

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.Г. Лысенко**

**НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ  
И ОПОСРЕДОВАННОЕ ВОСПРИЯТИЕ:  
СПОР МЕЖДУ БУДДИЙСКИМИ  
И БРАХМАНИСТСКИМИ ФИЛОСОФАМИ  
(МЕДЛЕННОЕ ЧТЕНИЕ ТЕКСТОВ)**

Москва  
2011

УДК 14  
ББК 87.3  
Л 88

## В авторской редакции

### Рецензенты

кандидат филос. наук *Н.А. Канаева*  
доктор филос. наук *Е.Н. Князева*

Л 88      **Лысенко, В.Г.** Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) [Текст] / В.Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 226–232. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0185-3.

Книга состоит из исследовательской части и антологии текстов. В первой главе дается введение в проблематику изучения восприятия в индийской мысли. Главное внимание уделяется полемике буддийских и брахманистских философов по проблеме непосредственности-опосредованности восприятия. Вторая глава знакомит с этой проблемой через анализ учений конкретных школ (сарвашивады/вайшешики, саурантики, йогачары, вайшешики, ньяи и мимансы) и авторов (Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Ватсьяяна, Вачаспати Мишра, Прашастапада, Шридхара и Кумарила Бхатта).

Антология, содержащая фрагменты из сочинений буддийских и брахманистских мыслителей, снабжена примечаниями, поясняющими отдельные термины и трудные места.

ISBN 978-5-9540-0185-5

© Лысенко В.Г., 2011  
© ИФ РАН, 2011

## Содержание

Предисловие .....	5
Введение .....	7

### Глава 1. Введение в проблематику индийских теорий восприятия

§ 1. Индийская эпистемология – <i>праманаведа</i> : основные проблемы.....	16
§ 2. Что такое <i>пратьякша</i> (восприятие)?.....	23
§ 3. Непосредственность и опосредованность восприятия .....	39

### Глава 2. Буддийская теория восприятия от Абхидхармы до Дхармакирти и позиция реалистических школ вайшешики, ньяя и мимансы

§ 1. Структура обычного восприятия: вайбхашика и саутрантика.....	45
§ 2. Васубандху.....	57
§ 3. Дигнага и Дхармакирти .....	78
§ 4. Прашастапада, наийики и Кумарила Бхатта .....	96

## АНТОЛОГИЯ

Дигнага «Прамана-самуччая-вритти».....	115
Дхармакирти «Ньяя-бинду» с комментарием Дхармоттары «Тика» .....	130
«Ньяя-сутра». Ватсьяяна «Ньяя-бхашья», Уддьотакара «Ньяя-варгтика», Вачаспати Мишра «Татпарья-тика» .....	164
Прашастапада «Падартга-дхарма-санграха» с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары .....	198
Кумарила Бхатта «Шлока-варгтика».....	217
Библиография .....	226
Сокращения .....	233



## Предисловие

Эта книга задумана как предварительный итог серии моих публикаций на тему индийских теорий восприятия в журналах «Вопросы философии» (Лысенко 2006, 2006а, 2008, 2008а), «История философии» (Лысенко 2009) и «Историко-философском ежегоднике» (Лысенко 2009а), а также как «пробный шар», предваряющий публикацию рукописи «Индийская и западная мысль о непосредственном и опосредованном в чувственном восприятии. Сравнительное исследование», подготовленной мной по гранту РГНФ 05-03-03069а<sup>1</sup>. Образцом для меня служит классический труд Федора Ипполитовича Щербатского «Buddhist Logic» («Буддийская логика»), вышедший в Ленинграде в 1930 и 32 гг. и состоящий из двух томов: Исследования (т. 1) и Антологии текстов буддийских и брахманистских авторов по проблемам познания (т. 2). Успех этого труда<sup>2</sup> доказывает удачность избранной формы – сочетания исследования и перевода оригинальных текстов. Очевидно, что именно через перевод текстов происходит самый близкий контакт с чужой культурой мышления, и задача переводчика, как мне представляется, состоит в том, чтобы сохранить чужое как чужое, разъясняя его «инаковость», но, не пытаясь растворить его в «своем».

Федор Ипполитович делил переводы на философские – интерпретирующие, ориентированные на передачу смысла, с одной стороны, и филологические, буквальные, – с другой. Однако, как показывает практика, буквальный перевод тоже зависит от интерпретации: буквальность без учета смысла оригинального текста перестает выполнять функцию перевода. Философские же переводы, слишком приближающие текст к нам, теряют культурную дистанцию. Как показывает история самого труда Щербатского, некоторые его философские переводы – прежде

---

<sup>1</sup> Работа над рукописью продолжается: к ней добавляются все новые и новые переводы санскритских текстов, над которыми я работаю в сотрудничестве с известным индийским традиционным ученым Шри Нараяна Мишрой (бывшим деканом Факультета санскритских исследований Бенаресского ун-та, Индия).

<sup>2</sup> Книга, написанная Федором Ипполитовичем на английском языке, многократно переиздавалась в Индии. Она до сих пор фигурирует в числе самых цитируемых книг по индийской философии. Однако на русский язык переведены лишь некоторые ее фрагменты, например в издании Щербатский 1988.

всего, связанные с кантовской и неокантианской терминологией – остались в своем времени, или, проще говоря, устарели. С помощью этой терминологии Федор Ипполитович пытался, к сожалению не слишком успешно, привлечь внимание современных ему философов к феномену буддийской философии. С тех пор ситуация, хотя и изменилась, но не принципиально – буддистская и индийская философия так и не стали частью философского кругозора западных исследователей. И дело не только в глубинной укорененности в умах европейских мыслителей и исследователей европоцентрических стереотипов. Нельзя не отметить и «объективные» обстоятельства: собственно востоковедные тексты в силу своей крайней специализированности, как правило, недоступны для более широкой читающей публики, а общедоступная литература, часто «дрейфующая» в сторону **New Age с его легкими и поверхностными обобщениями, не вызывает доверия у серьезных исследователей.**

Исследование и антология текстов, представленные в этой книге, призваны соединить строгость классического востоковедного исследования и доступность популярной литературы. Получилось ли это – другой вопрос. Тема опосредованности или непосредственности восприятия весьма актуальна. Даже несмотря на то, что теоретически современная психология, эпистемология и когнитивные науки отказались от идеи непосредственности, это не мешает экспериментальной психологии, этологии человека, психолингвистике искать «сырые», доконцептуальные стадии когнитивных процессов (например, у новорожденных). И хотя каждый раз оказывается, что они уже чем-то «обусловлены», сам поиск «первоначал» когнитивной деятельности человека продолжается не только в области нейросубстратов, но и в психологии и эпистемологии познания. Поэтому книга об индийских классических концепциях непосредственного и опосредованного восприятия может, как мне представляется, расширить историко-философские горизонты анализа этой темы в отечественном философском дискурсе<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Объем институтского издания вынудил меня свести к минимуму как поясняющую часть, так и антологию. К счастью, вышла энциклопедия «Индийская философия» (М., 2009), которая поможет любознательному читателю более глубоко и всесторонне освоить материалы этой книги.

## Введение

Является ли непосредственность или доступ к непосредственно данному нам в опыте неким эпистемологическим идеалом или чисто психологической ценностью? Если это психологическое понятие или, точнее, психологическая интуиция, насколько важно для нас найти ей место в наших теориях? Возможно ли полностью отказаться от непосредственности в пользу культурной, семиотической и прочей опосредованности? А если мы положительно ответим на этот вопрос, как мы отличим чувственное восприятие от мышления? С другой стороны, если сохранить непосредственность, то как доказать, что непосредственное восприятие является элементом знания, когнитивным событием? В истории европейской философии непосредственность ощущения часто была синонимом достоверности, материальной истинности знания как отражения реальности, осталось ли что-то от этой коннотации? Эти вопросы звучат вполне современно, не так ли? Однако они имеют давнюю историю не только в европейской мысли.

В Индии на протяжении почти двух тысячелетий разрабатывалась оригинальная эпистемология, сосредоточенная на исследовании инструментов достоверного познания (*праман*), среди которых первым по порядку и по значению является чувственное восприятие – *пратьякша*. В индийской философии главной ценностью *пратьякши*, как правило, считается ее наглядность, яркость и непосредственность. Это интуитивно понятно, ведь именно непосредственность познавательного опыта объекта внушает познающему самое большое доверие – мы видим собственными глазами, какие могут быть сомнения! Однако индийские мыслители не были столь наивны, они прекрасно отдавали себе отчет в существовании перцептивных ошибок и иллюзий (любимые индийские примеры – мираж воды в пустыне, восприятие змеи в веревке). Тем не менее, *пратьякша* считалась фундаментом, на который должны опираться другие инструменты достоверного познания – логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*) и т. п.

Значило ли это, что все индийские философы были поголовно эмпириками? Да, они действительно апеллировали к авторитету непосредственного восприятия, но это был «эмпиризм» в более широком смысле слова, связанный в том числе и с опытом йоги

и медитации и во многом определяемым йогическим идеалом интуитивного невербального доступа к реальности. Известно, что целью многих медитативных практик, разработанных в Индии, было достижения состояния, которое считалось свободным от умственных построений, поэтому для философских школ, верящих в действенность йоги и медитации, эпистемологический идеал непосредственности был своего рода преломлением сотериологического идеала – то есть состояния «освобождения» от перерождений (*мокша, нирвана*). Не случайно, что главные специалисты по медитации – буддисты – трактовали *практыяшу* как чистую данность, характеризующую полным отсутствием категоризации и вербализации (*кальпана*). В этой связи перцептивное суждение, например «это корова», с их точки зрения, не относится к *практыяше*.

С этим утверждением спорили брахманистские мыслители школ ньяя, вайшешика и миманса. Они тоже – вслед за буддистами – ставили непосредственное восприятие без мысленных конструкций на первое место, однако и в перцептивном суждении они видели еще одну разновидность *практыяши* (*савикальпака практыякша* – восприятие с мысленными конструкциями).

Проблемы восприятия были в центре философских дискуссий на протяжении самого продуктивного периода индийской философии, примерно с 5 по 10–13 вв. Интересующий нас спор начался с буддийского философа Дигнаги (480–540). Он был первым индийским философом, который подверг систематической критике реалистические теории познания большинства других индийских философских школ того времени, включая реалистические школы самого буддизма – сарвастиваду и саутрантику. В работе «Аламбанапарикша» («Исследование объекта познания») Дигнага отрицает реалистический взгляд, согласно которому объект чувственного познания является внешним по отношению к самому процессу познания. С его точки зрения, то, что мы считаем внешним объектом, есть лишь наше представление о нем (рус. пер. см. Лысенко 2008а).

Буддийские реалисты, как и брахманистские, не видели качественного различия между чувственным и рациональным познанием: ощущением, восприятием, представлением и мышлением (если воспользоваться западной терминологией). Дигнага изменил это положение вещей, воздвигнув непроходимый барьер между непосредственным познанием (*практыякша*) и познанием, создающим образы,



концептуализирующим и категоризирующим, т. е. опосредованным мысленными конструкциями (*савикальпака*), заочным (*парокша*). В своем *magnum opus* «Прамана-самуччая» («Собрание инструментов достоверного познания») Дигнага приписал каждой из этих разновидностей познания разные объекты и разные функции. Первый вид объектов он назвал *свалакшана*, что буквально означает «характеризующее самое себя», то есть то, что воспринимается здесь и сейчас исключительно как частное, конкретное, лишённое малейшей общности с чем-либо другим, наилучший перевод – «партикулярия». *Свалакшана* приурочена к определенному моменту времени – это настоящее, которое не длится, подобно магниевой вспышке, высвечивающей вещи в одно отдельно взятое мгновение. Внешний мир содержит только *свалакшаны*, партикулярии, и чувственное познание – это единственная познавательная способность, которая адекватно передает их самобытие. Все остальное домысливается, придумывается в виде разного рода схем и мысленных конструкций (*кальпана*), составляющих объект познания, который Дигнага называет «общими характеристиками» – *саманья лакшана*. Такие характеристики достоверно передаются лишь *праманой* логического вывода.

Если во всех других индийских философских школах считалось, что логический вывод опирается на чувственное познание и в этом залог его достоверности, то у Дигнаги логический вывод имеет отношение не к реальности как таковой, а лишь к сконструированной нами реальности – *парикаल्पита*. В этом смысле *прамана* логического вывода обладает только относительной достоверностью. Позднее Дхармакирти объяснит, что логический вывод может считаться достоверным лишь в той степени, в которой он является основой эффективности нашей деятельности (прагматический критерий истинности).

По сути, барьер был возведен между довербальным и допозициональным ощущением, с одной стороны, и концептуализирующим восприятием и мышлением, с другой, в санскритской терминологии *нирвикальпака-савикальпака пратьякши*<sup>4</sup>. Вместе с тем,

<sup>4</sup> Однако буддисты не согласились бы с трактовкой *пратьякши* как ощущения, поскольку считали непосредственным не только постижение с помощью внешних органов чувств, но и внутреннее, ментальное восприятие, например приятный и неприятный опыт, а также включали в *пратьякшу* и осознание внутреннего переживания того или иного опыта (*свасамведана*).

индийские философы, включая буддистов, прекрасно понимали, что все, что мы знаем о внешнем объекте, мы узнаем только на концептуальном уровне в момент идентификации этого объекта, когда определяем: «это горшок» или «это корова». Доконцептуальная стадия ничего содержательно не добавляет к нашему познанию. Возникает вопрос, является ли эта стадия когнитивным событием? Для Дигнаги это, безусловно, когнитивное событие, но не потому, что оно несет конкретную информацию об объекте, а потому, что оно самосознающе (*свасамведья*). Любой акт восприятия содержит помимо своего непосредственного содержания, которое не поддается концептуализации, еще и столь же внеконцептуальное, интуитивное переживание того, что он произошел – *свасамведана*. Отсутствие в *пратьякше* мысленного конструирования для буддистов – залог ее истинности, достоверности. Конструирование (*кальпана*), которое мы проецируем на мир через наш язык, иллюзорно, оно отражает не сам мир, а исключительно нашу собственную кармически обусловленную индивидуальность – мир, созданный нашей личностью (ср. умвельт Эскуля).

Таким образом, буддисты настаивают на отсутствии общего измерения между тем, что мы видим, слышим, ощущаем, с одной стороны, и тем, что выражаем в словах и понятиях как наш непосредственный опыт, с другой. В чем же заключается непосредственный опыт, какая картина мира открывается в нем? С точки зрения буддистов, существовать – значит, меняться каждое мгновение. Реальность состоит из серии мгновенных событий – *дхарм*. В каждое мгновение объект другой и наше восприятие его тоже другое. Например, у нас имеется серия моментов горшка: горшок момента 1, породив в момент 2 свое восприятие, исчезает, в следующий момент это уже горшок момента 2, а наше восприятие, имевшее место в момент 2, остается без объекта. Когда мы видим один и тот же горшок – эта наша мыслительная конструкция – неизменные объекты есть только в нашем уме. Разве могут наши неповоротливые мысли и закосневшие слова ухватить летучую и ускользающую материю ежесекундно меняющегося переживания мира?!

Отрицание буддистами реальности континуального, длящегося и признание нереальности ментальных конструкций ставит множество проблем. Если любое суждение относится к нереальным универсалиям, как возможно вообще сказать что-то о реальности?

Если первично восприятие, а понятия – вторичны и поэтому истинны только косвенно – в той степени, в которой они помогают нам эффективно действовать в этом мире, то при чем тут восприятие? Ведь любая информация носит пропозициональный характер, а, стало быть, непосредственное восприятие неинформативно. Восприятие, беспомощное само по себе, нуждается в помощи со стороны концептов, чтобы направлять нас в практическом мире, но это опять-таки невозможно, поскольку у восприятия и у представления разные предметы. Эти и другие проблемы, возникшие в связи с буддийской концепцией восприятия, решались последователями Дигнаги и Дхармакирти в Индии и особенно в Тибете.

Однако, несмотря на свою проблематичность, деление Дигнаги на непосредственное и опосредованное познание оказалось востребованным и брахманистскими реалистическими школами. Правда, брахманистские философы изъяли из дигнаговского деления главную буддийскую изюминку – тезис о том, что это два разных вида познания в отношении двух разных видов объектов. Для них это стало двумя этапами познания в отношении одного и того же объекта. В случае вайшешики, ньяи и мимансы мы имеем дело не с «наивными» реалистами, а со сложными реалистическими метафизическими системами. Они верили в реальное существование наряду с конечными вещами еще и универсалий, которые в этих вещах локализованы. Когда мы воспринимаем вещь, вместе с ней мы воспринимаем и ее универсалию, общую характеристику. Вместе с конкретной коровой по имени Буренка мы воспринимаем универсалию «коровности». Поэтому для реалистов *нирвикальпака пратьякша* – это доконцептуальное восприятие не только самих вещей, но и универсалий. *Савикальпака пратьякша* состоит в акте предиктирования универсалий, воспринятых на предыдущей стадии, индивидуальному объекту, тоже воспринятому на предыдущей стадии: один объект познается как другой объект, индивидуальная вещь как связанная с универсалией, например, «это (индивидуальная вещь) горшок (универсалия горшковости)».

Буддисты же отрицали существование универсалий, объясняя процесс вербализации содержания восприятия не через предиктирование универсалий, а через исключение противоположного смысла (теория *апоха*). Например, когда мы говорим «это корова», мы имеем в виду, что это не лошадь.

Есть еще одно существенное различие между буддистами и реалистами, о котором необходимо сказать. Буддисты верили в то, что познание самосознающе – познавая что-то, мы всегда осознаем не только объект, но и сам факт познания. В ньяе и вайшешике (миманса придерживалась в этом вопросе позиции, близкой буддизму) познание направлено только на объект и само себя не сознает, поэтому оно нуждается в удостоверении со стороны другого познавательного акта.

В своей полемике с буддистами реалисты пытались доказать, что *савикальпака* относится к *пратьякше* – чувственному восприятию, поскольку в момент предцифирования объекту спецификации контакт органа чувств и объекта все еще продолжается. Буддисты же пытались доказать, что вербализация не может относиться к *пратьякше*. Вот, к примеру, аргументы (в сжатом изложении) буддистов и реалистов из «Татпарья-тики» Вачаспати Мишры.

[Буддист:] Мы воспринимаем вещи, а не их имена: на корове не написано, что она корова. Слова не содержатся в объектах и не содержат объекты. В противном случае не было бы разницы между тем, кто знает слова, и невежей. Слово не передает ощущение объекта и не обладает свойством самоочевидности, поскольку его привязывают к объектам искусственно. В случае признания непосредственно воспринятого выразимым в слове, только из произнесения слова «огонь» постигался бы жар, подобно тому, как он ощущается при приближении к реальному огню. При постижении этого слова происходило бы устранение холода, что абсурдно.

Отнесение *савикальпаки* к разряду *пратьякши* неправильно, поскольку общее и т. п. не воспринимаются без опосредования мысленными конструктами. Схватывание объекта и припоминание слова, с ним связанного, относятся к разным моментам и имеют дело с разными объектами. Неверно также, что орган чувств, породивший чистое постижение (*алочана*), будет отличаться от манаса (ума), который при содействии припоминания производит мыслительную конструкцию в форме представления (*пратьяя*). То, что ушло в прошлое, больше не принадлежит сфере действия чувств. А то, что вне сферы их действия, невозможно заставить работать даже при помощи тысячи средств. Память, объекты которой принадлежат прошлому, не может сделать своей сферой настоящее, не воспринятое ранее. В против-

ном случае, последовал бы абсурдный вывод о том, что слепой непосредственно воспринимает цвета, а также пришлось бы признать, что зрительное восприятие было бы возможно и в отношении разрушенного объекта.

[Реалист:] Припоминание обозначения не лишает именуемую вещь чувственного характера. Почему? Имя не скрывает природу вещи, поэтому припоминание имени не прерывает контакт объекта и органов чувств. И неправильно утверждать, что контакт органа чувств и объекта не является причиной мысленного образа объекта лишь на том основании, что образ объекта распознается с помощью припоминания слова его выражающего. То, что в первое мгновение не возникло ментального образа, вызвано отсутствием содействующего фактора припоминания. Если семя, помещенное в зернохранилище, не произвело ростка, это не помешает ему прорасти, как только возникнет совокупность необходимых условий, таких как почва и т. п. Точно так же и познание проявляется при содействии фактора припоминания значения слова (См. Антология, с. 174–183).

С этими и другими аргументами и контраргументами читатель может познакомиться в текстах как буддистов, так и реалистов. По правилам полемики каждая сторона должна была адекватно и доказательно представить не только собственную позицию, но и позицию оппонента (*пурвапакша*). В том, что ни одна из сторон не самоутверждалась за счет «оглупления» оппонента, тоже можно убедиться на примере текстов Антологии.

