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М.

Мехта, 1954 – *Mehta M.L.* Outlines of Jaina Philosophy: The Essentials of Jaina Ontology, Epistemology and Ethics / With a Foreword by Shri B.P.Wadia. Bangalore.

Моньер-Уильямс, 1976 – *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. New ed. with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and other. New Delhi; 1<sup>st</sup> ed. 1899.

Моханти, 1966 – *Mohanty J.N.* Gaṅgeśa's Theory of Truth, Delhi: Motilal Banarsidass.



Мукерджи, 1980 – *Mukerjee S.* The Buddhist Philosophy of Universal Flux: An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga... Reprint – Delhi: Motilal Banarsidass.

Мукхопадхья, 1973 – *Mukhopadhyaya P.K.* Cognitive act // JIP. 1973. Vol. 2. P. 115–117.

Мурти, 1960 – *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. L. 2<sup>d</sup> ed.

Нагатоми, 1980 – *Nagatomi, Masatoshi.* Mānasa-pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System // Sanskrit and Indian Studies: Essayes in Honor of Daniel H. Jngalls / M. Nagatomi et al. (eds). Dordrecht: D. Reidel

Накамура, 1972 – *Nakamura H.* A Survey of Studies on Buddhist Logic. Tokyo.

Накамура, 1980 – *Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes. Tokyo.

Никитин, 1984 – *Никитин Е.П.* Связь между логическими и гносеологическими концепциями познания // ВФ. 1984. № 8. С. 32–38.

НФЭ, 2000–2001 – Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.

Олстон, 2002 – *Alston W.P.* Sellars and the “Myth of the Given” // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. Vol. 65. P. 69–86.

Островская, 1988 – *Островская Е.П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической нья-вайшешики // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 103–119.

Островская, 1989 – *Островская Е. П.* Аннамбхатга. Тарка санграха. Тарка-дипика / Пер. с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской. (Памятники письменности Востока XXXIV). М.: Наука, Гл. ред. восточн. лит.

Отке, 1994 – *Oetke C.* Studies on the Doctrine of Trairūpya // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Hf. 33. Wien.

Пандея, 1963 – *Pandeya R.C.* The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi.

Парфит, 1984 – *Parfit D.* Reasons and Persons. New York: Oxford University Press.

Пименов, 1987 – *Пименов А.В.* Философия мимансы и древнеиндийская культура // НАА. 1987. № 4. С. 65–74.

Пименов, 1988 – *Пименов В.А.* К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 120–149.

Пинд, 1991 – *Pind O. H.* Dignāga on śabdasāmānya and śabdaviśeṣa // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition / Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference (Vienna, June 11–16, 1989). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften / Ed. by E. Stein-kellner. 1991, P. 269–280.

Пинд, 2009 – *Pind O.H.* Dignāga's Philosophy of Language. Dignāga on anyāroha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation and Annotation. Dissertation, Universität of Wien. Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät Betreueren: Steinkellner E.

Попов, Стяжкин, 1974 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.

Попов, Стяжкин, 1983 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М.

Попович, 1979 – *Попович М.В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев.

Поттер, 1975 – *Potter K.H.* Some thoughts of the Nyāya conception of meaning // JIP. 1975. Vol.3. No. 1/2. P. 209–216.

Поттер, 1983 – *Potter K.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography. Delhi.

Поттер, 2003 – *Potter K.* Introduction // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 / Ed. by Karl H. Potter. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.

Радхакришнан, 1993 – *Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2 т. М., 1956–57; 1993.

Рерих, 1949–1953 – *Roerich G.N.* The Blue annals. In 2 pts. Calcutta.

Розенберг, 1918 – *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Проблемы буддийской философии. Ч. 2. Пг.

Розенберг, 1991 – *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. А.Н. Игнатовича. М.

Роспатт, фон 1995 – *Rospatt, von, A.* The Buddhist Doctrine of Momentariness: A survey of the origins and early phase of this doctrine up to Vasubandhu. Stuttgart.

Рэндл, 1924 – *Randle H.N.* A Note on the Indian Syllogism // Mind. Vol. 33. 1924. No.132. P. 398–414.

Рэндл, 1930 – *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools. Oxford.

Сидеритс, 1997 – *Siderits M.* Buddhist reductionism // PEW. 1997. Vol. 47. No.4.