Индийские теории восприятия обстоятельно исследовались многими известными и признанными индологами и буддологами, достаточно упомянуть таких авторитетных западных (включая русских) и индийских ученых как С.Видьябхушана, Ф.И.Щербатский (Щербатский 1930, 1932, 1988, 1993), Э.Фраувалльнер (Фаувалльнер 1951, 1961, 1969), К.Н.Джаятиллеке (Джаятиллеке 1963), Б.К.Матилал, посвятившей этой теме специальную книгу (Матилал 1986), Масааки Хаттори (Хаттори 1968), Э.Штайнкелльнер (Штайнкелльнер 1978), Т.Фэттер (Фэттер 1966), Дж.Н.Моханти, Дж.Сингха (Синха 1969). В последние годы тема непосредственного-опосредованного восприятия снова оказалась в центре обсуждения. На страницах международного журнала по компаративной философии **Philosophy East and West** были опу-

бликованы две статьи: в одной опровергается непосредственный характер восприятия в его найяиковском понимании, в другой содержится критика *нирвикальпака пратъякши* Дигнаги. Автор первой статьи, известный философ Ариндам Чакрабартти, указывает, что *савикальпака пратъякши* отражает мир более адекватно, чем *нирвикальпака*, которую вообще надо элиминировать ввиду того, что она ничего не добавляет к познанию (Чакрабартти 2000). Автор второй статьи – Монима Чхадра, пытается доказать, что позиция ньяи по вопросам непосредственности-опосредованности восприятия правильнее, чем дигнаговская. Найяики не отказывали рациональному познанию в истинности и считали, что *нирвикальпака* и *савикальпака* – не два разных вида познания в отношении разных объектов, а два этапа одного процесса познания в отношении одного объекта (Чхадра 2001). Эти статьи спровоцировали живую дискуссию, вылившуюся в серию последующих публикаций Этана Милльса, который защищает позицию Дигнаги (Милльс 2003), и Стефана Филипса, оспаривающего критические аргументы Чакрабартти (Филипс 2001). Чакрабартти ответил Филипсу (Чакрабартти 2001). Тесно связана с этой темой и проблема осознания восприятия *свалакшан*. Об этом спорят на страницах *Philosophy East and West* Марк Сидеритс (Сидеритс 2004) и Стивен Филипс (Филипс 2004). Все эти публикации обсуждаются в обзорной статье Кристиана Козеру (Козеру 2009).

\* \* \*

Книга состоит из исследовательской части и антологии текстов. Исследовательская часть путем поэтапного зуммирования – от общей картины ко все более конкретизируемой – подготавливает встречу с текстами. В первой главе дается общее введение в проблематику изучения познания, а затем восприятия в индийской мысли, представлена номенклатура терминов и рассмотрены основные темы полемики между индийскими философами разных школ. Далее фокус направляется на проблему непосредственности-опосредованности восприятия в ее общем виде. Вторая глава позволяет познакомиться с этой проблемой более конкретно через анализ учений школ (сарвастивады/вайбхашики, саутрантики, йо-

гачары, вайшешики, ньяи и мимансы) и тех авторов, которые (за исключением Васубандху) представлены в Антологии (Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Ватсьяяна, Уддьоттакара, Вачаспати Мишра, Прашастапада, Шридхара, и Кумарила Бхатта)<sup>5</sup>.

Тема непосредственности-опосредованности восприятия тесно вплетена в обсуждение других тем: определения природы восприятия, его разновидностей, его инструментальности (*праманатва*) в обретении достоверного знания (*прама*), соотношения инструмента (*прамана*) и результата познания (*прамана-пхала*), связи восприятия с вербализацией и концептуализацией (*кальпана*), отношение восприятия и сознания (сознающее ли восприятие?). Антология снабжена примечаниями, поясняющими отдельные термины и трудные места. В конце работы помещена общая библиография цитированных исследований и переводов, а также работ, которые я рекомендую прочитать по теме восприятия.

---

<sup>5</sup> Теория ньяи упоминается в разных частях, но не исследуется отдельно, поскольку деление восприятия на *нирвикальпаку-савикальпаку* берет свое начало у Вачаспати Мишры, который прекрасно объясняет его сам в соответствующем тексте Антологии.

# ГЛАВА 1

## ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ ИНДИЙСКИХ ТЕОРИЙ ВОСПРИЯТИЯ

### § 1. Индийская эпистемология – *праманавада*: основные проблемы

Санскритский термин *праманавада* (санскр. *прамана* – «инструмент правильного измерения», *вада* – «учение»), означающий в буквальном переводе «учение об инструментах [достоверного познания]», является довольно поздним (впервые употребляется логиком 13 в. Гангешей), однако многие современные индологи и буддологи стали использовать его для обозначения особой дисциплины индийского философского знания, которая сложилась в связи с дискуссиями философов разных школ и направлений по проблемам критериев достоверного знания и инструментов его получения. Хотя набор терминов *праманавады* был впервые представлен в «Ньяя-сутрах» (далее НС) и «Ньяя-бхашье» (далее НБ) Пакшиласвамины Ватсьяяны (ок. 4–6 вв.), систематизация *праманавады* и одновременно выдвигание на первый план философских дискуссий произошло благодаря вызову со стороны махаянских буддийских философов Нагарджуны (ок. 150–250), Васубандху (ок. 4–5 вв.) и особенно Дигнаги (480–540 в.), брошенному «мэйн-стримной» реалистической эпистемологии брахманистских и традиционных буддийских школ абхидхармического анализа<sup>6</sup>.

В «дискуссионный клуб» (выражение В.К.Шохина) *праманавадинов* входили вайшешик Прашастапада (6 в.), наяйик Уддьоттакара (7 в.), который защищал ньяю от нападков Дигнаги и критиковал буддийскую теорию восприятия, свою критику Дигнаги разворачивают мимансак Кумарила Бхатта (7 в.) и джайн

<sup>6</sup> Этой полемике посвящен фундаментальный труд Шастри 1964.



Маллавадин (6 в.). С буддийской стороны Дхармакирти (600–660) защищал Дигнагу и критиковал Уддьоттакару. Наяйик Вачаспати Мишра (8–9 вв.) защищал Уддьоттакару и полемизировал с Дхармакирти. Полемике с буддистами уделял внимание и нааяйик Джаянта Бхатта (9 в.) и вайшешик Шридхара (10 в.). Дискуссии по проблемам *праман* продолжили логики «новой ньяи» Гангеша (12–13 вв.), Рагхунатха Широмаи (1477–1547), с буддийской стороны Шантаракшита (725–788.), Камалашила (8 в.), Праджнякарагупта (8 в.), Ратнакирти (ок. 10–11 вв.) и другие.

Ядро лексикона *праманавады* составляет «куст» терминов с общим происхождением от корня *ma* (mā) – «мерить», «измерять» и приставки *pra* (pra), обозначающей движение вперед или просто усиливающей значение глагола (его можно выразить словом «правильный»). В число терминов *праманавады*, помимо *праманы*, входят *праматри*, или *прамата/праматри* (субъект, агент), *прамея* (объект), *прама* и *прамити* (понимаемые и как само действие и как его результат). Ватсьяна явно связывает происхождение этого «тезауруса» с семантической системой *карак* (факторов действия или актантов), разработанной грамматистом Панини (5 в. до н. э.). (Вступление к I Разделу НС, а также НБ. к НС I.1.4; II. 1.16). Анализируя процесс познания в терминах *карак*, нааяйик уподобляет *прамею* – *караке* «объект» (*карман*), на который направлено действие; *праману* – *караке* «инструмент» (*карана*), которым действие совершается; *праматри* – *караке* «агент» (*картри*), *прамити* – самому действию (*крия*) или его результату (*пхала*).

Термины *праманавады* – это не столько продукт систематизации структурных элементов познавательного процесса (знания, его субъекта, объекта и инструмента), сколько объединение в систему определенных ролевых функций. Одни и те же компоненты познавательного процесса могут выполнять функции *праманы*, *прамеи*, *прамити* и *праматри*, подобно тому, как одни и те же слова могут ассоциироваться в предложении с разными *караками* (например, топор может быть и *каракой* «агент» и *каракой* «инструмент», соответственно, «топор рубит дерево», или «дерево рубят топором»). Пример Ватсьяны: золото есть объект познания, а прибор для его взвешивания – инструмент познания его веса, но когда точность работы прибора проверяется с помощью золота, то оно становится инструментом, а прибор – объектом (НБ к НС

II 1.16). В дальнейшем, в работах многих брахманистских авторов распределению функций *праманы*, *прамеи* и т. д. между разными компонентами познавательного процесса отводится значительное место. Буддисты, считавшие эти функции чисто условными, в конечном итоге их просто отождествляют.

Хотя в *праманаваде* важны все четыре термина, главная роль определенно отводится *прамане*. Основное эпистемологическое значение этого термина, как видно из семантико-грамматического анализа, связано с идеей инструмента, орудия: *прамана* – это то, с помощью чего можно измерить, проверить, сверить, удостоверить, а значит, и получить «правильное» знание – *прама*. Отсюда классическое определение *праманы* в ньяе – *yena artham pramiṇōti tat pramāṇam* (НБ к НС I 1.1) – «то, посредством чего объект измеряется/познается правильно, есть инструмент достоверного познания»; в мимансе: «именно то, чем все точно измеряется/познается, то и является праманой» (*yena yena hi pramiyate tat tat pramāṇam* «Шабара-бхашья», далее ШБ к «Миманса-сутре», далее МС I 1.5).

Почему внимание праманавадинов сосредоточивается на проблеме инструмента, прекрасно объясняют они сами: инструмент является самым действенным способом (*садхакатама*) вобретении достоверного знания, поскольку именно характер инструмента и определяет характер действия, подобно тому, как топор, а не агент и не дерево, определяет действие рубки (например, см. «Ньяя-варттика», далее НВ, «Татпарьятика», ТТ к НБ к НС II 1.16–20).

У каждой школы имелся свой «фирменный» набор *праман*, который она защищала в полемике с другими школами. Главными *праманами* считались четыре: восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*анумана*), авторитетное словесное свидетельство (*шабда*) и аналогия, или сравнение (*упамана*). Чарваки опирались на одну *праману* – *пратьякшу*, вайшешики и буддисты – на две (*пратьякшу* и *ануману*), представители санкхьи на три – *пратьякшу*, *ануману* и *шабду*, наййики признавали четыре: названные три плюс сравнение (*упамана*); мимансаки школы Прабхакары пять: названные три плюс *упаману* и *артхапатти* («гипотетическое допущение»), мимансаки школы Кумарилы Бхатты и представители веданты знали шесть *праман*: названные пять плюс *абхава* («отсутствие»). В джайнизме *праманы* делились на непосредственные

(*пратьякша* – разные формы интуиции) и опосредованные (*парокша* – восприятие, память, вывод, *агама* – священная традиция). Но были мыслители, которые отрицали все *праманы*, например, Нагарджуна, подчеркивавший, что любая *прамана* нуждается в измерении каким-то другим инструментом и поэтому приводит к регрессу в бесконечность. Скептик 8 в. Джаяраши, а в 9 в. адвайтист Шрихарша утверждали, что познание с помощью *праман* не является ни истинным, ни ложным. Адвайтист отмечал, что это познание действительно только в сфере эмпирического опыта, то есть иллюзорной реальности с точки зрения адвайта-веданты.

Хотя *прамана*, как мы выяснили, соответствует инструменту, это значение не было слишком устойчивым. В ньяе и вайшешике *праманой* иногда называли и само познание, возникающее в *атмане*, познающем субъекте, в результате действия *манаса* (внутреннего чувства, «ума») и *индрий* (чувственных способностей, органов чувств) в отношении внешнего объекта. В этом случае термин *прамана* используется как синоним *прамы* – достоверного знания. Например, у Ватсьяяны (НБ к НС I.1.4), или у Дхармакирти, который определяет *праману* как знание, лишенное несогласованности с реальностью («Прамана-варттика-свавритти», далее ПВС I.3).

Колебания значения термина «прамана» между инструментом и самим когнитивным событием отражало спор о том, является ли *прамана* средством получения знания, которому не обязательно самому быть знанием, или, все-таки, формой самого знания? Что является *праманой* познания внешнего объекта – контакт органа зрения и этого объекта, или само восприятие объекта с помощью этого контакта? Большинство индийских философов, за исключением буддистов, считало, что контакт (*санникарша*) инструментален, даже не будучи знанием, если соблюдаются все необходимые и достаточные условия восприятия (воспринимаемый размер объекта, его близость, достаточное освещение, неущербный орган чувств и т. п.), в противном случае (при плохом освещении и т. п.), контакт может привести и к познанию иллюзорного объекта, например, змеи в веревке.

Как можно заметить, определение восприятия (*пратьякша*) в НС I.1.4 («Пратьякша – это знание, (1) произведенное познавательным контактом (*санникарша*) чувственного органа (*индрия*) и объекта, (2) невыразимое в слове (*авьяпадешья*), (3) не приво-

дящее к заблуждению (*авьябхичари*), (4) содержащее определенность» (*вьявасая*) относится к результату применения инструмента, а не к самому инструменту. Инструментом в этом определении является *санникариша* – познавательный контакт *индрии* и объекта. Согласно Вачаспати Мишре, *праманой* зрительного восприятия служит *индрия* зрения или контакт (*санникариша*) объекта и этой *индрии*, *праманой* логического вывода (*анумана*) – познание *хету* (средней посылки), *праманой* сравнения (*упамана*) – познание сходства, *праманой* свидетельства авторитетной личности (*антавачана*) – познание слова. Его определение использовали и другие наैयाки, в том числе и логики «новой ньяи». Принципиальное новое для ньяи определение *праманы* принадлежит Джаянте Бхатте, который отождествляет *праману* с целым комплексом каузальных факторов (*самагри*). Например, для конструирующего восприятия (*савикальпака пратьякша*) горшка *праманой* будут орган зрения, горшок, *атман*, *манас*, познавательный контакт органа зрения и горшка, а также неконструирующее восприятие (*нирвикальпака пратьякша*) горшка.

Как бы далеко не расходились в своих взглядах на конкретное содержание *праманы* и *пхалы* наши праманавадины, они неизменно признавали, что и инструмент и результат познания должны иметь отношение к одному и тому же объекту или категории объектов, например, восприятие запаха не может быть результатом функционирования органа слуха. Роли же инструмента и результата, то есть *праманы* и *прамана-пхалы*, распределялись между разными компонентами познавательного процесса. Вместе с тем, если у буддистов это могли быть лишь разные аспекты одного и того же познавательного события, то у брахманистов – фактически разные явления. Те, кто считали *праманой индрию*, или *санникаришу индрией* и объектов, или *санникаришу индрией* и *манаса* и т. п., трактовали *пхалу* как познание объекта. Те же, кто считал *праманой* – познание объекта, трактовали как *прамана-пхалу* или *прамити* познание практической ценности объекта как того, что следует обрести или отбросить (ПБ 243–245, Лысенко 2005, Антология).

Как доказать достоверность познания? Вайшешики и наैयाки считали, что познание состоит лишь в «освещении» объекта (*артха-пракаша*), а не в освещении, т. е. удостоверении самого познания, которое по этой причине требует удостоверения со сто-

роны другого акта познания (теория *паратах пракаша*, т. е. освещение другого). Буддисты отмечали, что это приводит к регрессу в бесконечность. С их точки зрения познание «освещает», т. е. удостоверяет само себя (*сваям-пракаша*). Их поддерживали мимансаки и ведантисты.

Проблема *праман* – это во многом проблема обоснования действительности разных форм познания в качестве инструментов. Классификация разновидностей форм познания в ее самом известном классическом варианте как раз и основана на классификации *праман*: полученное посредством восприятия (*пратьякша*), посредством логического вывода из воспринятого непосредственно (*анумана*), полученное посредством словесного свидетельства (*шабда*), аналогии (*упамана*), гипотетического предположения (*артхапатти*) и т. п. В системе *праман* важна прежде всего их «специализация»: «мера» должна соответствовать природе «измеряемого». Каждая *прамана* «измеряет» только свою собственную объектную сферу, за пределами которой она недействительна. Буддисты подчеркивают эту «специализацию» сравнением с органами чувств, каждый из которых восприимчив только к объекту своей сферы действия (нельзя увидеть вкусы, и попробовать на вкус цвета). Каждая из *праман* может работать только в пределах отведенной ей области: восприятие – в сфере актуально видимого, логический вывод – в сфере потенциально видимого, поэтому они тесно связаны друг с другом, и только авторитетное слово Вед (*шабда*) может быть *праманой* для области сверхчувственного. Нет универсальной *праманы*, которая бы относилась ко всем разновидностям объектов. Вместе с тем брахманисты признавали, что сферы некоторых *праман* могут пересекаться, например универсалии и воспринимаются непосредственно и логически выводятся (концепция *прамана-самплага* – сотрудничество *праман*), буддисты же настаивали на абсолютном различии объектных сфер чувственного восприятия и логического вывода (концепция *прамана-вьявастха*).

В индийской философии *праманавада* питалась не столько абстрактным теоретическим интересом к вопросам познания, сколько поисками способов достижения «освобождающего» знания (*мокша*). Даже в своих самых развитых философских формах *праманавада* сохранила связь с сотериологической перспективой

(многие праманавадины утверждали, что путь к высшей религиозной цели лежит через познания основ их систем, например, Прашастапада, Ватсьяяна и др.). Именно этим объясняется выдвижение на первый план в *праманаваде* практической результативности познания: «Без праманы нет постижения объекта (артха), без постижения объекта – способности к целесообразной практической деятельности (правритти). Ведь познающий, познав предмет с помощью праманы, его возжелает или от него отвращается. Целесообразной практической деятельностью называется устремленность того, кто движим желанием обретения или оставления объекта» (Ватсьяяна НБ, Введение к НС I 1.1) Тем самым идея результативности, эффективности познания в чисто прагматическом смысле тоже включается в систему понятий *праманавады*. Эпистемологический идеал праманавадинов – не просто истина (эпистемологическая или метафизическая), а уверенность в том, что знание достоверно, практически надежно и не оставляет ни малейшего сомнения (*нирная, нишчая, адхьявасая*). *Праманавада* требует удостоверения в истинности знания на практике.

Именно потому, что главное в *прамане* – это ее способность приводить к уверенности, т. е. ее «инструментальность», «орудийность», использование эпитета «истинный» в переводе терминов *праманавады*, а также перевод термина *праманья* как «истинности» будет некорректным. Например, в буддийской эпистемологии одной из *праман* признается логический вывод, хотя он относится к мысленному конструированию (*кальпана*), которое буддисты считали иллюзорным, поскольку оно имеет дело лишь с обобщенными характеристиками своего объекта, а не с его подлинной природой, ухватываемой лишь интуитивно, невербально. Тем не менее, буддисты не отрицали, что логический вывод дает определенное знание о неизвестном предмете, лишен ошибок и, что самое главное – способствует целесообразной практической деятельности (*артха-крия-каритва*). Именно по этим прагматическим соображениям буддисты считают логический вывод *праманой*.

Подытожим расхождения брахманистов и буддистов, они касались нескольких важных моментов.

Во-первых, хотя принцип одна *прамана* – один объект, признавали и брахманисты и буддисты, но первые считали, что в познании объекта *праманы* могут тесно «сотрудничать» (*прамана-*

*самплага*), т. е сначала объект схватывается восприятием, потом тот же объект познается с помощью логического вывода, основанного на припоминании прошлого опыта, вторые же отрицали взаимодействие *праман* в процессе познания объекта, ссылаясь на то, что объекты *праман* абсолютно различны (*прамана-вьявастха*).

Во-вторых, если для брахманистов деление на *праману-прамею-праматра* и *прамити* вполне реально, то у буддистов, отрицавших реальность единого и неизменного познающего субъекта, реален только процесс. Более того, с точки зрения буддийской теории мгновенности (*кишаникавады*) событие, возникшее в один момент, не может привести к своему результату (*прамана-пхала*) в следующий момент, и поэтому деление познавательного процесса на инструмент и результат применения этого инструмента должно рассматриваться лишь как чисто условное. *Прама* не может возникнуть с помощью инструмента, который сам не был бы когнитивным событием (это значит, что несознающий орган чувств, или контакт органов чувств с объектами исключаются).

В-третьих, хотя и буддисты и брахманисты видели в *пра-тякши* важнейшую *праману*, буддисты признавали в ней лишь допредикативное, непосредственное восприятие, которое они называли «неконструирующим» (*нирвикальпака пратьякши*), тогда как брахманисты добавляли к *пра-тякши* и перцептивное суждение, или буквально «конструирующее восприятие» (*савикальпака пратьякши*). Теперь рассмотрим эти теории восприятия более обстоятельно.

## § 2. Что такое *пра-тякши* (восприятие)?

В индийской философской терминологии термин «пра-тякша» (санскр. *pratyakṣa*, от *prati*+*akṣa* – «перед глазами») относится к восприятию и как процессу и как результату этого процесса, а также может означать «непосредственное», «переживаемое», «очевидное», «очное» (при противопоставлении *парокши* – «заочному»). Поскольку слово «акша» (синоним *индрия*) трактуется в индийской традиции не только как орган зрения, но и как чувственная способность в широком смысле слова, начиная от зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, и кончая *манасом* (внутренним

чувством), *пратьякши*, строго говоря, не сводится лишь к познанию с помощью внешних органов чувств (*бахья-индрия*), т. е. к ощущению, а включает в себя и другие познавательные операции, осуществляемые с помощью *манаса*, например, внутреннее восприятие удовольствия, страдания и т. п. (*манаса пратьякши*), самоосознавание (*свасамведана*), а также йогическое восприятие (*йоги пратьякши*). Именно по этой причине трудно согласиться с теми индологами, которые переводят *пратьякшу* как «ощущение», и приходится прибегать к термину «восприятие», хотя и он не вполне адекватен, поскольку ассоциируется, как правило, с процессами вербальной и концептуальной идентификации объекта, которые далеки от идеала непосредственности.

Взгляды индийских философов на природу *пратьякши* колеблются между двумя полюсами: мнением философов языка (*вьякарана*), прежде всего Бхартрихари (5 в.) и близких ему кашмирских шиваитов Утпаладевы (9–10 вв.) и Абхинавагупты (10–11 в.), джайнов, а также ряда ведантистов (Валлабхи и *Мадхвы*), согласно которому, все познание, начиная с *пратьякши*, пронизано словом (воспринять огонь, значит воспринять нечто, называемое «огонь»), и мнением буддистов, утверждающих, что подлинная *пратьякши* не подлежит вербализации (мы воспринимаем темно-синее, а не слово «темно-синее»). В целом же, в индийской философии главной ценностью *пратьякши* считается ее наглядность и непосредственность, что, как я уже замечала, указывает на влияние идеала йогического опыта, свободного от какого-либо опосредования (языком, мышлением, а так же аффективными психологическими состояниями индивида – его желаниями, сомнениями, удовольствиями, страданиями и т. п.)

Не случайно в Сутта-питаке (второй части буддийского палийского канона Типитака) обсуждается преимущественно экстрасенсорное, сверхчувственное восприятие, поскольку Будда в своих проповедях апеллирует к собственному опыту открытия высшей истины (Дхармы) – йогическому и медитативному (*дхьяна*). О четырех благородных истинах и даже о *нирване* сказано, что Будда их «увидел», как видит слепорожденный, который внезапно прозрел. Язык и осуществляемая через него концептуализация служат, по Будде, источником заблуждений, достоверно лишь непосредственно воспринятое. Отказавшись от понятия не-



изменного субъекта познания (*атмана*), Будда заложил основы традиции толкования *пратьякши* как некоего «объективного» процесса, в который вовлечен комплекс мгновенных событий (*дхарм*), связанных строгой причинно-следственной зависимостью (*пратиться самутпада*), когда одна *дхарма* обуславливает другую. Большинство индийских школ, возможно, под влиянием буддистов также признают не только многофакторность, но процессуальный и эпизодический характер восприятия. Так, в санкхье, йоге и веданте, когда речь идет о *читта-вритти* – модификациях психики в форму объекта, подразумевается изменчивость психики, имеющая временной характер.

Включение *пратьякши* в круг проблем эпистемологии (*прамананавада*) в качестве отдельной *праманы* и полемика по поводу ее природы и функций, возможно, вызваны радикальной критикой буддийского философа Нагарджуны в адрес обычного познания (он пытался свести все существующие в его время теории реальности к абсурду) и ответной попыткой буддийских и брахманистских философов защитить действенность познания прежде всего в сфере обыденного опыта. Выделение обычного восприятия как темы общеиндийской философской дискуссии происходит в первой главе «Прамана-саммучая-вритти» (далее ПСВ) Дигнаги. Впоследствии – в значительной степени под влиянием прежде всего буддизма – свои концепции восприятия создает практически каждый уважающий себя индийский философ, включая даже первоначально равнодушных к этой теме адвайтистов.

За исключением тех единичных философов и их последователей, которые вообще отрицают истинностный характер человеческого познания (уже упомянутые Нагарджуна, адвайтист Шрихарша и скептик Джаярши), все школы провозглашают *пратьякшу* не только первой по счету, но главной *праманой*, превосходящей по своей значимости логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*) и др. *праманы*, которые, как считается, опираются на *пратьякшу*, черпая из нее свою достоверность/инструментальность/действенность (*праманатва*): любая *прамана* может быть опровергнута *пратьякшей*, но ни одна из них не опровергает ее. Однако единодушие в признании высшего статуса *пратьякши* в системе *праман* не мешает индийским философам давать разные определения *пратьякши*, по-разному понимать критерии ее

истинности, условий возникновения и физиологическую основу (устройство органов чувств), механизм *пратьякши*, ее объекты и содержание. Спор также идет об отношении *пратьякши* к языку и сознанию, о применимости ее к разным предметным областям – восприимчивости универсалий, отсутствующих и несуществующих объектов, отношений, пространства, времени, движения и т. п. Вопрос о *пратьякше* как форме результирующего познания (*прамана-пхала*), с одной стороны, и как инструменте его обретения (*прамана*), с другой, обсуждается реалистическими школами, исключая буддистов, считавших его праздным, поскольку познание представлялось им единым событием, деление которого на инструмент и результат носит условный характер.

**Определения пратьякши** положили начало систематической теории восприятия в Индии. Интересно, что, обсуждая разные определения *пратьякши*, индийские философы (как буддисты, так и брахманисты) часто спорят о предназначении определения, о его роли в познании (см. комментарии к НС I 1.4). Должны ли определения описывать природу вещей, или их задача в другом – дифференцировать определяемое от других, как подобных, так и неподобных предметов? Определения *пратьякши* весьма разнообразны и могут включать ее генезис (при каких условиях *пратьякша* возникает) и ее специфическую природу (отличие от других форм познания – логического вывода), а также ее отличие от сомнительного и иллюзорного восприятия.

Прообразами определения «по генезису» можно считать описание зрения в раннем буддизме (в разделах – никаях – второй части палийского канона Типитака – Сутта-питаки) как результата трех факторов: 1) неповрежденного органа зрения (*чаккху*) 2) внешней цвето-формы (*рупа*), попадающей в поле зрения, и 3) соответствующего ментального внимания (*манасикара*) (М. I, 90).

В более поздней литературе абхидхармы определение по генезису существенно расширяется. Выделяется три разновидности каузальных факторов (*пратьяя*), являющихся условиями возникновения *пратьякши*: непосредственно предшествующее условие (*саманантата-пратьяя*), которым считается предыдущий момент перцептивного распознавания (*виджняна*), доминирующее условие (*адхипати-пратьяя*) – им является главная чувственная способность (*индрия*), участвующая в восприятии (в зрении – глаз и т. п.), и

условие объекта (*аламбана-пратьяя*) – сам воспринимаемый предмет. В дальнейшем условия возникновения *пратьякши* обсуждают буддийские логики Дигнага, Дхармакирти и их комментаторы.

В определениях *пратьякши* сторонники ньяи и вайшешики выделяют помимо контакта *индрий* и объектов, еще и контакт *манаса* и *индрий*, внимание (*манасикара*), и контакт *манаса* и *атмана*. При этом непременно отмечается, что *индрии* должны быть неповрежденными, *манас* – нормально функционирующим, а объект хорошо освещенным и доступным, т. е. не скрытым препятствиями. По мере усложнения определений *пратьякши*, отражавшего попытки школ защититься от критики оппонентов, брахманистские философы постепенно переходили от выделения разных характеристик этого познавательного события, которые все больше и больше «утяжеляли» их формулировки, к лаконичности отрицательных определений буддистов. Так, поздние наैयाки предлагают негативное определение, согласно которому *пратьякша* является познанием, не вызванным другим познанием (тем самым исключается логический вывод, память и вербализированное познание, начиная с перцептивного суждения).

Именно для буддистов определить что-либо – это, прежде всего, отличить определяемое от всего остального<sup>7</sup>. Определение *пратьякши* Дигнаги описывает ее специфическую природу в отрицательных терминах: «пратьякша это познание, свободное от мысленного конструирования» (*кальпана*)» (ПСВ в Антологии, с. 117). Далее Дигнага перечисляет разновидности мысленных конструкций (приписывание объекту имени, рода и т. п.), которые следует исключить из *пратьякши*. Дхармакирти добавляет к дигнаговскому определению *пратьякши* еще две негативные характеристики – «свободу от заблуждения» (*абхранта*), чтобы исключить перцептивные иллюзии, а также «непротиворечие опыту» (*ависамвида*), и одну позитивную – «отчетливость» (*спаишта*), а Дхармоттара уточняет, что восприятие вызывает в нас ощущение непосредственного присутствия объекта (*сакшаткари*) (см. НБТ в Антологии, с. 134). Джайны определяют *пратьякшу* как очное (*апарокша*), отчетливое и яркое (*вишада*), а ведантисты как непосредственное восприятие.

<sup>7</sup> Это соответствует их теории означения – *апохаваде*, согласно которой значение слова определяется через отличие его от того, что не является этим значением, например, значением слова «корова» является «не-лошадь».

Определение *пратьякши* в ньяе сочетает в себе принципы «по генезису» и «по природе». Мы уже знакомы с этим определением, но здесь его необходимо привести еще раз. Итак, «Пратьякша – это знание, (1) произведенное познавательным контактом органа чувств и объекта, (2) невыразимое в слове, (3) не приводящее к заблуждению, (4) содержащее определенность» (НС I.1.4). Первая и вторая характеристики отличают *пратьякшу* от *ануманы*, *упаманы* и *шабды*, третья – от ошибочного восприятия, а четвертая – от сомнения.

В санхье и йоге *пратьякша* тоже рассматривается как определенное знание, противоположное сомнению, – «удостоверение (*буддхи*) в отношении соответствующих объектов» («Санхья-карика», далее СК 5). Обыденная *пратьякша* связывается исключительно с аффицированной психикой и поэтому признается неистинной; истинная же *пратьякша* ассоциируется лишь с высшим йогическим состоянием, в котором все модификации психики прекращаются (ср. *йоги пратьякши*). В йоге Патанджали разъяснение по поводу *пратьякши* дает комментатор «Йога-сутр» (далее ЙС) Вьяса: «Пратьякша есть источник истинного знания, проявляющегося в тех случаях, когда сознание испытывает воздействие внешнего объекта через каналы органов чувств. Объективная сфера его функционирования – общее и специфическое; его главная функция – установление специфического в объекте» («Йога-бхашья», далее ЙБ, к ЙС I.7). Здесь тоже определяется источник *пратьякши* – «воздействие внешнего объекта», а также ее природа, т. е. функция – «установление специфического». Сторонники разных определений защищали и обосновывали авторитетные дефиниции своих систем и активно критиковали дефиниции других систем. Начало критике дефиниций с логической точки зрения было положено Дигнагой, который нашел множество изъянов в дефинициях не только брахманистских авторов, но даже и почитаемого им как учитель Васубандху (см. глава 1, § 2 Дигнага). Благодаря этой критике последующие представители школ существенно усовершенствовали свои дефиниции.

**Индрия-артха-санникарша.** В большинстве дефиниций брахманистских философов возникновение *пратьякши* связывается с познавательным контактом органов чувств и объектов (*индрия-артха-санникарша*). *Санникарша* (санскр. sannikarṣa –

«сближение», «соседство», «контакт») означает взаимодействие познаваемых объектов и инструментов познания, состоящее не просто в их предельном сближении (контакте), но и в «схватывании» органом чувств соответствующего объекта. Существование *санникарши* доказывается невозможностью воспринять объект, который либо скрыт непрозрачным препятствием, либо находится на слишком большом расстоянии. Учение о *санникарше* развивается в основном в брахманистских школах реалистического направления (вайшешика, ньяя, миманса), а также в некоторых школах веданты. При восприятии в зависимости от характера объектов различается: 1) *санникарша* между внешними объектами и соответствующими их природе воспринимающими органами чувств: цвета и формы и органа зрения (глазами), звука и органом слуха (ушами), запаха – и органа обоняния (носа), вкуса и органа вкуса (языка), температуры и тактильности и органа осязания (кожи); 2) между внутренними объектами (удовольствием, страданием, желанием, отвращением и т. п.) и воспринимающим их внутренним чувством (*манас*). В зависимости от разновидности познания в *санникарше* могут быть вовлечены разные факторы. В случае чувственного восприятия, кроме слуха (см. далее), их четыре: объекты (*артха*), чувственные способности (*индрия*), *манас* и *атман*; в случае внутреннего восприятия – *манас* и *атман*. *Санникарши* как бы передается по цепочке: контакт объектов с *индриями*, *индрий* – с *манасом*, *манаса* – с *атманом*. Как вездесущая (*вибху*) субстанция *атман* теоретически может взаимодействовать не только с *манасом* и с *индриями*, но и с внешними объектами. Единственная пара, не вступающая в прямое взаимодействие, – *манас* и внешние объекты, находится друг с другом в некоем косвенном контакте – соединением с тем, что соединено с искомым элементом. Однако если обратиться к конкретным разновидностям восприятия, то выясняется, что принцип *санникарши* применительно каждому из них можно толковать по-разному.

Зрение, вкус, обоняние, осязание и слух соответствуют пяти *индриям*, расположенным, соответственно, в зрачке (атомы огня-света, глазные лучи), на языке (атомы воды), в носу (атомы земли), на коже (атомы ветра) и в ухе (*акаша*). Каждая из *индрий* воспринимает прежде всего качества той стихии, из которой состоит сама

(по принципу «подобное воспринимается подобным»): зрачок – цвет, язык – вкус, температуру, нос – запах, кожа – тактильность, температуру, слух – звук.

Органы чувств (*индриш*) бывают либо контактирующими со своими объектами (*прапьякари*), либо неконтактирующими (*анпрапьякари*). Некоторые школы считают «контактирующими» все органы чувств (санкхья, вайшешика, ньяя и веданта), буддисты же – только обоняние, осязание и вкус, а зрение и слух – воспринимающими свои объекты на расстоянии, «дистантными», джайны признают «дистантным» только зрение.

Среди разновидностей восприятия особую проблему представляла *санникарша* при зрении и слухе. Симптоматично, что в древней Индии (как и в Древней Греции) получили распространение теории, моделирующие зрение по образцу вкуса и осязания в том смысле, что все эти формы чувственного познания предполагают непосредственный контакт между воспринимающим органом и его объектом. Однако возможны два варианта условий этого контакта: или *индрия* движется к объекту, чтобы вступить с ним в контакт «на его территории» (например, теория идолов Эпикура), или же объект движется к *индриш*. Именно первый вариант преобладал в Индии и это связано с трактовкой зрения как соприродного свету, который освещает предметы, как бы «касаясь» их своими лучами. Однако, поскольку свет и жар лучей, испускаемых глазом (*рашми*), является непроявленным, его невозможно наблюдать, и по этой же причине глазной луч не может своим теплом воздействовать на вещи, которых касается. Представление о глазных лучах разделяли вайшешики (например, Шридхара), мимансаки (например, Кумарила Бхатта) и наяйики (например, Удьютакара). Однако буддисты, последователи санкхьи и джайны указывали на множество трудностей, связанных с принятием теории лучей (см. работу Прайзенданц 1989).

Разница между слухом и всеми остальными видами восприятия заключена в количестве факторов, участвующих в *санникарше*, которых только три – *атман*, *манас* и *индрия* (часть *акаши*, заключенная в ушной раковине). В случае слуха *санникарша индриш* и объекта отсутствует, поскольку звук теоретически является качеством самого органа слуха – *акаши*, заключенной в ушной полости. Таким образом, звук и орган слуха связаны не отношением

*санникарши*, а отношением присущности (*самавая*). Кроме того, слух предполагает *санникаршу* иного типа, чем другие чувственные способности: все участвующие в нем факторы не соединяются друг с другом по цепочке, а сходятся в одной точке. В вайшешике звук, который считается не субстанцией, а качеством, возникая в ушной раковине, есть одновременно и качество объекта, и качество органа, постигаемое самим этим органом, хотя другие органы обычно не воспринимают своих качеств, например, глаз не воспринимает цвета зрачка, язык – вкуса языка и т. п.

Если для брахманистской *праманавады* классического периода *прамана* есть знание, а *санникарша* – лишь условие его возникновения, то поздние авторы, особенно наяйки считали, что *прамана* может быть и знанием и не знанием, рассматривая *санникаршу* как *праману*, не являющуюся знанием. Буддийские авторы последовательно отрицали инструментальный характер *санникарши* в процессе познания, для них ни *индриш*, ни *санникарша* не могут ни при каких условиях быть *праманой*, ибо они несознающи.

**Объекты пратьякши.** Во всех школах объект выступает необходимым условием возникновения *пратьякши*, более того, именно объект является «инициатором» чувственного познания, т. е. вызывает его. Объекты делятся на внешние (земля, вода, огонь и т. п.) и внутренние (удовольствие, страдание и т. п.). Ключевой вопрос касается реального существования внешних объектов. В зависимости от решения этого вопроса все школы подразделяются на реалистические (вайбхашика, саутрантика, вайшешика, ньяя, миманса, санкхья, йога) и «идеалистические» (йогачара, адвайта). В Абхидхарме (части Трипитаки) и школах абхидхармической философии – вайбхашике и саутрантике – подчеркивается, что только *пратьякша*, понимаемая как непосредственное восприятие, приводит к познанию подлинной реальности. Для вайбхашики этой реальностью являются атомы, для саутрантиков же, хотя атомы предположительно существуют, содержанием восприятия являются лишь наши собственные представления. Например, согласно вайбхашике, воспринимая темно-синее пятно, мы в действительности постигаем совокупность атомов (отдельные атомы не воспринимаются), но при этом темно-синее пятно не является созданием нашего ума, а существует объективно – там же, где и атомы. Для саутрантики, хотя атомы темно-синего цвета реально существуют,

темно-синее пятно есть продукт нашего ума. Коль скоро для саутрантиков реальность внешнего объекта является гипотетической (познание не имеет прямого доступа к тому, что, собственно, вызывает мысленные представления), ничто не мешает в целях «экономики» вообще пренебречь им, что и было сделано Васубандху в «Вимшатике»<sup>8</sup>. С его точки зрения, наши представления о мире отличаются от сновидений лишь тем, что они, будучи результатом некой общей *кармы*, совпадают у всех людей, сновидения же как результат индивидуальной *кармы* являются достоянием индивидуальной психики. Само восприятие, по Васубандху, возникает не из внешнего объекта, а из «семени» (*биджа*), оставленного другим восприятием, а то – из другого «семени», оставленного в индивидуальном потоке сознания предшествующим ему актом восприятия и так до бесконечности. «Семя», созревшее, чтобы дать свои «всходы» (любимая метафора многих индийских философов для иллюстрации доктрины *кармы*), есть чувственная способность (например, орган зрения), а образ, в который эта способность трансформируется, – воспринимаемый объект (например, цвет-форма). То есть механизм восприятия в интерпретации Васубандху имеет как «субъективный» (орган чувств), так и «объективный» (объект) аспекты, без допущения существования внешнего объекта.

У Дигнаги объектом *пратьякши* является *свалакшана* (буквально «характеризующее [только] само себя», специфическое), – уникальное, конкретное и недлящееся событие, которое схватывается как таковое без сопоставления с чем-то другим – партикулярия. Это первый ключевой эпизод познавательного процесса, концентрирующий реально переживаемый опыт познания, остальная его часть будет связана уже не с переживанием партикулярии, а с ее интерпретацией в терминах *саманья-лакшаны* – обобщенных образов, характеристик, понятий, суждений, появление которых было спровоцировано данным непосредственным опытом. Дигнага подчеркивает, что непосредственный опыт, переживаемый в момент *пратьякши*, в принципе не поддается адекватной концептуализации: будучи предельно специфическим, конкретным и мгновенным, он не ухватывается инструментами концептуального и образного мышления, которые неизбежно носят обобщающий и схематизирующий характер.

<sup>8</sup> Рус. перевод этого текста и его исследование см. Лысенко 2008.