Сидеритс, 2004 – *Siderits M.* Perceiving particulars: a Buddhist defense // PEW. Vol. 54. P. 367–388.

Сидеритс, Тиллеманс, Чакрабартти, 2011 – *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition* / Eds. Siderits M., Tillemans T., A. Chakrabarti. N.Y.: Columbia University Press.

Сингх, 1976 – *Singh J.* An Introduction to Mādhyamaka Philosophy. Delhi etc.

Соломон, 1969 – *Solomon E.A.* Aviddhakarna – a forgotten Naiyayika // Proceedings of the All-India Oriental Conference. Vol. 25. Lucknow.

- Соломон, 1976–I – Solomon E.A. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2vols. Ahmedabad, 1976–1978. Vol. I.
- Соломон, 1978–II – Ibid. Vol. II.
- Сталь, 1973 – *Staal J.F.* The conception of pakṣa in Indian logic // JIP. 1973. № 2. Vol. 2.
- Сталь, 1988 – *Staal J.F.* Universals: Studies in Indian logic and linguistics. Chicago–London.
- Степанова, 1995 – *Степанова А.С.* Философия Древней Стои. СПб.
- Степанянец, 1988 – *Степанянец М.Т.* К вопросу о специфике «восточных» типов философствования // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М. С.3–10.
- Степанянец, 1997 – *Степанянец М.Т.* Восточная философия. М.
- Стяжкин, 1967 – *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М.
- Субботин, 1964 – *Субботин А.Л.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения алгебры // Формальная логика и методология науки. М.
- Субботин, 1965 – *Субботин А.Л.* Теория силлогистики в современной формальной логике. М.
- Субботин, 1969 – *Субботин А.Л.* Традиционная и современная формальная логика. М.
- Тиллеманс, 1999 – *Tillemans T. J.F.* Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors. Boston: Wisdom Publications.
- Топоров, 1988 – *Топоров В.Н.* К буддологическим исследованиям Ф.И.Щербатского: Комментарий // *Щербатской Ф.И.* Изб. тр. по буддизму. М. С. 263–419.
- Торелла, 1987 – *Torella R.* Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy // East and West. 1987. Vol. 37. No. 1/4 (December 1987). P. 151–164.
- Трипатхи, 1972 – *Tripathi C.L.* The problem of knowledge in Yogācāra buddhism. Varanasi.
- Тулмин, 1984 – *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М.
- Туччи, 1929 – *Tucci G.* Buddhist logic before Dignāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras) // Journal of the Royal Asiatic Society. 1929. No.3. P.451–488.
- Тэйбер, 2005 – A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumāriḷa on Perception. Translation and commentary. Routledge-Curzon.
- Уильямс, 1998 – *Williams P.* The Reflexive Nature of Awareness. London: Curzon Press.
- Укельман – *Ukelman S.L.* Indian Logic and Medieval Western Logic: Some Comparative Remarks // A Day of Indian Logic at the Institute for Logic, Language, and Computation, University of Amsterdam, on November 2, 2009 / Compiled by S.L. Ukelman. P. 105–112.

Уо, 2003 – *Woo J.* Dharmakīrti and His Commentators on Yogipratyakṣa // JIP. 2003. Vol. 31. P. 493–448.

Уолдрон, 2003 – *Waldron W. S.* The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought. L.: Routledge Curzon.

Уордер, 1963 – *Warder A.K.* The Earliest Indian Logic // Труды 25-го Международного конгресса востоковедов. М., 1963. Т. IV. С. 56–68.

Уэйман, 1965 – *Wayman A.* The Yogācāra idealism // PEW. 1965. Vol.15. P. 65–74.

Уэйман, 1977–1978 – *Wayman A.K.* A Reconsideration of Dharmakīrti's Deviation from Dīnāga on Pratyakṣābhāsa. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 8, 49.

Уэйман, 1979 – *Wayman A.* Yogācāra and the Buddhist logicians // JI-ABS. 1979. Vol. 2.1. P. 65–80.

Уэйман, 1991 – *Wayman A.K.* Dharmakīrti and the Yogācāra Theory of Bīja // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien. P. 419–430.

Уэйман, 1996 – *Wayman A.* A defense of Yogācāra Buddhism // PEW. 1996. Vol. 46. P. 447–476.