Брахманистские реалистические школы (особенно ньяя, вайшешика и миманса) утверждают, что воспринимаются не только индивидуальные вещи, но универсалии и отношения (например, отношения субстрата-носителя и качеств как содержащего и содержимого), пребывающие в этих вещах. Буддисты же настаивают на том, что все составные вещи и целостности, а также отношения между ними, мысленно сконструированы (*викальпита*), поскольку их нельзя воспринимать отдельно от того, что их составляет – частей или свойств (например, дерево есть мысленный конструкт, поскольку реально воспринимаются лишь ветки, листья, ствол и т. п.).

Вайшешик Прашастапада причисляет к объектам *пратьякши* субстанцию, качество и движение, а также общее и особенное/специфическое, или род и вид (*саманья-вишеша*). Условий, которые делают вещь объектом восприятия, с его точки зрения, три – средний размер (*махат*), множественность частей (согласно вайшешике, воспринимаемым размером обладает только составная субстанция) и проявленный цвет. В ЙС объектом *пратьякши* провозглашается лишь специфическое (*вишеша*), однако ни Вьяса, ни другие комментаторы ЙС не уточняют, что именно имеется в виду, хотя очевидно, что *вишеша* – аналог буддийской *свалакшаны*. Другая классификация объектов *пратьякши* включает ее стадии и разновидности.

**Разновидности пратьякши.** В джайнизме различалось обычное восприятие (*самвьяхарика-пратьякша*), разделенное на произведенное органами чувств и нечувственное, произведенное с помощью *манаса*, а также прямое восприятие (*мукхья пратьякша*), подразделявшееся на три вида: ясновидение (*авадхи*), или восприятие объектов, удаленных во времени и в пространстве, телепатия (*манах-парьяя*) и всезнание (*кевала-джняна*). Кроме того, джайны проводят различие между *даршаной* – чистым постижением общих характеристик объекта, и *джняной* – постижением специфических характеристик (*вишеша*) объекта. В буддизме кроме чувственного восприятия (*индрия пратьякша*), выделялись *манаса-пратьякша* (ментальное восприятие), подразделяемое на осознание внутренних объектов и самоосознание (*свасамведана*), а также йогическое восприятие (*йоги-пратьякша*). В ньяе *пратьякша* делится на две основные категории: обычное (*лаукика* – внешнее

восприятие с помощью органов зрения, обоняния, вкуса, слуха и осязания) и необычное (*алаукика*). Последнее подразделяется на три вида: *саманья даршана* – восприятие родового признака в индивидуальной вещи («коровности» в корове), *джняна-лакшана*, когда зрительное восприятие ассоциируется с обонянием, осязанием и т. п. (например восприятие душистой розы, твердого камня и т. п.) и *йога-джа* (рожденное йогой) – телепатия, восприятие на расстоянии и т. п. По другой классификации, **обычные восприятия** бывают трех видов: *нирвикальпака-пратьякша* – неопределенное доконцептуальное восприятие объекта, простая констатация его присутствия («нечто существует»), *савикальпака-пратьякша*, или конструирующее восприятие – идентификация объекта через перцептивное суждение («это нечто есть столб») и *пратьябхиджня* – распознавание объекта, с которым уже приходилось иметь дело («этот столб я уже видел вчера»), оно предполагает не только актуальное восприятие («этот столб»), но и припоминание ранее воспринятого. Последнее объясняют в терминах *санскар* – диспозиций, оставленных прошлым опытом. Мимансак Прабхакара Мишра определяет *пратьякшу* как непосредственное постижение (*сакшиат-пратити*), познающее самое себя, поскольку является самоосвещающим (проявляя и себя и познаваемый объект), и выделяет в каждом перцептивном акте трехвидовое сознание: восприятие сознающего я (субъекта всех познавательных актов), восприятие познаваемого объекта и восприятие самого познания, в котором различает два этапа: непосредственный и опосредованный. В адвайта-веданте выдвигается идея *пратьякши* как ментальной модификации (*вритти*) внутреннего органа (*антахарана*) в форму объекта, снимающая покров неведения, который до этого момента прикрывал этот объект, и *пратьякша* как сознание-свидетель (*сакши-пратьякша*), которому внутренние состояния, такие как удовольствие, страдание и т. п. даны непосредственно.

**Восприятие и сознание.** Среди необходимых причинных факторов *пратьякши* брахманистские философы неизменно называли не только *манас* (внутреннее чувство), но и *атман* как единственный субъект познания. В зависимости от того, считалось ли сознание свойством *атмана* или самой его природой, определялась и «сознательность» *пратьякши*. В учении мимансака Кумарилы Бхатты сознание создает в воспринимаемом объекте свойство быть

познанным, в ньяе-вайшешике, где сознание (*буддхи*) является не самой природой *атмана*, а лишь его качеством (*гуна*), *пратьякша* выступает разновидностью *буддхи* (способности познания). В буддизме, отрицавшем присутствие в познавательном процессе сознающего субъекта, *пратьякша* была фактически выведена за пределы мышления, но не за пределы сознания, хотя причастность *пратьякши* сознанию нужно было специально обосновать. Поскольку для буддистов идентификация объекта относится к мысленному конструированию, исключенному из *пратьякши*, возникает вопрос, какое знание в этом случае может дать *пратьякша*, ведь фактически, кроме чистого и незамутненного отражения объекта она не несет с собой никакой познавательной информации? Если же *пратьякша* сводится к акту отражения (физиологической реакции рецепторов на определенные раздражители), то будет ли она когнитивным событием? Для философов, которые сохраняли статус *пратьякши* за концептуализирующим и вербализирующим восприятием (*савикальпака*), этот вопрос не возникал. Для буддистов же когнитивный характер *пратьякши* определялся ее способностью не только к отражению объектов, но и к самоотражению или самоосознаванию (*свасамведана*). Однако самоосознавание не равносильно осознанию, или восприятию познания как объекта, т. е. рефлексии в смысле размышления о себе, ибо буддисты придерживались общеиндийского принципа, что сознание не может обернуться на себя, стать собственным объектом.

Восприятие познания тоже было предметом дискуссий индийских философов. В мимансе мнения разделились: Кумарила Бхатта считал, что акт познания непосредственно не воспринимаем, а лишь выводим, тогда как Прабхакара Мишра утверждал, что каждый акт восприятия «освещает»/познает помимо объекта еще и самого познающего субъекта. Для него перцептивное суждение имеет форму «Я воспринимаю горшок» (отражается не только предмет, но и субъект и само восприятие), а не просто «Это горшок». К точке зрения самоосвещающего характера восприятия (*сватах-пранья*) близки и джайны и буддисты, а также Шанкара и его последователи. Сторонники ньяи-вайшешики, как мы знаем, считали, что восприятие должно быть удостоверено другим актом познания. Последователи санкхьи и йоги придерживались мнения, что познание постигается не другим познанием, а его субъектом – *пурушей*.

**Йогическое восприятие** (санскр. *йоги-прагьякша*). В индийской эпистемологии непосредственное сверхчувственное восприятие йогов считается разновидностью *прагьякши*. Поскольку в индийской традиции йога трактовалась как развитие вполне естественных возможностей человека, большинство религиозно-философских школ признавало, что на определенных ступенях медитации йог обретает способность непосредственно (ярко и отчетливо) воспринимать то, что недоступно обычным людям, чьи воспринимающие способности ограничены их органами чувств. Шридхара утверждает, что йогическое восприятие отличается от обычного лишь степенью сосредоточения: если долго концентрировать внимание на сверхчувственных объектах, то можно добиться знания их подлинной природы, так же как ремесленник или ученый (шастрин) добиваются успехов в своем деле. По мнению Джаянты Бхатты, *йоги прагьякша* – это высший предел, до которого может быть развита обычная способность восприятия.

Возможно, первым, кто ввел *йоги прагьякшу* в круг тем эпистемологии восприятия, был Дигнага. Для него *йоги прагьякша*, как и другие разновидности *прагьякши*, лишена мысленного конструирования (в виде объяснения учителей и т. п.). Не интерпретация этого опыта, которая, как показал Будда в «Брахмаджаласутте», может быть ошибочной<sup>9</sup>, а именно сам этот опыт является высшей *праманой*. Необходимо, чтобы этот опыт возник как следствие правильного развития сознания адепта в соответствие с дисциплиной (состоящей из определенной последовательности практик), предложенной Буддой и апробированной им в своем собственном опыте: «Пусть разумный муж придет ко мне искренним, открытым, прямодушным, я наставлю его, научу его Дхамме; обученный мною он сможет стать таким, что вскорости сам будет знать и сам будет видеть» (М. II. 44). Будда гарантирует, что все, чему он учит, проверено им в собственном опыте. Гарантией правильности учения о четырех благородных истинах, как это следует из никай (Сутра-питака буддийского канона Трипитака), является моральное поведение (*шила*), сдерживание чувств (*индрия*-

<sup>9</sup> Так в «Брахмаджаласутте» Будда перечисляет 62 ложных мнения (*диттхи*), большинство из которых связаны с несостоятельным выводом, сделанным из йогического опыта, или с неправильной интерпретацией информации, получаемой в йогическом трансe (см. Лысенко 2003).

*самвара*), развитие *сати* – медитативной практики интроспекции, устранение пяти препятствий (*панча-аварана*) (М. 1. 346–347). Таким образом, в буддизме признание *йоги пратьякши* в качестве *праманы* объясняется необходимостью узаконить тот интуитивный способ постижения истины, с помощью которого основатель буддизма «открыл» свою Дхарму (учение). По Дхармакирти, *йоги пратьякши* появляется в результате предельной интенсификации концентрации сознания (*бхавана*), отличается четкостью и яркостью, лишена мысленных конструкций (*каल्पана*) и направлена на истинносущий объект – Четыре благородные истины.

Прашастапада, также рассматривающий йогическое восприятие в рубрике *пратьякши*, выделяют в нем две стадии: 1) восприятие в момент глубокого йогического сосредоточения (*юкта*), 2) и по выходу из него (*виюкта*). Эти стадии отличаются друг от друга как по механизму, так и по воспринимаемым объектам. В первом случае *манас*, минуя органы чувств (*индрии*), вступает в контакт со своими объектами, которыми являются его собственный *атман*, и *атман* других людей, *акаша*, направление (*диш*), время, атомы, сам *манас*, а также качества, движения, общее (универсалии), особенное (предельные особенности – *антьявишеша*) и присущность (т. е. фактически категории вайшешики, их разновидности и их характеристики). Во втором случае в результате контакта четырех факторов (*атмана*, *манаса* органов чувств и объектов), йог познает тонкие, отдаленные и скрытые предметы, а также прошлое и будущее.

Симптоматично, что Прашастапада связывает способность к *йоги пратьякше* не только с актуальным состоянием йогического сосредоточения, но и с *дхармой* (доброделью), аккумулированной в результате длительных йогических упражнений. Этим он объясняет способность йогов, уже вышедших из йогического состояния, воспринимать отдаленные и т. п. предметы. Для вайшешики *йоги пратьякши* важна как способ дополнительного, «экспериментального» подвержения истинности ее доктрины категорий (*надартх*)<sup>10</sup>.

С точки зрения санкхьи, йоги воспринимают объекты прошлого и будущего, поскольку прошлое и будущее относятся к латентным формам существования, скрытым от обычных людей. Йоги

<sup>10</sup> О йогическом восприятии в вайшешике см. Лысенко 1998.

обладают также особой силой (*атишая*), обретенной в результате медитации, которая помогает им подавить инертность (*тамас*) ума (Виджняна Бхикшу).

Из ортодоксальных школ эпистемологическое значение *йоги пратьякши* отрицала только *миманса*. С точки зрения ее мыслителей, объекты, традиционно приписываемые *йоги пратьякше* (тонкие, отдаленные, скрытые, относящиеся к прошлому или будущему), могут быть познаны только лишь через предписания Вед – высшую *праману* этой школы, называемую *шабда* (слово).

Проблема **критериев достоверности пратьякши** тоже составляет предмет оживленных дискуссий между индийскими философами. Можно выделить, по крайней мере, три концепции достоверности, которые лежат в основании этих дискуссий:

- 1) достоверность как соответствие знания объекту (ср. корреспондентская теория истины);
- 2) достоверность как согласованность разных элементов в рамках познавательного процесса (ср. когерентная теория истины) и
- 3) достоверность как практическая реализуемость (ср. прагматическая теория истины).

Одним из первых вопрос о критериях достоверности восприятия в рамках корреспондентской теории поднял анонимный автор комментария (*вритти*) к «Миманса-сутре» 1.1.4 (далее МС). Определив достоверное восприятие как результат контакта органов чувств именно с тем объектом, представление о котором имеется в сознании, он приводит мнение оппонента, который сомневается в том, что с помощью такого определения можно отделить истинное восприятие от иллюзорного, например, от восприятия серебра в перламутровой раковине. В ответ автор комментария (*вриттикара*) выдвигает аргумент, опирающийся на когерентную теорию истинности: истинность акта восприятия может опровергнуть лишь последующий акт познания (*бадхака-джняна*) (здесь подразумевается условие согласованности содержания восприятия с содержанием последующего познавательного акта). Эта мысль развивается Кумарилой Бхаттой, который подчеркивает, что любое познание достоверно до тех пор, пока не опровергнуто другим познанием. (Индологи сопоставляют это положение с современной идеей перцептивного обследования, в ходе которого устраняются ложные перцептивные гипотезы.) Но оппонента такой ответ не устраивает

(опровергающий акт познания происходит позже, а как определить истинность восприятия в момент его возникновения?), поэтому автор комментария предлагает считать, что истинное восприятие возникает лишь при условии нормально функционирующих органов чувств, *манаса* и присутствия доступного восприятию объекта. Если какой-то из этих факторов ущербен, например, *манас* омрачен голодом или орган зрения поражен болезнью или объект слишком мал, восприятие будет автоматически ошибочным, поскольку сама его способность отражать объект окажется ущербной. Тем самым автор комментария возвращается к теории корреспонденции.

Среди последующих мимансаков и ряда других индийских философов утвердилась точка зрения, близкая именно теории корреспонденции: *пратьякша* есть лишь такое восприятие, которое возникает, если соблюдены все названные условия, любое другое восприятие является лишь видимостью *пратьякши* (*пратьякша-абхаса*). Иными словами, позиция мимансы состоит в том, что *пратьякша* не может ошибаться, а то, что ошибается, не может быть *пратьякшей*. Дигнага вообще выводил *пратьякшу* за пределы оппозиции истинности-ошибочности, поскольку, с его точки зрения, источник ошибки – не сама *пратьякша*, а ее интерпретация. Дхармакирти же говорит о *пратьякше* как о познании, свободном от заблуждения, он же вводит и прагматический критерий достоверности *пратьякши*, подчеркивая ее инструментальную роль в побуждении человека к целесообразным действиям. Похожий критерий истинности *пратьякши* выдвигают и наैयाки (Удьютакара и Удаяна): действие *пратьякши* в той или иной ситуации определяется способностью этой *пратьякши* привести к успешной практической деятельности (*пратьякши-самартхья*).

### § 3. Непосредственность и опосредованность восприятия

Основные дискуссии индийских философов, представленные в Антологии, касаются трактовки двух фаз *пратьякши*: на первой происходит непосредственное, довербальное и доконцептуальное постижение некоего объекта – буддисты определяют этот процесс как *нирвикальпака-пратьякша* – «неконструирующее восприятие», на второй стадии – идентификация этого объекта как индивида,

принадлежащего определенному классу и обладающего специфическими качествами, в перцептивном суждении (например, «это горошок»). Буддисты называют это *савикальпака-джняна* – «конструирующим познанием» (именно познанием, поскольку, с их точки зрения, *савикальпака* не может быть *пратьякшей* – непосредственной). Исследователи толкуют оппозицию *нирвикальпака-савикальпака* как «допропозициональное – пропозициональное», «ощущение» – «восприятие», «презентативное – репрезентативное», «концептуализирующее – неконцептуализирующее». Иногда *нирвикальпаку-савикальпаку* сравнивают с учением Б.Рассела о непосредственном «знании-знакомстве» (**knowledge by acquaintance**) и **инференциальном** «знании по описанию» (**knowledge by description**).

Большинство школ индийской философии принимает концепцию *нирвикальпака-савикальпака* как двух последовательных стадий, или фаз, *пратьякши*. Исключение составляют, с одной стороны, буддисты, которые считают *пратьякшей* лишь непосредственное восприятие – *нирвикальпаку*, относя *савикальпаку* к разряду опосредованных, а значит, и менее достоверных форм познания; с другой стороны, грамматисты, джайны а также ряд ведантистов, например Мадхва (1198–1278) и Валлабха (15–16 вв.), которые утверждают, что все восприятие вербально и понятийно детерминировано и таким образом изначально является *савикальпакой*.

Противопоставление *нирвикальпаки* как достоверного познания – *савикальпаке* как искажающей реальность мысленной конструкции появляется впервые, скорее всего, у Дигнаги и связано, как я уже отмечала, с возможным влиянием скептического отношения к рациональному познанию реальности, которым проникнута махаянская праджняпарамитская литература и особенно труды мадхьямика Нагарджуны. Именно этим скепсисом относительно рации можно объяснить тот факт, что Дигнага и его последователи выдвинули на первый план трактовку восприятия, согласно которой оно является результатом функционирования лишь чувственных способностей (*индрий*) без какого-либо участия мышления<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Кстати, такая трактовка была характерна и для ранней санкхьи. В разных источниках цитируется определение последователя санкхьи Варшаганы (4–5 вв.) «Восприятие – это функционирование уха и т. п.» и разъяснение к нему его комментатора Виндхьявасина (5 в.) «то есть лишённого мысленного конструирования» (*авикальпака*).



Однако не все школы буддизма видели в мышлении и уме (*буддхи, манас*) фактор лишь искажающий восприятие, Буддхагхоша (4–5 вв.), например, а вслед за ним другие мыслители тхеравады, полагали, что ум, напротив, помогает воспринимать объект более полно и определенно. Более того, и в сарвастиваде и в саутрантике – крупнейших школах традиционного буддизма (хинаяны) чувственное познание не противопоставлялось рациональному. В «Абхидхарма-коша-бхашье» (АКБ) некоторые формы мысленного конструирования (*викальпа*) спокойно приписывалось чувственному восприятию (см. далее).

Проблема механизма *нирвикальпаки* и *савикальпаки* привлекала внимание индийских философов разных направлений в течении многих веков. Дигнаге *нирвикальпака* служит в качестве демаркации непосредственного, а значит, подлинного, познания реальных вещей, с одной стороны, и ложного мысленного конструирования (*савикальпака*), объектом которого являются созданные сознанием обобщенные ментальные образы (*саманья-лакшана*), или универсалии, с другой. Если согласно Дигнаге, *нирвикальпака* и *савикальпака* имеют разные объекты, то вайшешик Прашастапада, первым из брахманистских философов представивший концепцию *нирвикальпаки-савикальпаки* (хотя и без употребления соответствующих терминов), а также последующие вайшешики, наыйики и мимансаки, видели в них этапы одного и того же познавательного процесса в отношении *одного и того же объекта*. Оппонируя буддистам, брахманистские философы пытались доказать, что, хотя *савикальпака* связана с припоминанием слова, обозначающего тот или иной объект, от этого она не перестает быть *пратьякшей*. Во-первых, припоминание слова происходит в момент, когда контакт органов чувств и воспринимаемого объекта все еще имеет место (именно контакт и делает восприятие непосредственным), во-вторых, (это довод мимансака *Кумарилы Бхатты*): одно дело вообразить объект мысленно по памяти, другое видеть его – несмотря на мыслительные процессы идентификации, образ объекта отличается большей четкостью и яркостью, что свидетельствует о его непосредственном характере. Буддистов такой довод не убеждает. С их точки зрения, к моменту вербальной и концептуальной (*кальпана*) идентификации объекта, его непосредственное постижение, которое длится одно мгновение (*кшана*), уже прекратилось, хотя объект может находиться перед глазами.

Самые серьезные расхождения среди сторонников концепции *нирвикальпаки-савикальпаки* касались вопроса о том, что является предметом каждой из этих фаз познания? Для Дигнаги предметом *нирвикальпаки* является *свалакишана* (партикулярия) – нечто, воспринятое в своей предельной конкретности и специфичности, без сравнения с чем-либо другим, тогда как любая идентификация вещи как индивида того или иного класса включает оперирование общими характеристиками (*саманья лакишана*), не полученными в данном перцептивном акте, и поэтому не относится к *пратьякше*. Согласно учению Прашастапада, первый этап восприятия, возникающий в результате четверичного познавательного контакта (*санникарша*) объектов, органов чувств, *манаса* и *атмана*, состоит в непосредственном постижении (*алочана-матра*) чистой формы, под которой понимается не только некий неопределенный объект (х), но и столь же неопределенная универсалия (х-ность). На этом этапе, как указывает Прашастапада, восприятие свободно от вербальных конструкций (*авьяпадешья*) и поэтому не может быть ложным (*авитатха*). Вачаспати Мишра отмечает, что восприятие чистой формы раскрывает объект только как универсалию, связанную с индивидуальной вещью, но не раскрывает их субъект-предикатных отношений (*вишешана-вишешья-бхава*). У воспринимающего нет не только имени для объекта и его универсалии (например, «корова» и «коровность»), у него отсутствует знание сигнификации как в отношении данного индивидуального объекта (например коровы), так и в отношении его рода («коровности»). Эту же мысль развивает и Шридхара: вербализированное знание индивидуальной вещи и присущей ей универсалии на этой начальной стадии восприятия не возникает, поскольку нет познания никакой другой вещи и, следовательно, не происходит ни включения (*анувритти*) данного объекта в один класс с другими на основании их общих родовых свойств, ни выделения (*вьявритти*) данного объекта из ему подобных. Кумарила Бхатта, подчеркивая невербальный характер непосредственного постижения (*алочана-матры*), уподобляет его восприятию младенцев и глухих. Но Дхармакирти трактует этот пример иначе: он считает, что мысленное конструирование может разворачиваться и в невербальной форме: хотя младенцы и глухие лишены способности к вербальному познанию, их восприятие, тем не менее, содержит ментальные установки, поскольку на одни

объекты они реагируют положительно, а на другие – отрицательно, что свидетельствуют о присутствии в их сознании представления о разных объектах, одни из которых желательны, а другие нет (он приводит в пример младенца, который радуется, когда мать подносит его к своей груди).

Поскольку о *нирвикальпаке* нельзя сказать ничего определенного, кроме отрицания в ней вербализации и мысленного конструирования, мы можем объяснить ее, лишь поняв, какую онтологическую картину мира хотят с ее помощью обосновать. В брахманистских реалистических школах (вайшешики, ньяи и мимансы) *нирвикальпака* призвана поддержать такую картину мира, в которой находят свое место и материальные вещи и универсалии. В этих школах акт познания имеет форму предцифирования спецификации (*вишешана*) специфицируемому (*вишешья*). Чтобы отношение «спецификация-специфицируемое» могло считаться реальным, входящие в него компоненты должны иметь раздельное существование (соединить можно лишь то, что разделено). Для «прописки» же членов этого отношения в реальности, нужно, чтобы они воспринимались там самой фундаментальной *праманой* – *пратьякшей*. Именно поэтому реалисты утверждают, что на стадии *нирвикальпака пратьякши* происходит постижение специфицируемого объекта (*вишешья*) в чистой форме и его спецификации (*вишешана* – в виде универсалий, субстанции, качества, движения) тоже в чистой форме.

В монистических системах сотериологической ориентации, например адвайте, *нирвикальпака* рисуется как восприятие чистого бытия (*сатта*), лишённого каких бы то ни было характеристик. В этом отношении самой адекватной формой *нирвикальпаки* будет «Ты есть то» (*tat tvam asi*), **выражающей простое тождество субъекта и объекта.**

Практически все индийские философы считают *савикальпаку* той стадией познания, на которой происходит словесная и концептуальная идентификация познаваемого объекта (уже упомянутое предцифирование спецификации специфицируемому). Ввиду того, что такая идентификация предполагает умственную деятельность, она связывается с *манасом*. Содержание же *савикальпаки*, как правило, определяется методом «от противного» по отношению к содержанию *нирвикальпаки*. Описывая ментальное конструирование как то, чего

лишена *нирвикальпака*, Дигнага назвал его спецификацией познаваемого объекта в соответствии с лингвистическими категориями имени собственного (например, Девадатта), общего имени (например, «корова»), имени качества (например, «белое»), имени действия (например, «готовить пищу»), имени носителя качеств (например, «посохоносец») (См. Гл. 2. § 2 Дигнага, а также Антология ПСВ k.3d, с. 118).

У Прашастапады содержание *савикальпаки* представлено в серии перцептивных суждений, соответствующих категориям вайшешики и во многом пересекающихся с лингвистическими классификациями, использованными Дигнагой: «(это) существующее» (*саманья*), «субстанция», «земля» (*вишеша*), «(это) корова» (*дравья*), «(она) белая, рогатая» (*гуна*), «(она) движется» (*карма*) (См. Гл. 2. § 4. Прашастапада, наяики и Кумарила Бхатта, а также Антология ПБ 325, с. 210).

Вачаспати Мишра первым в истории ньяи вводит четкое различие между *нирвикальпакой* и *савикальпакой* в теорию восприятия НС (см. Антология «Татпарья-тика», далее ТТ). Джаянта Бхатта, автор «Ньяя-манджари», считает, что на стадии *нирвикальпаки* объект постигается наряду со всеми своими характеристиками и отношениями, только не связывается с ними, что происходит в ходе *савикальпаки*. Для большинства же наяиков и вайшешиков разница между *нирвикальпакой* и *савикальпакой* состоит лишь в невербальности первой и вербальности второй, во всех остальных отношениях их содержания идентичны – это один и тот же внешний объект. В навья-ньяе некоторые мыслители, например, Вишванатха (17 в.) исключает *нирвикальпаку* из *пратьякши* на том основании, что она не несет в себе никакого знания.

Для брахманистов-реалистов, в отличие от буддистов и адвайтистов, *савикальпака* столь же истинна, как и *нирвикальпака*, а то, в чем буддийские философы видят лишь ложные мысленные конструкции, обретает у них характер реально существующих универсалий. Переход же от *нирвикальпаки* к *савикальпаке*, с их точки зрения, является необходимым этапом разворачивания эмпирического познания, тогда как для направлений сотериологической ориентации (буддизм, йога, адвайта) он расценивается как потеря непосредственного, а значит, и истинного характера познания и обращение к ложному предцированию реальности несвойственных ей общих характеристик.

## ГЛАВА 2

### БУДДИЙСКАЯ ТЕОРИЯ ВОСПРИЯТИЯ ОТ АБХИДХАРМЫ ДО ДХАРМАКИРТИ И ПОЗИЦИЯ РЕАЛИСТИЧЕСКИХ ШКОЛ ВАЙШЕШИКИ, НЬЯИ И МИМАНСЫ

#### § 1. Структура обычного восприятия: вайбхашика и саутрантика

Развитие буддийской теории восприятия можно разделить на 4 этапа (хронологические рамки в Индии определить крайне трудно, поэтому предложенные даты носят условный характер):

1) Сутты/Сутры (или никаи – «собрания») – вторая корзина палийского буддийского канона Типитаки/Трипитаки (самые ранние тексты этого собрания относятся к 4–3 вв. до н. э.)

2) Абхидхарма – третья корзина Трипитаки (ок. 2–1 вв. до н. э. – начало н. э.)

3) школы абхидхармического анализа – вайбхашика и саутрантика (1–6 вв. н. э.)

4) эпистемологическая школа Дигнаги-Дхармакирти (5–11 вв. н. э.).

В никаях еще нет систематической теории восприятия и экстрасенсорное, сверхчувственное восприятие обсуждается чаще, чем обычное. Такое внимание к сверхчувственному восприятию вполне оправдано. Будда опирался на свой собственный опыт «пробуждения» (санскр. *бодхи*, откуда и титул Будда – «пробужденный»), который был йогическим и медитативным. Он считал этот опыт совершенно законным и естественным результатом развития (расширения) сознания, не содержащим ничего сверхъестественного и уникального. Поэтому в учении Будды и в раннем буддизме обретение высшего знания в силу того, что оно представляло собой каузальный процесс – последовательность причин и следствий, считалось доступным любому человеку. В этом отли-

чие «пробуждения» Будды от откровения (*джняна*), описанного в упанишадах как высшее знание, являющее себя лишь избранным. Будда дает каузальное объяснение всех видов восприятия – как сверхчувственного, так и чувственного, не прибегая к метафизическим принципам, каковыми он считал существование неизменного субъекта познания (*Атмана*), тождество с которым обретают на высшей ступени познания мудрецы упанишад, а также внеположенного опыту человека мира (*лока*).

Например, зрение (*дассана*) он описывает как результат трех факторов: 1) неповрежденного органа зрения (*чаккху*) (М. I, 19), 2) внешней цвето-формы, попадающей в поле зрения; 3) соответствующего ментального внимания (М., I, 90). Все эти условия должны присутствовать для возникновения результата – знания. Если первое условие удовлетворено, а второе и третье нет, или если удовлетворены первое и второе, а третье нет, то зрительное восприятие просто не будет иметь места. То же самое касается и других видов чувственного познания. В никаях их шесть: помимо зрительного распознавания (пали *винньяна*/санскр. *виджняна*), есть еще слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и манасическое – восприятие внутренних состояний. Они возникают при наличии шести *индрий* (чувственных способностей или органов: глаз, уха, носа, языка и кожи – все это периферические органы, представляющие собой выемки или углубления в теле) и их объектов (*вишья*, *аламбана*), которые обозначаются техническим термином «базы» (*аятана*). Объектом органа зрения является цвето-форма (*рупа*), объектом слуха – звуки, объектом органа вкуса – вкусы, и т. п. объектом *манаса* – *дхармы* (здесь внутренние состояния).

В тексте из Маджджхима никаи (М), описывается структура познавательного процесса: «Обусловленное глазом и цвето-формой возникает зрительное восприятие, собрание (*сангати*) этих трех (факторов) есть контакт (*пхасса*), обусловленное контактом (возникает) ощущение (*ведана*), то, что ощущается, то идентифицируется (*самджня*), то, что идентифицируется, то исследуется (*виттака*)» (М. II.2. 92). Другой отрывок: «В зависимости от этого контакта (*пхасса*) одновременно возникает удовольствие и т. п. (*ведана*)» (М. II.77). Обратим внимание на то, что уже в этих ранних текстах буддисты подчеркивают неразрывную связь когнитивного

и эмоционального опыта. Это следует из их анализа личности в терминах пяти *скандх* групп элементов, составляющих опыт индивида, – телесное (*рупа*), ощущение (*ведана*), концептуально-вербальная идентификация (*самджня*), факторы кармической обусловленности (*санскарсы*), и перцептивное распознавание (*виджняна*). Будда в своей первой проповеди о четырех благородных истинах после перечисления факторов *дуккхи* (глубинной неудовлетворенности) формулирует первую истину в кратком виде: «все пять скандх суть *дуккха*». Тем самым он подчеркивает, что опыт человека окрашен неудовлетворенностью *системно* – во всех основных своих параметрах, а значит, может быть объектом столь же *системного* очистительного преобразования. В схеме пяти *скандх* нет неизменного субъекта – *атта* (пали, санскр. *атман*): на его месте – серия (*сантана*) атомарных познавательных событий. Позднее схема элиминации самости распространилась на любую целостность вообще. Нет ни только «я», но и «коров», «горшков», «лотосов» и прочих субстанциальных и эссенциальных целостностей. Все это лишь продукты мысленного синтеза разных феноменальных свойств, которые мы воспринимаем непосредственно – цветов, форм, запахов и т. п.

Следующая стадия развития учения о восприятии связана с третьей частью палийского канона – Абхидхаммой (пали)/ Абхидхармой (санскр.). Подавляющее большинство входящих в нее текстов предназначалось для самоподготовки будущих *архатов* – буддийских адептов, которые стремятся достичь высшей цели буддизма – *нирваны*. Жанр абхидхаммы или абхидхармы (его иногда называют «абхидхармическим анализом»), предназначался прежде всего для лучшего усвоения монахами буддийских истин, изложенных во второй корзине – Сутта/Сутра питаке. Это касалось не только запоминания, но и понимания. Поэтому абхидхармический анализ включает разработку истолковательных процедур, а также резюме доктрин, классификационные списки терминов, снабженных числовыми индексами, уточняющие и разъясняющие вопросы о значении терминов.

Анализ абхидхармистской теории познания затрудняется многими обстоятельствами: большим объемом и разнообразием текстов, многие из которых дошли до нашего времени только в переводах на китайский или тибетский языки, тем, что в этих текстах

эпистемологическая проблематика подается как некий дискуссионный материал, в котором вычленишь единую концепцию довольно сложно, а также возможностью самых разных интерпретаций всего этого материала.

Понимание того, как развивалась буддийская теория восприятия, невозможно без обращения к буддийскому учению о *дхармах*. Слово «дхарма» – одно из самых многозначных в индийской традиции. *Дхарма*, происходящая от глагола *dhṛ* – «держатъ», означает то, что держит, поддерживает, служит опорой правильного функционирования социо-космоса, – той опорой, которой являются поступки, моральные качества и моральные намерения самих существ. Отсюда такие переводы *дхармы* как «добродетель», «моральная заслуга», «благое». Вместе с тем, поскольку добродетель – не просто абстрактное моральное качество, а необходимость, вытекающая из ответственности живых существ за поддержание функционирования космоса, то в переводах понятия *дхарма* можно часто встретить и деонтологические акценты, например, «моральное обязательство», «долг», «норма», «обязанность», «правило поведения».

Наконец, *дхарма* – это и само правильное функционирование социального и космического мира. В этом смысле *дхарму* часто переводят как «социо-космический», или «моральный порядок», «закон». Принципиальная важность понятия *дхармы* для брахманизма и послужила той причиной, в силу которой оно стало центральным понятием буддизма. Будда действовал, руководствуясь принципом, который позднее будет назван *упая каушалья* – искусные средства обращения людей в буддизм. Одной из самых действенных практик было использование самых устоявшихся, важных системообразующих понятий, циркулирующих в его среде, для наполнения их чисто буддийским смыслом. Такими понятиями были, например, понятие *брахмана* (и как обозначения человека и как имя бога), *нирвана*, *карма*, и особенно *дхарма*. Именно *дхармой/дхаммой* назвал Будда свое учение. Кроме того, в буддизме *дхарма* имеет и многие другие брахманические коннотации – закон, реальность, добродетель, моральная заслуга.

Однако более всего буддизм прославился своей оригинальной теорией *дхарм*. Как связаны *дхармы* во множественном числе и Дхарма как закон или учение Будды в единственном числе? Эту



связь можно толковать по разному: можно считать, что *дхармы* – это элементы буддийской доктрины реальности (*дхармы* в ед. числе) (наиболее частое толкование); можно сделать упор на общей этимологии термина «*дхарма*» как поддерживании всего в разделенном состоянии, носителе специфичности (В.Хальбфасс); можно видеть в *дхармах* – сегменты причинно-следственной цепочки в известной формуле Будды «Кто видит *Дхарму*, тот видит доктрину взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*)» (А.К.Уордер). Можно, наконец, понимать *дхармы* как феномены, явления, главная черта которых состоит в том, что они имеют начало и конец.

В Абхидхарме и особенно в школах абхидхармического анализа эта изменчивость *дхарм* приобрела более радикальный характер мгновенного события, вспыхивающего и гаснущего как искра (*кишаникавада*). Поэтому в этих школах *дхармы* – это некие не просто элементы или события, а дискретные специфицированные моменты (*кишаны*). Выступая атомарными индивидуальностями (Васубандху определяет *дхармы* как то, что «несет свой собственный признак»), *дхармы* образуют истинную «фактуру» реальности, которая каждое мгновение уникальна и неповторима. Некоторые современные ученые трактуют *дхармы* как тропы (носители уникальности). Все, включая самих индивидов, согласно абхидхармистам, представляет собой серии *дхарм*, которые сложно взаимодействуют: их элементы входят в состав причинных комплексов (*самагри*), обуславливающих возникновение и существование друг друга. Например, *дхарма*, составляющая момент существования, зерна обуславливает возникновение другой однородной *дхармы* зерна и так до тех пор, пока под влиянием параллельного потока *дхарм* света и воды, не появляется *дхарма* ростка. С точки зрения теории *дхарм* целостность и длительность воспринимаемых вещей – иллюзия, которая объясняется, во-первых, слишком быстрым чередованием однородных *дхарм*, не ухватываемым обычными человеческими чувствами (излюбленный буддийский пример – вращение колеса с укрепленными на нем светильниками, создающего иллюзию сплошного горящего круга) и, во-вторых, законом взаимозависимого возникновения *дхарм* (*пратитья-самутпада*), лежащим в основании упорядоченного характера как самой реальности, так и ее восприятия.

Уже первые две части буддийского палийского канона (Виная и Сутта) свидетельствует о том, что для ранних буддистов анализ опыта в терминах *дхарм* был тесно связан с составлением классификационных списков (*матрик*), главными среди которых были классификации по *скандхам*, *дхату* и *аятанам*. Классификация *дхарм* по 12 *аятанам* (базам) описывает процесс познания и включает шесть *индрий* (зрение, слух и т. д.) – их называют «внутренними базами», и шесть их объектов – «видимое», «слышимое» и т. п. – «внешние базы». Классификация по *дхату* (элементам) насчитывает 18 видов *дхарм*: пять внешних органов чувств, пять чувственных объектов, манас (внутреннее чувство), объект *манаса*, шесть видов *виджняны* – перцептивного распознавания (визуальное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и чисто ментальное). Эта классификация описывает поток существования в трех возможных сферах (*дхату*): *кама-дхату* (наш обычный мир), *рупа-дхату* (мир форм – для существ, достигших четырех первых уровней медитации) и *арупа-дхату* (мир не-форм – для достигающих «безобъектных» медитативных состояний).

Принципиальную важность для последующего развития буддийской эпистемологии имело противостояние двух главных школ абхидхармического анализа: сарвастивады (вайбхашики<sup>12</sup>) и саутрантики (даршантики)<sup>13</sup>. Главным предметом разногласия был статус *дхарм* как составляющих элементов опыта. Сарвастивадины утверждали, что *дхармы* существуют во всех трех временах – прошлом, настоящем и будущем (отсюда название школы *сарва-астхи*, т. е. «все [все дхармы] существуют»), саутрантики относили существование *дхарм* только к настоящему.

Можно предположить, что причиной, в силу которой сарвастивадины приписали существование не только *дхармам* настоящего, но и *дхармам* прошлого и будущего, было опасение, что мгновен-

<sup>12</sup> Название «вайбхашика» означало, что последователи школы опирались на комментарии (*вибхаша*) в противоположность саутрантикам, которые опирались непосредственно на сутры (имеется в виду Сутра-питака буддийского санскритского канона Трипитака школы сарвастивады).

<sup>13</sup> Текстологическая база, в которой отражены дискуссии этих школ, достаточно обширна и охватывает тексты третьей корзины санскритского буддийского канона – «Абхидхарма-питаки» сарвастивадинов, комментарии к ним, особенно комментарий «Махавибхаша», а также трактат Васубандху («Абхидхармакоша-бхашья» – АКБ) и Сангхабхадры («Ньяя-анусара»), а также «Абхидхарма-дипа» и др. О последнем см. работы Колет Кокс (Кокс 1988, 1995).

ность объекта, требуемая доктриной *кишианикавады*, делает его несуществующим в момент познания. Почему? Если считать, что момент познания обусловлен моментом объекта, то к моменту возникновения познания, объекта уже не будет. Чтобы избежать этого, надо допустить, что *дхармы* прошлого существуют, как и *дхармы* настоящего. Во-вторых, если объект в момент познания не существует, то он не может произвести познание в будущем: несуществующее не может обладать каузальной силой. Вот как представляет аргументы сарвастивады-вайбхашики Васубандху:

«Виджняна (распознавание) возникает, если существует объектная сфера (вишая), а не иначе. Если бы прошлое и будущее не существовали, то виджняна имела бы в качестве опоры (*аламба-на*) несуществующий объект. Поэтому, виджняна не будет иметь места, если не существует ее объектная опора. Если прошлое не существует, то, как возможно следствие в виде благих и неблагих деяний в будущем? Ибо во время возникновения следствия, настоящая причина его созревания (*випака-хету*) не будет существовать? Поэтому вайбхашики утверждают, что прошлое и будущее существуют» (АКБ 5:25).

Таким образом, первый аргумент Васубандху от лица вайбхашики в пользу реальности прошлого и будущего апеллирует к принципу интенциональности, или предметности познания: поскольку познание есть всегда познание объекта, то этот объект должен существовать; а раз возможно познание объектов прошлого и будущего – память, предвидение, то эти объекты тоже должны существовать. Второй аргумент касается принципа причинности: если прошлое не существует, то невозможно объяснить причинность, ведь в этом случае, прошлое событие А, вызвавшее настоящее событие В, не может считаться его причиной, и тем самым будут подорваны основы закона *кармы*, согласно которому прошлое действие может быть причиной настоящего или будущего воздаяния. Чтобы прошлое действие было причиной отделенного от него по времени воздаяния, оно должно существовать и в момент воздаяния.