Филипс, 2001 – *Phillips S.H.* There's Nothing Wrong with Raw Perception: A Reponse to Chakrabarti's Attack on Nyāya's Nirvikalpaka Pratyakṣa // PEW. 2001. Vol. 51/1. P. 104–113.

Филипс, 2004 – *Phillips S.H.* Perceiving particulars blindly: remarks on a Nyāya-Buddhist Controversy // PEW. 2004. Vol. 54/3. P. 365–403.

Филипс – *Phillips S.H.* Sense perception, Indian views of // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, L.: Routledge.

Франко, 1984 – *Franco E.* On the Interpretation of Pramāṇasamuccaya (vṛtti) I 3d // JIPh. 14. P. 79–97.

Франко, 1993 – *Franco E.* Did Dignāga accept four types of perception? // JIP. 1993. Vol. 21. P. 295–299.

Франко, 2005 – *Franco E.* On Pramāṇasamuccayavṛtti 6 ab again // JIP. 2005. Vol. 33(5–6). P. 631–633.

Фраууалльнер, 1933 – *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavārttikam // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien). Bd. 40. 1933. Hf. 3/4. S. 281–304.

Фраууалльнер, 1959 – *Frauwallner E.* Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung // WZKSO. 1959. Bd. 3. S. 83–164.

Фраууалльнер, 1961 – *Frauwallner E.* Landmarks in the History of Indian Logic // WZKSO. 1961. Bd. 5. S. 125–148.

Фунаяма, 1999 – *Funayama T.* Kamalaśīla's Interpretation of 'Non-Erroneous' in the Definition of Direct Perception and Related Problems // Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy: Pro-

ceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4–6, 1997 / Ed. by S. Katsura. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. P. 73–100.

Хальбфас, 1990 – *Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Understanding. SUNY Press, 1988. Reprint – Delhi, 1990.

Херцбергер, 1986 – *Herzberger R.* Bhartṛhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought // Studies of Classical India. Springer. 1986.

Хириянна, 1951 – *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. London.

Хириянна, 1956 – *Hiriyanna M.* The essentials of Indian Philosophy. London.

Хэйес, 1980 – *Hayes R.P.* Dinnāga's Views on Reasoning (Svārthānumāna) // JIP. 1980. Vol. 8. P. 219–277.

Хэйес, 1988 – *Hayes R.P.* Dignāga on the Interpretation of Signs, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Чакрабарти, 1977 – *Chakrabarti K.K.* The logic of Gotama. Hoolulu.

Чаттерджи, 1950 – *Chatterjee S.* The Nyāya theory of knowledge: A critical study of some problems of logic and metaphysics. 2<sup>nd</sup>ed. Calcutta.

Чаттерджи, Датта, 1994 – *Чаттерджи С. и Датта Д.* Индийская философия. М.

Чаттопадхья, 1966 – *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М.

Чёрч, 1960 – *Чёрч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М.

Чи, 1969 – *Chi R.* Buddhist Formal Logic /With Professor Karl Potter Paper “Dignāga and the Development of Indian Logic”. Vol. I. L.; Repr. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Чи, 1973 – *Chi R.S.Y.* A tentative comparison between the Aristotelian logic and the Dignāgean logic // Actes du XXIX-e Congrès international des Orientalistes. Paris. Juillet, 1973. Inde ancienne. 10, 11. P. 354–362.

Чу, 2004 – *Chu J.* A Study of Sataimira in Dignāga's Definition of Pseudo-Perception (PS 1.7cd – 8ab) // WZKS. Bd. 48. 2004. S. 113–149.

Шарма 1969 – *Sharma D.* The differentiation theory of meaning in Indian logic. The Hague / Paris.

Шарма, 1992 – *Sharma R.K.* Reality of the external world: Yoga vs. Buddhist Idealism // Philosophy, Grammar and Indology. Gustav Roth Felicitation Volume / Ed. H.S. Prasad. P. 165–184.

Шастри, 1964 – *Shastri D.W.* Critique of Indian realism: A study of the conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga school / With a forew. by S.Radhakrishnan. Agra.

Шастри, 1975–1976 – *Shastri P.S.* Indian Idealism: Epistemology and ontology. Delhi; Varanasi.

Шмитхаузен, 1965 – *Schmithausen L.* Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien.