Чтобы ответить на вопрос оппонентов, каким образом могут существовать *дхармы*, которые еще не возникли (*дхармы* будущего), и *дхармы*, которых больше нет (*дхармы* прошлого), вайбхашики наделяют все *дхармы* длящейся сущностью – *свабхава*

(собственная природа) и реальным существованием (*дравьясат*) во всех трех временах – прошлом, настоящем и будущем. *Дхармы* настоящего отличаются только тем, что обладают способностью производить действие, активностью (*каритра*), т. е. способностью быть действующей причиной, обуславливающей возникновение других *дхарм*, в то время как *дхармы* прошлого и будущего каузально нейтральны: первые, будучи моментами настоящего, уже исчерпали свои последствия, вторым это еще предстоит. Если *свабхава* всех трех модусов *дхарм* – величина постоянная, то их активность в настоящем мгновенна (*кишаника*).

Для анализа опыта индивида, или в терминах абхидхармистов, индивидуальной серии (*сантана*) *дхарм*, вайбхашики разрабатывают классификацию типов *дхарм*. В ее основе лежит деление на факторы обуславливания (*санскрита-дхармы*) и факторы вне обуславливания (*асанскрита-дхармы*). Категория *санскрита-дхарм* объединяет *дхармы*, которые вызывают закабаление индивидуальной серии в *сансаре* и поддерживают воспроизведение сансарного опыта в последующих перерождениях. Можно сказать, что *санскрита-дхармы* «программируют» индивидуальный опыт в режиме *сансары*, в то время как категория *асанскрита-дхарм* относится к факторам, никак не связанным с этой программой. Если продолжить аналогию с современной информатикой, то моделирование опыта закабаления с помощью определенной программы делается для того, чтобы «депрограммировать» и «перепрограммировать» его, полностью изменив все «команды».

Выделим категории *дхарм*, важные для нашего анализа:

а) Дхармы сознания (*читта*): шесть *виджнян* плюс *манас*. *Читта* имеет шесть опций – *виджнян* (распознающих познавательных способностей, направленных на свою категорию объектов). Любая из пяти *виджнян* – зрительная, слуховая и т. п., а также ментальная), переставшая существовать в непосредственно предшествующий момент, становится объектом *манаса* и поэтому называется «манасом» (АБК I:17). Поскольку класс *мановиджняны* не имеет иного объекта, кроме самого себя, его опорой провозглашается *манас*.

б) Сорок шесть ментальных (*чайттিকা*) факторов, сопровождающие *читту*. Например, ощущение (*ведана*), идентификация содержания сознания (*самджня*), мотивация (*четана*),

контакт (*спарша*), внимание (*манасикара*), желание (*чханда*), памятование (*смрити*), сосредоточение (*самадхи*), прозрение (*праджня*), вера (*шраддха*), усердие (*апрамада*), покой (*прашрабдхи*), умиротворенность (*упекша*), стыд (*хри*), отвращение к преступлениям других людей (*анатрапья*), отсутствие алчности (*алобха*), незлобивость (*адвеша*), непричинение вреда (*ахинса*) и энергичность (*вирья*) и т. п.

В эту же категорию включаются *витарка* и *вичара*, которые Щербатской считает подсознательной двойной операцией: сначала пробегание по множеству объектов и выбор одного из них, приводя пример Васубандху с горшечником, проводящим палкой по серии горшков, чтобы по звуку определить горшок с дефектом; затем фокусирование на избранном объекте (Щербатский 1993, с. 86). Однако большинство исследователей определяет *витарку* и *вичару* как формы мышления (например, А.В.Парибок: «парные функции сознания... витарка дает тему..., вичара есть функция разворачивания совокупности предикатов»)<sup>14</sup>.

Согласно сарвастиваде, *дхармы читты* всегда сопровождаются *дхармами чайттика*, т. е. *читта* и *чайттика* возникают и исчезают синхронно. Это означает, что сознание апроприрует (буквально «схватывает») свой объект не только познавательными средствами, но и через волевые, эмоциональные, аффективные, и другие психологические состояния, имеющие свои причинно-следственные потоки, синхронизированные с потоком *дхарм читты*.

Очевидно, что выделение того или иного аспекта психики в роли *дхармы* – качественно определенного состояния – мотивировалось прежде всего сотериологической задачей: выявить основные «точки роста», воздействуя на которые можно изменить психику индивида в нужном направлении (понять, как работает механизм закабаления в *сансаре*, чтобы научиться «перепрограммировать» его для достижения *нирваны*). Фактически, требовалось осуществить отбор тех *дхарм*, которые способствуют освобождению от *сансары*, т. е. факторов благоприятного воздействия (*кушала дхарма*), отделив их от факторов неблагоприятного воздействия (*акушала дхарма*), то есть закабаляющих в *сансаре*. В буддийских терминах это называлось «различением дхарм» (*дхарма-павичая*) и отождествлялось с интуитивным пониманием-прозрением (пали

<sup>14</sup> Статья «Витарка-Вичара» в Индийская философия 2009: 279–280.

паннья, санскр. *праджня*). В абхидхарме с *праджней* связывается различие *дхарм* по их внутренней природе (*свабхава*), или специфической характеристике (*свалакшана*), и по их общей характеристике (*саманья-лакшана*). Различающий *дхармы* сравнивался с ювелиром, который способен отличить драгоценный камень от любого другого<sup>15</sup>.

Тот факт, что абхидхармический анализ имел своей целью не объективно-научное описание психики, а выявление в ней факторов привязанности к эмпирическому существованию, несколько не умаляет его значение. Думаю, что цель, ради которой он создавался, – изучение сансарного механизма познания и взаимодействия с миром, может быть истолкована как вполне актуальный практический запрос – задача психологического теста или психологического эксперимента (например, исследовать причины фрустрации), и в этом случае мы легко заметим, что анализу подвергается не только обычный опыт, но и опыт медитации, что доказывает универсальность сарвастивадинской классификационной матрицы. Осознание сложного характера психических процессов, их связь с разными аспектами телесности и деятельности индивида сближает абхидхармистов с современной психологией и когнитивными науками (теории Гибсона, Найссера, Веккера и др.).

### **Модель восприятия сарвастивады-вайбхашики**

Как работает восприятие? Если сосредоточиться на главном и опустить разногласие школ сарвастивады по разным менее важным пунктам, то работу восприятия можно представить следующим образом: *виджняна* определяет, какой орган чувств «схватывает» (*грахати*) какой объект, соответствующий его специализации (зрение – форму или цвет, слух – звук и т. п.), все остальные спецификации объекта совершаются разными другими ментальными функциями, обозначаемыми термином *чайтта* (идентификация объекта в словесно-понятийной и образной форме, является ли данный объект источником приятных или неприятных ощущений, т. е. какие эмоции он вызывает, какие моральные качества проявляет в индивиде и т. п.).

<sup>15</sup> Подробнее о теории *дхарм* см. работы Кэртгера 1978, Уильямса 1981, Мукерджи 1980, Кокс 1988, 1995, Роспатта 1995, а также ЛР 2004.

Согласно Васубандху, «виджняна возникает в зависимости от двух факторов. Каких двух? Глаза и цвето-формы (рупа) и т. п. вплоть до манаса и ментальных объектов (дхарм). Если прошлое и будущее не существуют, то виджняна, для которой они являются опорой, не возникнет в зависимости от двух факторов. Таким образом существование прошлого и будущего доказано в писании» (АБК 5: 25). Иными словами, акту *виджняны* должны предшествовать причины – *индрия* и объект, с другой стороны, *индрия* и объект должны присутствовать и в момент *виджняны*, то есть быть синхронным ей – иначе последует абсурдная ситуация, когда схватывается несуществующий объект. Получается, что объект и предшествует моменту его «схватывания» и одновременно ему, что с точки зрения *кшаникавады* невозможно. Единственный способ сохранить объект в условиях мгновенности – это распространить существование на прошлое (момент объекта, предшествующий моменту познания) и будущее (способность объекта вызывать аналогичное познание). Этому и служит понятие собственной природы (*свабхава*) *дхарм*, которая сохраняется во всех трех временах.

Статус подлинно существующего как обладающего собственной природой (*свабхава*), определяется в противопоставлении тому, что зависит от наших понятий и представлений – номинально (*праджяптисат*), позднее это будет определено как *савикальпака* – связанное с мысленным конструированием.

Деление всех *дхарм* на подлинно существующие (*дравьясат*) и номинальные (*праджяптисат*) играет важнейшую роль в философии школы вайбхашика. Однако, несмотря на то, что оно очень похоже на онтологическую стратификацию реальности (абсолютное и относительное бытие), оно таковой не является. В западной философии онтология – это учение о бытии как таковом, в буддийской философии все, что мы, переводя буддийские термины, можем определить как реальность, сущее, существование, суть характеристики индивидуального сансарного опыта, т. е. опыта конкретного индивида (*пудгала*), или на языке *дхарм* – опыта индивидуальной серии (*сантана*). Оппозиция *дравьясат* – *праджяптисат* тоже касается реальности индивидуального опыта, а не некоего объективного и независимого бытия вещей.

Орган чувств и объект, действующие в настоящее мгновение, обуславливают возникновение однородных органа чувств и объекта в следующее мгновение. Объектная сфера (*вишья* или *гочара*), которая «схватывается» в настоящий момент с помощью соответствующей *виджняны* и других ментальных факторов, обозначается техническим термином *аламбана* (опора, объект)<sup>16</sup>. С точки зрения вайбхашиков, все составляющие факторы познавательного процесса: объект, инструмент и *виджняна* должны присутствовать в один и тот же момент («синхронная модель»). Это касается только пяти *виджнян*, а не *манаса*, который рассматривается как момент, следующий за моментом чувственных *виджнян* (диахронная модель). В качестве доказательства simultaneity существования всех факторов познавательного процесса вайбхашики приводят *пратьякшу* – непосредственное восприятие: объект, орган и *виджняна* являются одновременными событиями, иначе непосредственное восприятие невозможно.

Причинный характер познавательного процесса вайбхашики анализируют в свете своей классификации каузальных факторов:

- 1) *хету-пратьяя*, или фактор прямой причины;
- 2) *саманантара-пратьяя* – фактор непосредственно предшествующего и обязательно однородного (момента познания);
- 3) *адхипати пратьяя* – фактор доминирования;
- 4) *аламбана пратьяя* – фактор опоры, или фактор объекта.

Для вайбхашики именно *аламбана*, а не *индрия* и не тип *виджняны*, определяет познание, поскольку имеется сходство форм (*сарупья*) познания с формой объекта. Так вайбхашики подчеркивали главенствующую роль *аламбана-пратьяи* перед *адхипати-пратьяей* (воспринимающим органом) и *саманантара-пратьяей* – *виджняной*. В связи с этим они отрицали, что познание воспринимает не объект как таковой, а лишь его определенный аспект (*акара*), полагая, что познание просто отражает объект. С ними спорили некоторые саутрантики, утверждавшие, воспринятый аспект объекта становится частью познания, благодаря которой мы отличаем одно познание от другого (познание розы от познания горшка).

В европейских философских терминах учение вайбхашики можно охарактеризовать как эпистемологический реализм (вера в реальность внешнего познанию объекта), но не тот реализм, ко-

<sup>16</sup> О значении термина «аламбана» см. Уордер 1971.



торый утверждает, что образы объектов в уме зеркально отражает внешние вещи. Внешние объекты вайбхашиков – это атомы, или *дхармы*, а не целостные предметы.

**Модель дарштантики-саутрантики.** Если в сарвастиваде создана детальнейшая номенклатура *дхарм*: к каждой *дхарме* будто прикреплен ярлык с ее идентификационным кодом: то в дарштантике-саутрантике ситуация резко меняется в сторону релятивизации всех этих классификаций и вообще попыток индивидуализации *дхарм*. На первый план выступает тот факт, что *дхармы* причинно обуславливают друг друга, причем в один момент времени (*кишана*) может существовать лишь один ментальный фактор. В такой модели деление *дхарм* на *читта* и *чайттика* теряет смысл, поскольку синхронность возникновения каких-либо *дхарм* совершенно исключается. Поток выстраивается в линейную цепочку: за одной *дхармой* следует другая, но между ними образуется разрыв: мгновение объекта, исчезая, порождает мгновение познания, т. е. в момент познания объекта уже нет. Васубандху предполагает, что исчезающий объект оставляет в потоке сознания свой отпечаток – копию, похожую на объект (*сарупья*), поэтому предметом познания является не сам объект, а его копия (репрезентативная теория познания). Более подробно позицию саутрантики мы разберем в связи с анализом теории восприятия Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти.

## § 2. Васубандху

С именем Васубандху в индийской традиции связаны два важнейшие направления: традиция абхидхармы (школы вайбхашика и саутрантика) и махаянская школа йогачара<sup>17</sup>, или виджнянавада. Он является автором знаменитой «Абхидхармакоши» («Энциклопедии абхидхармы») и автокомментария к ней – «Бхашьи» (АКБ). В рит-

<sup>17</sup> Название йогачара состоит из двух слов *йога* и *ачара* – образ действия, поведение. Оно подчеркивает важность йогической практики, особенно медитации, которая в этой школе направлена прежде всего на развитие сознания. Отсюда и второе название школы – виджнянавада (буквально учение о сознании), которое также указывает на центральное место сознания в доктринальных и философских разработках этой школы. О йогачаре см.: Шмитхаузен 1977; Вуд 1991; Тола, Драгоннети 2004.

мизированных строках (кариках) «Абхидхармакоши» изложена доктрина вайбхашики, однако в «Бхашье» она часто подвергается критике с позиции саутрантики. Если вайбхашики отстаивали непосредственный доступ сознания к объектам внешнего мира, то саутрантики считали, что, хотя внешний мир существует (и в этом отношении они придерживались реалистической позиции), познание имеет дело не с самими внешними объектами, а с их образами-репрезентациями в сознании (в терминологии западной философии позицию этой школы определяют как репрезентативизм или непрямой реализм).

Реализм этих школ становится объектом критики в махаянских работах Васубандху, в которых он переходит к точке зрения эпистемологического идеализма (содержаниям сознания не соответствуют никакие внешние объекты, мы познаем лишь созданные нашим умом образы и идеи).

Биография Васубандху изложена китайскими (Парамартха, 499–569 гг.) и тибетскими авторами (Будоном, 290–1364 и Таранатхой, 1575–1634). Разногласия между ними побудили немецкого ученого Эриха Фрауваальнера выдвинуть гипотезу о существовании двух разных Васубандху – «старшего», брата Асанги (в биографиях говорится, что под влиянием Асанги он и перешел в махаяну), автора пространных комментариев к махаянским сутрам, жившего в 4 в., и «младшего» – автора «Абхидхармакоши», а также нескольких кратких трактатов йогачары, жившего в 5 в. Именно последний Васубандху был логиком и учителем Дигнаги. Парамартха, по мнению Фрауваальнера, просто соединил биографии обоих Васубандху<sup>18</sup>. Отношение к гипотезе Фрауваальнера было неоднозначным. Часть ученых поддержала, а часть отвергла ее. Однако и сторонники и противники этой гипотезы согласны в том, что АКБ и знаменитые краткие йогачаринские трактаты, главные из которых «Вимшати-карика-вритти» («Двадцатистишие с комментарием», далее ВКВ), «Тримшика-карика-вритти» («Тридцатистишие с комментарием») и «Три-свабхава-карика» («Стихи о трех природах»), были написаны одним и тем же человеком<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Фрауваальнер 1951; он же 1961: 132.

<sup>19</sup> Подробнее о двух Васубандху см. Тола и Драгонетти 2004: 56–70.

**Восприятие в «Абхидхарма-коша-бхашье» (АКБ).** Теория восприятия, обсуждаемая в АКБ, представляет интерес прежде всего как попытка буддистов объяснить физиологический механизм познавательных процессов: устройство познавательных способностей и органов чувств (*индрия*), объектов разных типов восприятия и другие явления, с этим связанные. Эти вопросы обсуждаются в первой книге АКБ Васубандху (перевод Островская, Рудой 1998: 198–206).

В комментарии к **11 карике** 1-ой книги АКБ Васубандху обсуждает механизм чувственного восприятия (этот отрывок я привожу в своем переводе):

«Сказано, что рупа (видимое: цвет и форма. – *В.Л.*) многообразна. В случае (рупы) иногда зрительное распознавание (чакшур-виджняна) возникает в отношении одной индивидуальной вещи (дравья), тогда можно различить ее аспекты (пракара). Иногда оно возникает в отношении множества вещей, тогда такое различение (аспектов) невозможно. Например, когда видят на расстоянии боевой порядок армии, или совокупность драгоценных камней, имеющую много цветов и форм. Аналогично следует понимать слуховое и другие виды чувственного распознавания. Некоторые считают, что тактильное распознавание имеет отличный характер, будучи порожденным пятью осязаемыми объектами: четырьмя великими элементами и мягкостью. Другие считают, что одиннадцатью осязаемыми объектами.

[Возражение]: В силу обладания составными (самстана) объектами познания пять групп чувственных распознаваний (виджняна-кая) определялись бы как обладающие общей сферой объектов (саманья-вишья), а не как обладающие специфической сферой объектов (свалакшана-вишья)»

Мой комментарий: Согласно вайбхашике, зрительное распознавание (*чакшур виджняна*) схватывает *свалакшану* (специфическую характеристику) или *свабхаву* (собственную природу) воспринимаемого явления – *дхармы*. Очевидно, что перцептивные *виджняны* определяются каждая только своей собственной сферой объектов, из чего следует, что *виджняна* – это именно непосредственное, допредикативное и доконцептуальное восприятие, т. е. *пратьякша*. Учитывая это, становится ясно, в чем суть возражения. Если в поле зрительного восприятия попадает множество

объектов, то можно утверждать что объектом этого восприятия являются общие характеристики этой группы объектов (*саманья-лакшана*), а не их отличительные характеристики (*свалакшана*).

Ответ Васубандху: «Такой ошибки нет, поскольку они (виджняны) имеют своим объектом *свалакшаны*, относящиеся к конкретной базе (*аятана*), а не к конкретной вещи (атому)».

Мой комментарий: Васубандху утверждает, что даже если объектов множество (имеется в виду множество атомов, поскольку в буддийских текстах армия и лес – это модели, на которых демонстрировалась атомистическое строение грубых вещей) то, раз орган чувств схватывает их одновременно, сферой познания все равно остается определенная специфическая характеристика, *свалакшана*, хотя она и присуща множеству объектов<sup>20</sup>. Если объектами пяти *виджнян* являются агрегаты (атомов), то, глаз воспринимает не *древья-лакшану*, т. е. отдельный атом, а собственную цвето-форму внешней базы, т. е. внешнего грубого объекта (*бахья-аятана-свалакшана*) как совокупности атомов<sup>21</sup>.

Вайбхашика приписывает инициативу объектам познания (они воздействуют на познавательные органы), силе их воздействия на органы чувств, что отвечает ее реалистической позиции. Однако ее понимание этих объектов, которое обсуждается в последующих кариках, вносит существенные коррективы в наше понимание характера этой реалистической позиции. Продолжим чтение АКБ в переводе Островской и Рудого (1998: 203–205).

**12. Элементы – это фундаментальные элементы: земля, вода, огонь и ветер.**

«Эти четыре фундаментальных элемента называются великими, поскольку они суть носители как своей собственной сущности, так и производных (вторичных) форм материи. Они – *великие*, потому что служат основой всей проявленной материи, либо потому, что связывают воедино все многообразие [физических объектов, существующих как] совокупности земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности.

– В каких же действиях реализуются функции этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность?

<sup>20</sup> Отметим, что *свалакшана* в понимании Васубандху – это лишь специфическая характеристика определенной категории *дхарм*, а не специфическая уникальная вещь, как у Дигнаги.

<sup>21</sup> К толкованию этого текста Дигнага обращается в ПСВ 4ab, 4cd (см. Антология).

*[Их функция] реализуется в действиях поддержания и т. д.*

Фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер являются соответственно в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения. Под распространением следует понимать развитие и перемещение. Таков их способ деятельности. Их внутренняя сущность, в установленной последовательности, – *твердость, влажность, теплота и движение*».

Мой комментарий: Мы видим, что великие элементы – это не субстанции, а функции (земля – поддержание, вода – притяжение, огонь – изменение (температуры), ветер – распространение) и наши чувственные реакции на них (земля – твердость, вода – вязкость, огонь – теплота, ветер – движение). То есть фактически – это некие вторичные качества (в смысле Локка). Такой подход вайбхашики очень мало напоминает онтологический реализм в европейском смысле этого термина. Это, скорее, своеобразная феноменология.

Обратим внимание на то, как Васубандху трактует движение: «Движение есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний существующего [объекта непосредственно] воспроизводит себя в смежных (сопряженных) точках пространства, подобно пламени светильника. Что такое фундаментальный элемент ветер?

– Это способность легко приводить в состояние движения, – такова трактовка в *Пракаранах* и сутре. В *Пракаранах* [движение] определяется и как легкость, то есть производная форма материи. Поэтому та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, [называется] «ветер»; его внутренняя сущность проявляется в его действии».

Мой комментарий: Как мы знаем, выделение в дхарме внутренней сущности (*свабхавы*) и действия (*каритра*) является постулатом вайбхашики. Саутрантика видит в нем влияние брахманистской концепции *дхармы-дхармина* (свойства-носителя свойства), поэтому для нее внутренняя сущность и действие нераздельны.

Начиная с **23 карики** АКБ Васубандху обсуждает принципы разных классификаций *индрий* (Островская, Рудой 1998: 215–216).

23. Пять (органов чувств. – *В.Л.*) – первые, т. к. они направлены на наличный объект (принцип интенциональности. – *В.Л.*).

1. *Соотнесенность со временем.* Пять *индрий* – зрения и т. п. перечисляются первыми, так как их объекты существуют только в настоящем времени. Что касается объектов *манаса*, то

одни из них существуют в данный момент, другие – в трех формах времени, [третьи] – вне времени. (*Манас* не имеет временной детерминации).

2. *Материальность объектов*. Четыре из пяти (зрение, слух, вкус и обоняние) перечисляют первыми, так как их объектами выступает производная материя (*бхаутика*).

3. *Дистанционность и быстрота действия*, то есть, на какое расстояние и с какой скоростью распространяется их действие: «Органы зрения и слуха воспринимают отдаленные объекты и [поэтому] перечисляются раньше двух [других органов чувств – обоняния и вкуса]. При этом орган зрения действует на более далеком расстоянии; так, он издали видит реку, [когда орган слуха] еще не воспринимаете шума. Поэтому [орган зрения] упоминается раньше, [чем орган слуха]. Органы обоняния и вкуса не функционируют на большом удалении. Тем не менее, орган обоняния упоминается раньше, [чем орган вкуса], поскольку он начинает функционировать первым; так, он воспринимает запах пищи еще до того, как язык ощущает ее вкус».

#### 4. *Местоположение на теле*.

«Так, в [человеческом] организме физическая основа органа зрения располагается в самом верху, выше [субстратов остальных органов чувств]. Под ним расположен [субстрат] органа слуха. Ниже его – субстрат] органа обоняния, а еще ниже – органа вкуса. Основой органа осязания служит все тело (кожа. – *В.Л.*). Что касается разума (*манаса*. – *В.Л.*), который опирается на органы чувств, то он не имеет пространственного расположения».

Важная информация о восприятии содержится в **29 карике** (Островская, Рудой 1998: 219–222).

Здесь органы чувств анализируются на предмет обладания свойством сопротивления (*сапратиग्ха*). Васубандху определяет сопротивление (*пратиग्ха*) как непроницаемость, или столкновение, и делит на три вида: столкновение с физическим препятствием (*аварана-пратигхата*), столкновение органов чувств со своими сферами чувственных объектов (*вишья-пратигхата*) и столкновение с воспринимаемыми предметами (*аламбана-пратигхата*). Столкновение с физическим препятствием означает препятствие со стороны одной вещи появлению на этом же месте другой вещи, например, когда одной руке препятствует другая рука или камень.

Препятствие со стороны сфер чувственных объектов – это сопротивление органу зрения и прочим органам чувств, выступающим в роли *вишаина*, то есть субъекта, действующего в соответствующей сфере, со стороны этой сферы чувственных объектов – цвето-формы и т. д. Существует и противодействие со стороны предметов (*аламбана*) *читты* и *чайттики*, т. е. сознания и сопровождающих его явлений. На вопрос в чем различие между *вишаей* и *аламба-ной*, Васубандху делает важные терминологические дистинкции (мой перевод):

«Вишайя дхарма есть то, по отношению к чему дхарма действует (каритра)», то есть сфера действия той или иной *индрии* (для зрения – видимое, для вкуса – вкушаемое и т. п.). Не конкретный объект, а сфера компетенции, специализации соответствующей *индрии*. Индрия зрения не может действовать в сфере звуков и запахов, а индрия обоняния – в сфере цвето-форм. «Аламбана – то, что «схватывается» читтой и чайттикой». Иными словами, предмет познания, выделяемый в этой сфере соответствующим видом *виджняны* и «обрабатываемый» в регистрах *чайттик*. Здесь важно подчеркнуть – то, что познается с помощью *читты* и *чайтта*, может быть и областью (*вишайя*), и предметом (*аламбана*), поскольку оно и сфера деятельности этих *дхарм* (шести *виджнян*) и предмет, познаваемый с их помощью. То же, на что направлен орган чувств, – это лишь область, сфера (*вишайя*, например, видимое), а не предмет (например, яблоко) поскольку сам орган (*индрия*) не познает, хотя и функционирует как инструмент познания.

В 32 **карике** Васубандху отмечает, что пять *виджнян* сопровождаются *чайтта* – *витаркой* и *вичарой*. *Витарка* – это выбор объекта познания (Рудой – «направленность», Парибок – «тема»), а *вичара* – сосредоточение на нем (Рудой: «содержательность», Парибок – «рема», «дискурс»). В связи с этим оппонент задает [Вопрос:] если пять *виджнян* предполагают функции *витарки* в *вичары*, как могут они быть названы «неконструирующими» (*авикальпака*)? (См. также перевод Островская, Рудой 1998: 224–226.).

В 33 **карике** утверждается, что эти пять *виджнян* являются «неконструирующими» лишь в определенных смыслах «конструирования» – конструирования, которое предсказывает и связано с памятью (см. также перевод Островская, Рудой 1998: 226). Вайбхашики выделяют три типа ментального конструирования: по собственной

природе, или врожденное (Островская, Рудой) (*свабхава-викальпа*), по выделяющей характеристике, или предидирующее (Островская, Рудой) (*абхинирупана-викальпа*) и по памяти (*анусмарана*). У *виджнян* есть только ментальное конструирование, которое характеризует их природу: направленность на объект (интенциональность) – *витарка*, но не два других. Поэтому они и называются *неконструирующими* (*авикальпака*). «Так, например, лишённая одной ноги лошадь [называется] безногой». Иными словами, лошадь называется безногой, хотя у нее три ноги, так и чувственное восприятие называется неконструирующим, хотя оно наделено одной разновидностью конструирования. Васубандху и саутрантика отвергают эту вайбхашиковскую концепцию и наделяют конструированием лишь ментальное восприятие (*mano-виджняна*).

Второй вид конструирования описывается в **34 карики**. Речь идет о *праджне* (понимание, инсайт), связанной не с «перцептивными» *виджнянами*, а лишь с *mano-виджняной*. Когда оно рассеянное, т. е. несконцентрированное, а значит, не йогическое, оно конструирует с помощью мысленного выделения (*абхинирупана*). Всякая память, сконцентрированная или несконцентрированная, ментальна и является конструированием в форме припоминания.

В той же карики Васубандху отвечает на вопрос, какие *дхармы читты* и *чайттики* имеют свой познаваемый предмет (*аламбана*)? Пять *виджнян*, *mano-виджняна* и *манас* имеют каждое свой предмет, поскольку они охватывают соответствующие сферы (*вишьяя*). То есть, согласно Васубандху, без сферы (*вишьяя*) предмет (*аламбана*) невозможен (см. перевод Островская, Рудой 1998: 226–227).

В **35 карики** материально-чувственные элементы (*рупинах*) делятся на десять классов: пять классов *индрий* и пять классов их объектов. В первый класс чувственных объектов – класс осязаемого включены четыре *махабхуты* и семь видов производной материи – *бхаутика* (твердость, мягкость), остальные девять классов – это *бхаутика*, среди них пять классов органов чувств и четыре класса чувственных объектов. Все материальных элементы десяти классов состоят из атомов (перевод Островская, Рудой 1998: 227–228).

В абхидхармических школах атомизм служит опорой эпистемологического реализма. Как это возможно? Если считать атом мельчайшей составляющей материально-чувственных вещей, то из этого закономерно вытекает его невосприимчивость. Если же атомы суть



реально сущие (*дравьясат*), но при этом мы неспособны их воспринять, разве можно построить на этом доктрину прямого реализма, на которую претендует вайбхашика? Иными словами, разве вайбхашики могут утверждать, что познание отражает свой объект как он есть в реальности? В АКБ 3, **карика 100** Васубандху представляет следующую точку зрения: «— Хотя атомы сами по себе сверхчувственны, они, соединяясь между собой [в более сложные образования], становятся воспринимаемыми, подобно тому, как атомы [в системе вайшешики] образуют субстанции-следствия, воспринимаемые органами зрения и прочими [органами чувств], или подобно тому, как люди, страдающие глазными болезнями, копну волос воспринимают, а один волос, [как и отдельный атом,] является для них [чем-то] сверхчувственным» (Островская, Рудой 2001: 291).

Это значит, что все познаваемые нами внешние вещи являются массами атомов (фактически массами атомарных свойств), но, восприняв эти массы, наш *манас* синтезирует их в некие целостности, которым дает имена, например, «горшок», «цветок» и т. п. Это особенно подчеркнуто в теории саутрантиков. Для них подлинно реальны (*дравьясат*) только атомы *махабхут*, все, что из них состоит, реально лишь номинально (*праджняптисат*). Согласно саутрантике, наше восприятие внешних чувственных объектов обязано своим возникновением не реальности этих объектов, а каузальной эффективности составляющих их атомов. Эти мгновенные атомы, благодаря тому, что они занимают сопряженные точки пространства и времени, создают иллюзию устойчивых вещей. Васубандху, став йогачарином, критикует эти атомистические теории за их логическую несостоятельность (ВКВ). Дигнага в «Аламбана-парикше» доказывает, что атомы не могут стать ни сферой чувственной деятельности (*вишья*), ни предметом (*аламбана*) манасического познания (см. далее).

**Воспринимают ли *индрии*?** Этот вопрос поднимается в АКБ 1, в комментарии к **41 карике**. Васубандху колеблется между двумя точками зрения (см. перевод Островская, Рудой 1998):

(1) глаз (*индрия*) видит цвета-формы

(2) само зрение (*виджняна* зрения) видит цвета-формы.

В **42 карике** сначала обсуждается первая альтернатива. Обратимся непосредственно к тексту (приведен в моем переводе).

42. (1) *Глаз видит цвета-формы.*

(2) – Если бы видел глаз, то он бы видел, участвуя и в другой (не зрительной) форме распознавания (виджняны).

(1) Видит не всякий орган зрения.

(2). – А какой?

(1) – [только] сопричастный (*сабхага*), т. е. однородный своему типу виджняны

Он видит [только] тогда, когда вовлечен в деятельность виджняны, но не в других случаях.

(2) – Но в этом случае то, что видит, – это *виджняна*, которая «опирается» на глаз.

(1) – [Нет, видит орган],

Невозможно познать, что́ видит *виджняна*.

(2) Почему?

(1) – Потому что скрытые цвета-формы невидимы, так утверждают [вайбхашики].

Потому что, как считают [вайбхашики], нельзя видеть цвета-формы, когда они заслонены стеной и прочими [препятствиями]. Если бы видела виджняна, она видела бы и скрытые цвета-формы, так как она (виджняна), не обладая сопротивлением, не вызывает сопротивление стены и прочего.

(2) – Но поскольку зрительное распознавание по отношению к [объекту], скрытому препятствием, не возникает, как же оно может видеть, будучи невозникшим?

(1) – А почему это оно не возникает? Для тех, кто считает, что видит глаз, глаз, будучи подверженным сопротивлению [со стороны какого-либо препятствия] (т. е. когда объект зрительного восприятия чем-нибудь заслонен. – *В.Л.*) не функционирует по отношению к нему из-за непроницаемости препятствия. В этом случае невозникновение зрительного распознавания действительно имеет место, поскольку оно (обычно) возникает в отношении чувственной сферы с помощью глаза в качестве его субстрата-опоры (ашрая).

(2) – Как возможно для глаза, подобно телу (как органу осязания), соприкоснуться непосредственно со сферой своих объектов, ведь он не может увидеть скрытое, поскольку это для него препятствие? Почему же тогда он видит то, что находится за стеклом, облаком, прозрачным покрывалом, хрусталем или под водой? Следовательно, глаз не видит скрытое не из-за препятствия.

(1) – А из-за чего?

(2) – Даже в отношении скрытого, если препятствие для света отсутствует, то возникает зрительное распознавание. Но когда есть препятствие для света, оно не возникает. А поскольку оно не возникает, нет видения скрытого препятствием [объекта].

(1) – Почему в таком случае в сутре сказано: «Увидев цвета-формы глазом...»?

(2) – Здесь имеется в виду – с его помощью, то есть, имея его в качестве опоры, подобно тому как далее [в сутре] сказано:

«Познав дхармы манасом.» Но манас не познает дхармы, поскольку [он представляет собой] прошедший [момент познания].

(1) – Что же тогда [познает дхармы]?

(2) – Ментальное распознавание (мановиджняна). Кроме того, действие виджняны может быть (метафорически) обозначено через действие его опоры; так, например, [в переносном смысле] говорится: «подставки кричат». Или, например, в сутре сказано: «Цвета-формы, познаваемые глазами, приятны и привлекательны» и эти формы познаются не глазами [а виджняной]. В сутре сказано также: «Глаза, о брахман, это лишь дверь для видения цвета-формы». Это значит, что виджняна видит через «двери» глаз. В отношении видения он (глаз) называется «дверью». Было бы неправильно говорить: «Глаза есть видение видения цвета-формы».

(1) – Если видит виджняна, то что [в таком случае] познает? В чем различие между ними?

(2) – Познание цвета-формы и есть ее видение. Так же как, например, говорят, что «понимание (праджня) видит», а значит, что оно также и «понимает», аналогично, если сказать, что определенная виджняна видит, а также и познает.

Другие, однако, говорят: «Если видит глаз, то следует установить, что иное (чем глаз) является действием видения, и субъектом видения?»

(1) – Здесь неверно само возражение. Если признать, что познает виджняна, и что в ней нет разницы между агентом и действием, то же самое будет и в этом случае [мы не проводим различия между агентом и действием, когда говорим, что видит орган зрения].

Некоторые тем не менее утверждают: «Виджняна зрения и есть видение, но поскольку глаз является опорой виджняны, то о нем говорится, что он видит, подобно тому, как о колокольчике говорят, что он звонит, так как он является опорой звука».

(2) – Разве из этого не следует, что глаз познает, поскольку он служит опорой виджняны [зрения]?

(1) – Нет, не следует. Принято говорить, что познание и есть видение, и поэтому когда оно возникает, то о цвето-форме говорится, что она «увидена», а не «познана». Кроме того, в «Вибхаше» сказано: «Увиденным называется то, что “получено” от глаза, и то, что распознано зрением». Поэтому о глазе говорят, что он видит, но не познает. Что касается виджняны, то она познает благодаря лишь одному факту своего присутствия, подобно тому, как солнце называется создателем дня [благодаря лишь одному своему появлению]».

Судя по ссылкам на «Вибхашу» это был спор внутри вайбхашики. Далее излагается позиция саутрантики:

«Саутрантики заявляют в этой связи: «К чему наносить удары пустоте (ср. переливать из пустого в порожнее. – В.Л.)! Виджняна зрения возникает в зависимости от органа зрения и цвета-формы. Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет [никакого] действия (буквально, нет функционирования – нирвьепара, то есть, нет акта «видения». – В.Л.), только дхармы, только причины и следствия! В практических целях (вьевахара – в речевой практике), если вам это нравится, можно прибегнуть к иносказанию (упачара): «Орган зрения видит, сознание осознает». Однако не следует придавать большого значения [подобным выражениям]. Как сказал Бхагаван: «Не прибегайте к простонародной этимологии и не держитесь за обыденные представления» (М. III. 237).

Вот доктрина (сиддханта) кашмирских вайбхашиков: «Глаз видит, ухо слышит, нос обоняет, язык ощущает вкус, тело осязает, манас познает».

То есть каждой *индрии* и *манасу* соответствует свой род деятельности. Для синхронной модели – распределение ролей и функций чрезвычайно важно. Саутрантикам с их линейной диахронной моделью важно лишь чередование причин и следствий, остальное – чистая условность, конвенция, не имеющая значения вне обыденной практики. У саутрантиков *виджняна* – это своего рода эмергентное свойство, возникающее в присутствии *индрии* и ее объекта. И те и другие не принимали деление процесса познания на объект, инструмент, акт и субъект (агент).

## Проблема контакта органа зрения и объекта

В 43 карике (перевод Островская, Рудой 1998: 240–241) ставится следующий [Вопрос:] Если орган зрения видит, орган слуха слышит... манас познает», то какие из этих органов – достигают свой объект непосредственно (прапта), а какие – не достигают [свой объект – апрапта]?

Иными словами – какие из индрий контактные, а какие – дистантные?

*«Органы зрения, слуха и разум (манас. – В.Л.) – не достигающие [свой] объект.*

Так, например, [орган зрения] воспринимает свои объекты на расстоянии, но не видит введенное в глаза лекарство. [Орган слуха] также слышит звуки на расстоянии. Если бы [эти органы] обладали свойством непосредственного достижения своего объекта, то у тех, кто находится в состоянии йогического сосредоточения, не возникали бы способности «божественного глаза», «божественного слуха» и т. д., подобно [тому, как у них не возникают способности] обоняния, [вкуса и осязания]».

Позиция буддистов, считающих зрение и слух неконтактными, отличается от позиции других индийских школ, утверждающих, что органы зрения и слуха вступают в контакт со своими объектами.

[Оппонент (сторонник контактности)] – «Если орган зрения не достигает свои объекты непосредственно, то почему он не видит все непосредственно не достигаемые объекты, скрытые от него или находящиеся на большом удалении?»

[Ответ] – «А почему магнит не притягивает все железо, с которым он непосредственно не соприкасается? [При допущении, что орган зрения] непосредственно достигает свой объект, возникает та же самая [проблема]: почему он не видит глазную мазь, соринку и все, с чем соприкасается глаз? Точно так же не все объекты органов обоняния достигаются непосредственно: [например, орган обоняния] не воспринимает свой собственный запах.

Таким образом, орган зрения может [видеть свои объекты], не соприкасаясь с ними непосредственно, но [он может видеть] не все объекты.

Что касается разума (манаса. – В.Л.), то, не будучи материальным, он не может достигать [свои объекты] непосредственно...».

Как уже говорилось, в АКБ Васубандху подверг взгляды сарвастивады критике с позиции саутрантики. Действительно, некоторые из положений сарвастивады вступали в противоречие с буддийскими принципами изменчивости (*анитья*) и отсутствия неизменной самости (*анатма*) всех явлений. Прежде под подозрение попадала концепция собственной природы (*свабхава*) *дхарм*, сохраняющейся во всех трех модусах времени, которая обозначалась как *дравья*. Не является ли она субстанциалистской, и не слишком ли сближается с субстанциями ортодоксальных брахманистских школ – прежде всего вайшешики? Тем более, что действенность (*каритра*), которой сарвастивадины наделили *дхармы* настоящего, весьма похожа на акцидентальное свойство (в вайшешике – движение, или *карман*), которым *дравья* может временно обладать. Поэтому Васубандху прежде всего отверг концепцию существования *дхармы* в трех временных модусах, а стало быть и отличие *свабхавы дхармы*, которая сохраняется во всех этих модусах, от ее мгновенной активности (*каритра*), относящейся лишь к моменту настоящего.

Для Васубандху существование *дхармы* – это и есть ее активность (в противном случае пришлось бы признать, что активность отделяется от своего носителя, что похоже на брахманистскую концепцию *дравьи* как субстрата движения), поэтому *дхармы* прошлого и будущего, лишённые активности, просто не существуют. Васубандху предпочитает апеллировать непосредственно к причинности: к комплексным причинам (условиям) и их следствиям. Основная проблема, на которой он сосредотачивает свое внимание, состоит в том, каким образом возможно избавление от аффективных состояний?