Шмитхаузен, 1977 – *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy // *Studia Philologica Buddhica. Monograph Series.* Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. 2 vols.

Шохин, 1987 – *Шохин В.К.* Буддийская версия древней санхья-йоги (Традиция Арада Каламы) // *Историко-философский ежегодник ' 87.* М.

Шохин, 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.

Шохин, 1997 – *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.

Шохин, 1998 – *Шохин В.К.* Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М.

Штайнкелльнер, 1970 – *Steinkellner E.* Empty Subject Term in Late Buddhist Logic // *JIP.* 1970. Vol. I/1. P. 22–29.

Штайнкелльнер, 1978 – *Steinkellner E.* Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus // *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils,* ed. by G. Oberhammer. Wien: Wien Univerzitat. S. 121–134.

Штайнкелльнер, 1991 – *Steinkellner E.* Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the 2nd international Dharmakīrti conference, Vienna, June 11–16, 1989 / Ed. by Steinkellner E. Wien, 1991.

Щербатской, 1902 – *Щербатской Ф.И.* Логика в Древней Индии. Доклад, читанный в заседании Восточн. отдел. 25.X.1901 г. // *Зап. Восточн. Отд-ния Импер. Рус. Археол. О-ва.* Спб. Т. XIV. С.155–171.

Щербатской, 1903–1909 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.

Щербатский, 1930–1932 – *Stcherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad.

Щербатский, 1984–I – *Stcherbatsky F.Th.* Buddhist Logic. In 2 vols. N. Y. Vol. I.

Щербатский, 1984–II – *Ibid.* Vol. II.

Щербатский, 1988 – *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.

Щербатский, 1993 – *Stcherbatsky Th.* Kalpanā // *The Petersburg Journal of Cultural Studies.* 1993. Vol. I. № 2. P. 86–91.

Щербатской, 1995 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.

ЭИФ, 1970 – *The encyclopedia of Indian philosophies /* By S. Bhattacharya, K. C. Chattopadhyaya, R. Chaudhuri a. o. (Publ. for American institute of Indian studies). Delhi.

Яглом, 1980 – *Яглом И.М.* Математические структуры и математическое моделирование. М.

Яо, 2004 – *Yao Z.* Dignāga and the Four Types of Perception // *JIP* 32: 57–74.

Яо, 2005 – *Yao Z.* The Buddhist Theory of Self-Cognition. L.: Rutledge.

*Лысенко Виктория Георгиевна, Канаева Наталья Алексеевна*

### **Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного знания**

Аннотация. Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» пер. Н.А.Канаевой и «Исследование вывода» пер. В.Г.Лысенко) известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики. «Введение», Главы 1 и 3 написаны Н.А. Канаевой, глава 2 – В.Г. Лысенко.

**Ключевые слова:** индийская философия, буддизм, буддийская эпистемология, непосредственное-опосредованное познание, восприятие, логический вывод, праманавада, Шантаракшита, Камалашила

*Nataliya Kanaeva, Victoriya Lysenko*

### **Śāntarakṣita and Kamalaśīla on the instruments of valid cognition**

**Summary.** This book presents a study on the Buddhist epistemology and logic as developed in the compendium of the great Buddhist scholar Śāntarakṣita «Tattvasamgraha» («Collection of categories») and in the commentary of his no less famous disciple Kamalaśīla «Pañjikā». In this research the authors of the book focus their attention on the two chapters «Examination of the definitions of perception» (XVII) and «Examination of inference» (XVIII), devoted to the analysis of the two instruments of valid knowledge (pramāṇa) recognized by Buddhists – perception (pratyakṣa) and inference (anumāna). The book includes a translation of these two chapters from Sanskrit into Russian by Victoria Lysenko (chapter on perception – first translation into Russian) and Natalia Kanaeva (chapter on inference – revised translation), as well as the research section (Introduction, Chapter 1 and 3 written by N. Kanaeva, Chapter 2 by V. Lysenko).

**Key words:** Indian philosophy, Buddhism, Buddhist epistemology, immediate-mediated cognition, perception, inference, pramanavada, Santarakshita, Kamalashila

Научное издание

**Лысенко Виктория Георгиевна  
Канаева Наталия Алексеевна  
Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного  
познания**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректурa авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.10.14.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 15,58. Тираж 500 экз. Заказ № 24.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор авторов  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.ras.ru/archive.htm>