Буддийский философ пытается решить эту проблему в рамках иной теории *дхарм*, нежели сарвастивадинская, вводя ряд новых схем, главное место среди которых занимает причинная схема «семени» (*биджа*). Нельзя сказать, что эта схема была нововведением Васубандху, поскольку понятие «семени» широко использовалось в буддийском дискурсе в связи с биоморфными моделями причинности, о которых уже говорилось. Нововведением Васубандху было использование модели «осеменения» для объяснения кон-

тинуальности и самоидентичности индивидуального опыта как в процессе настоящего существования, так и в ходе перерождений. Сарвастивадины понимают *свабхаву* как основу каузальной эффективности *дхармы* в процессе ее перехода от прошлого через настоящее к будущему: хотя активность *дхармы* настоящего мгновенна и преходяща, *дхарма* сохраняет эту внутреннюю способность к активности, *свабхаву*, до тех пор, пока она не будет «востребована» в следующий раз. Отказавшись от этой схемы, обеспечивающей континуальность индивидуального опыта, Васубандху столкнулся с ситуацией абсолютной дискретности, когда связь между кармически окрашенным событием (в буддизме это не столько само действие, сколько его мотив) и его результатом (*пхала*) оказалась ничем не обеспеченной. И тут снова пригодилась биоморфная модель: вместо *свабхавы* как основы континуальности *дхарм*, он переносит акцент на *дхармы* как латентные и возможные формы опыта – «семена», которые при определенных условиях «прорастают» и дают свой «плод». Семена образуют психо-соматическую серию (*нама-рупа*), или пять *скандх* – субстрат (*ашрая*) потока индивидуального опыта. Тем самым восстанавливалась кармическая причинная связь между действием и его результатом (см. дискуссию в АКБ II. 36). Индивидуальный опыт индивида представляет собой поток *дхарм*, которые переходят из латентной, или потенциальной, формы в проявленную, или актуальную, и из проявленной в латентную (см. например, АКБ II. 22). Момент, когда потенциальная *дхарма*, кармически созрев (концепция *карма-випака* – созревание *кармы*), актуализируется в потоке, называется *самтати-паринама-вишеша*.

Эта идея развивается в «Вимшатика-карика-вритти» (далее ВКВ, перевод и исследование в Лысенко 2008). ВКВ является одним из важнейших текстов Васубандху-йогачарина. Считая неведение (*авидья*) основным препятствием к освобождению (*нирвана*) от перерождений (*сансара*), йогачара поставила своей задачей, во-первых, исследование механизмов, посредством которых эмпирическое сознание (*виджняна*, здесь уже не просто перцептивное распознавание, но, скорее, сознание, которое различает) порождает неведение (поэтому ее иногда называют *виджнянавада*), и, во-вторых, разработку психотехнических методов, нейтрализующих эти механизмы. Основная доктрина йогачары резюмирована

в формулах: *виджняпти-матра* («только представление»), или *читта-матра* («только сознание»), толкование которых – предмет спора между исследователями буддизма. ВКВ находится в центре этих дискуссий, поскольку именно в ней эти формулы занимают центральное место. В чем же расходятся исследователи? Одни считают обе формулы выражением идеалистической онтологии йогачары, сводящей мир к сознанию (например, Тола, Драгонетти 2004), другие обращают внимание на то, что буддисты, как правило, больше заняты изучением опыта познания, чем построением онтологии, поэтому формулы следует понимать либо эпистемологически, либо феноменологически – все, что нам дано в опыте, есть только наше осознание объектов, а не они сами (Уэйман 1965, Хэйес 1988, Люстхаус 2002).

Последняя трактовка, по моему мнению, больше отвечает буддийской ориентации на личный опыт, восходящей к ее историческому основателю – Будде Шакьямуни. Будда подчеркивал, что его учение (Дхарма) толкует не о мире как он есть вне нас, а об освобождении человека от тягот перерождения (*сансары*). Вопросы же о мире как таковом он считал «авьяката», не имеющими однозначного решения и лишь отвлекающими от дела освобождения (Лысенко 2003: 166–176). И хотя последователи Будды создали множество квази-онтологических теорий (например, теорию *дхарм*), их построения относятся, строго говоря, не к миру самому по себе, а к миру как он раскрывается через внутренний опыт человека.

Особенно важен для понимания ВКВ термин *виджняпти*. Образованное от каузативной формы глагола «распознавать» (*viññā*), существительное *виджняпти* буквально означает «заставить, побудить узнать», «сделать что-то известным», поэтому наиболее близкий к оригиналу перевод, – «сообщение», «уведомление», «нотификация» (С.Леви). *Виджняпти* в абхидхармической литературе близок своему этимологическому значению «сообщения», «выражения», «результата процесса получения информации», «делания известным» (Рудой). Он встречается в таких сочетаниях, как *кая-виджняпти* («выраженное через тело») – телесные движения, жесты, и *вач-виджняпти* («выраженное через звук») – речевое поведение. В философии Васубандху *виджняпти* приобретает совершенно иное значение.



Фактически, термин «виджняпти-матра» («только виджняпти») указывает на то, что мир представлен, или дан нам лишь через познавательные акты, или, точнее, именно эти акты позволяют нам узнать мир. Речь не о том, что мир есть сознание (онтологическом факте), а о том, *как* мы узнаем о нем, а узнаем мы о нем только через собственное сознание, где находим представления о всех вещах. В буддийском понятии сознания (*виджняна*), как мы уже видели, подчеркивается, прежде всего, способность различать, распознавать, производить рекогносцировку (не случайно основными видами *виджняны* являются зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное и осязательное восприятия), и только последняя разновидность виджняны представляет собой ментальное восприятие (*mano-виджняна*). *Виджняпти* же – это не то, что мы узнаем благодаря *виджняне*, а то, что она сообщает нам, сигналы, информация, отправляемая ею, фактически ее проявление (отсюда возможность перевода *виджняпти* как феномена). Из многих переводов этого термина я выбрала «репрезентацию» – в ВКВ в большинстве контекстов он, с моей точки зрения, является наилучшим.

Почему ре-презентации, а не просто презентация (представление)? Согласно йогачаре, *виджняпти* – это представления об объектах, которые появляются в нашей голове в результате активизации мысленных отпечатков (*васана*), оставленных нашими действиями в прошлых рождениях и претерпевших процесс кармического созревания. В этом отношении акт активизации «отпечатка» и есть возобновляющееся представление объекта сознанию, то есть репрезентация, а не сознание. Термин «сознание» в качестве перевода *виджняпти* не всегда выражает суть дела. Он не принимает во внимание того обстоятельства, что процесс закладывания и созревания «отпечатков» протекает бессознательно. Это значит, что данность нашей психики во многом создана в предшествующих рождениях, нами не осознаваемых. В этом отношении *виджняпти* выступает в качестве чего-то пришедшего в наше сознание извне, то есть фактически чего-то, что появляется в сознании из сферы бессознательного (в йогачаре – *алая-виджняна*). Именно по этой причине я перевожу «виджняпти-матра» не как «только сознание», а, более нейтрально, как «только репрезентацию». Это несколько не умаляет роли сознания: хотя мы и не помним об этом, но ментальные отпечатки, согласно буддистам, закладываются в

нашу психику лишь сознательно мотивированными действиями, поэтому освободиться от них можно только через сознание, сознательно изменяя его через медитацию.

Главный же смысл «идеалистического» тезиса Васубандху сводится к тому, что внешнего объекта познания не существует не потому, что вне сознания нет реальности, а потому, что познание имеет дело только с содержаниями психического опыта, а не с внешними объектами. Что дает Васубандху основание так утверждать? Прежде всего – это тот факт, что репрезентации (*виджняпти*) возникают и в отсутствие внешних объектов.

Возможность мысленного представления несуществующего объекта является важнейшим условием эпистемологического идеализма Васубандху. Он доказывает такую возможность ссылкой на ментальные образы больного глазами болезнями: больной видит перед глазами волосы или мушки, хотя на самом деле их нет. Другими примерами восприятия несуществующих объектов, к которым прибегал Васубандху и другие виджнянавадины для доказательства реальности только внутреннего содержания познания, являются сны, миражи, магические фокусы, галлюцинации, перцептивные иллюзии (например, огненный круг, образующийся вращающимися головешками, луна, отраженная в воде), а также визуализации йогов и др. Учитывая весь этот опыт, в реальности которого сомневаться невозможно, следует сделать вывод о том, что для переживания каких-то вещей и состояний, актуально присутствующий внешний стимул или объект необязателен.

Довод своих оппонентов-реалистов, указывающих на то, что живые существа, находящиеся в одном месте и в одно время, переживают один и тот же окружающий мир и поэтому опыт переживания мира не является продуктом сознания, Васубандху отвергает ссылкой на объединяющий всех людей кармический опыт: в прошлой жизни люди совершили сходные действия, которые отложились в их сознании в виде одинаковых кармических «отпечатков», «активизация» которых и вызывает эффект синхронного восприятия одних и тех же объектов, хотя на самом деле в каждом индивидуальном потоке сознания объект представляется по-своему (если несколько человек смотрят на одно и то же дерево, то каждый видит «свое» дерево и оно иллюзорно, поскольку не имеет внешнего коррелята). Тем самым обвинение в соллипсизме отводится с помощью довода о своеобразной коллективной галлюцинации.

Однако возникает [Вопрос:] если познание какого-либо объекта протекает независимо от его коррелята во внешней реальности, как отличить истинное познание от иллюзорного? На что мы можем опереться, чтобы сказать, что стражи ада, существуют лишь в нашем воображении? Опираясь на логику, Васубандху доказывает невозможность реального существования стражей ада. Но как объяснить их появление в нашем опыте? По Васубандху, образ стражей ада в комплексе со всеми прочим антуражем жизни в аду, является результатом (*пхала*) созревания (*виака*) зерна (*биджа*), или ментального отпечатка (*васана*) некоего неблагоприятного действия, точнее намерения (*четана*). То есть, намерение оставляет отпечаток, который до определенного момента находится в латентном состоянии, постепенно созревая, а, созрев, дает свой плод. Эти три фазы называются «преобразованиями сознания» (*виджняна-паринама*). Вместо внешних объектов восприятия (цвето-формы, звуки, запахи и т. п.), или внешних *аятан* (баз), с одной стороны, и органов чувств (*индрий*), или внутренних *аятан* (баз), с другой, Васубандху предлагает поставить соответственно, мысленный образ объекта (цвет-форма и т. д.) и семя (*биджа*), виртуальную познавательную способность (глаз и т. п.). В результате преобразования сознания (*паринама*) из семени возникает соответствующий образ, который мы принимаем за внешний объект. В чередке моментов созревания «отпечатка» наступает кульминация (*вишеша*), которая производит его «актуализацию» в определенный результат (*пхала*).

Особое преобразование (*вишеша-паринама*) – это и есть акт репрезентации (*виджняпти*). Репрезентация возникает не из внешнего объекта, а из семени, оставленного другой репрезентацией. Семя, которое созрело, чтобы дать свои всходы (любимая метафора многих индийских философов для иллюстрации доктрины кармы), есть чувственная способность (например, орган зрения), а образ, в который она трансформируется, есть воспринимаемый объект (например цвет-форма). То есть механизм восприятия в интерпретации Васубандху имеет как «субъективный» (*аятана* органов чувств), так и «объективный» (*аятана* объекта) аспекты, и не требует допущения существования внешнего объекта. Учитывая дискретный характер познания (познание состоит из потока моментов), преемственность между двумя моментами восприятия

объясняется доктриной семени: восприятие объекта настоящего момента произведено семенем (органом чувств), созданным в прошлый момент. В опоре на две эти исключительно внутренние базы и возникает шесть *виджнян*.

В этом тексте Васубандху четко дистанцируется от школ абхидхармы. Он утверждает, что их трактовка учения Будды о базах помогает избавиться от ложного понятия самости (*атман*) лишь в отношении *дхарм* индивида, а не в отношении внешних *дхарм*, которые они трактовали слишком субстанциалистски (приписывали им собственную природу – *свабхаву*), тогда как его понимание баз в смысле явлений сознания помогает проникнуть в доктрину бессамости (*найратмья*) всех *дхарм*. Однако он подчеркивает, что бессамость – это не отрицание *дхарм* как таковых, а только отрицание у них мысленно сконструированной (*кальпита*) самости (10b).

Здесь же Васубандху формулирует свою позицию: существует невыразимая самость (*атман*), доступная только пробужденным (буддам), все остальные конструируют самость в терминах субъект-объектной дихотомии. Последнее соответствует уровню «конструируемой» реальности – *парикальпита*, в отличие от двух других уровней, различаемых йогачарой: «зависимой реальности» (*паратантра*): поток психических состояний, зависимый от ментальных впечатков (отсюда название *паратантра* – «зависимый от другого»); а также уровня совершенной реальности (*паринишпанна*), где нет ни мысленных конструкций (дихотомии субъекта-объекта), ни ментальных впечатков, которые бы питали кармический опыт, ни потока *дхарм*; он достигается просветленными буддами, искоренившими в себе все аффекты.

Если внешнего объекта не существует, как вообще возможна *пратьякша* – непосредственное восприятие чего-то как находящегося у меня перед глазами (буквальный смысл слова «пратьякша»)? Васубандху отвечает, что оно происходит, как и во сне, т. е. его объект не существует (16a). Затем он отрицает существование непосредственного восприятия.

Когда возникает знание (*буддхи*), выраженное словами «это у меня перед глазами», его объект уже не воспринимается, поскольку зрительное восприятие прекратилось в предыдущий момент, а приведенное суждение относится к функции не перцептивных *виджнян*, а ментального познания (*mano-виджняна*). Оппонент

предполагает, что непосредственное восприятие объекта можно вывести из факта припоминания: «не пережитое в непосредственном опыте (*ананубхута*) не может припоминаться ментальным сознанием<sup>22</sup>, учитывая это, необходимо, чтобы объект был уже воспринят, что и будет зрительным восприятием (*даршана*); таким образом мыслится непосредственный характер (*пратьякшиатвам*) цвета-формы и т. п. являющегося объектом того (зрения и т. п.)». То есть возникновение ментального сознания доказывает, что объект был непосредственно воспринят в прошлом (16b).

С точки зрения Васубандху, припоминание объекта можно объяснить по-другому: из репрезентации возникает внутреннее восприятие (*mano-виджняна*), оно-то и сопровождается припоминанием, содержащим образ объекта, имеющий мысленно сконструированные цвет-форму и т. п. Мы припоминаем не реальные объекты, а наш опыт восприятия этих объектов, сам же этот опыт возникает в результате активизации отпечатков предшествующего опыта. То есть в серии моментов психической активности есть такие моменты, которые служат объектами, а есть моменты, которые выступают как познание этих объектов.

Фактически, Васубандху отрицает не существование внешних объектов, а возможность доступа к ним. В познании мы имеем лишь с ментальными отпечатками (*васана*), которые категоризируют все наше познание в терминах определенных схем (ср. современное понятие когнитивной карты). Поэтому все, что мы можем знать об этом внешнем мире, – это лишь слова и мысленные содержания. Эту идею развивает и углубляет Дигнага в своем знаменитом сочинении «Аламбана-парикша» (см. ниже). Однако обращает на себя внимание, что теория сознания, на которую опирается Васубандху в этом тексте, не является всецело йогачаринской. Он не упоминает такое важное понятие йогачары, как *алая-виджняна* (сокровищница сознания – общий резервуар всех семян)<sup>23</sup>. Кармически окрашенные действия, согласно ВКВ, оставляют ментальные отпечатки (*васана*) не в *алая-вижняне*, как в доктрине йогачары, а

<sup>22</sup> То есть ментальное сознание (*мановиджняна*) действует как память, а не как непосредственное восприятие.

<sup>23</sup> А также положение о трех уровнях реальности: *парикаल्पита* («сконструированного»), *паратантра* («зависимого») и *паринишпанна* («совершенного»), хотя оно явно подразумевается.

в «однослойном» индивидуальном потоке сознания индивида. С точки зрения Ламберта Шмитхаузена, это свидетельствует о приверженности Васубандху многим положениям саутрантики.

Вместе с тем в этом сочинении Васубандху последовательно доказывает логическую несостоятельность не только реалистических теорий познания вайбхашики и саутрантики, но и их концепций внешнего мира. Именно *концепций* внешнего мира, а не его самого. Он не говорит «атом не существует» (на асти), а говорит: «атом не доказан, не установлен (*paramāṇur na sidhyati*).

Васубандху сыграл большую роль в формировании буддийской теории восприятия, подготовив появление школы Дигнаги-Дхармакирти.

### § 3. Дигнага и Дхармакирти

Дигнагу (480–540) принято считать отцом-основателем буддийской логики и эпистемологии<sup>24</sup>. Именно он, руководствуясь некоторыми идеями Васубандху, своего учителя, сформулировал основные положения эпистемологического идеализма йогачары, подробно разработанного в работах Дхармакирти (600–660), Винитадевы (710–770), Дхармоттары (8 в.), Шантаракшиты (725–788), Камалашилы (740–795) и других буддийских философов. Главные эпистемологические сочинения Дигнаги, касающиеся проблемы восприятия, – это небольшой трактат «Аламбана-парикша-Вритти» (далее АПВ) и его *magnum opus* – «Праманасамуччая-варттика» (далее ПСВ), существенно отличаются по своим подходам к восприятию.

**«Аламбана-парикша-вритти» («Комментарий к «Исследованию опоры [познания]»»)**<sup>25</sup>. Этот небольшой трактат, содержащий 8 карик и авторский комментарий к ним (*вритти*), является одной из ранних работ Дигнаги<sup>26</sup>, которая по своей тематике пере-

<sup>24</sup> О Дигнаге см. Заболотных, Канаева 2002, Лысенко 2008а, 2009а. Из главных работ зарубежных авторов см.: Фрауваальнер 1959, Хаттори 1968, Хэйес 1988.

<sup>25</sup> Перевод на рус. язык и исследование см. Лысенко 2008а.

<sup>26</sup> Основные санскритские комментарии к АПВ созданы Винитадевой и Дхармоттарой – двумя в некотором смысле антиподами, поскольку первый обычно представляет точку зрения йогачары, а второй саутрантики (так было и в их комментариях к «Ньяя-бинду» Дхармакирти).

кликается с ВКВ Васубандху. Оба философа подвергают критике реалистическую теорию познания буддийских школ абхидхармического анализа. Васубандху стремится доказать, что объяснение познания не требует допущения внешней реальности, поскольку к реальности как она есть обычное познание не имеет доступа и наши теории о ней, такие как атомизм, противоречивы. Дигнага же критикует буддийских приверженцев атомизма не столько за противоречивость их доктрины, сколько за неспособность доказать, что внешние объекты, которые, по мнению реалистов, состоят из атомов, могут быть предметной областью деятельности органов чувств (*вишья*) и опорой, или предметом (*аламбана*) познания, что, по его мнению, подтверждает тезис его собственной теории, состоящий в том, что познание имеет дело только с внутренним предметом.

Исследователи единогласно признают, что АПВ является основным авторитетным источником в том, что касается проблемы существования внешних объектов. Однако относительно того, действительно ли Дигнага отрицал внешние объекты, между исследователями нет согласия.

Ситуацию, сложившуюся в современных исследованиях АПВ, удачно подытожил Р.Хэйес: «Большинство ученых благосклонно относятся к тезису о существовании только сознания. Однако Уэйман настойчиво отрицает, что в тексте отстаивается существование одного лишь сознания. Уордер соглашается с тем, что бессмысленно интерпретировать “Аламбана-парикшу” как отрицание существования внешних объектов и считает это знаком того, что Дигнага был не йогачаром, а саутрантиком. Другие спорят с Уэйманом, утверждая, что “Аламбана-парикша” отрицает внешние объекты, но соглашаясь при этом с мнением Уордера о том, что Дигнага был саутрантиком. Их вывод противоречит традиции и состоит в том, что Дигнага не был автором “Аламбана-парикши”» (Хэйес 1984: 648, примеч. 4).

Центральным понятием АПВ, как следует из названия, является *аламбана* – один из многочисленных буддийских терминов, которые на европейские языки, в том числе и на русский, переводится как «объект»<sup>27</sup>. От того, как мы истолкуем этот термин, будет зависеть

<sup>27</sup> Другие известные термины для «объекта» – это *артха*, *вишья*, *гочара*, *васту*, *грахья*, *прамея*, и т. п. Многие из них используются как взаимозаменяемые, но в большинстве случаев каждый термин имеет свое строго определенное значение.

наше понимание содержания АПВ. Разбираясь в номенклатуре терминов для «объекта» в буддийской палийской традиции, Уордер заключает, что в школе тхеравада *аламбана* – это внутренний объект сознания, который возникает как следствие ментального образа (*вишья*), отражающего реально существующий объект (*васту*) (Уордер 1975). Такой же трактовки *аламбаны* придерживается и В.И.Рудой (Рудой 1983: 169–176). Он определяет *аламбану* как «ментальную генерализацию сенсорных данных» (Островская, Рудой 1998: 130), «интеллектуальный, генерализованный объект», то, что «в принципе подлежит осознанию ... и имеет свойство обуславливать сознание как его объект» (там же, с. 422).

Однако в АКБ *вишья* – это, как мы видели, скорее, предметная сфера деятельности органов чувств, например, видимое (цветоформы), слышимое (звуки) и т. п., а не конкретный воспринимаемый предмет, а *аламбана* – объект ментального восприятия (*мановиджняна*). Дигнага в целом придерживается абхидхармической традиции. Он подчеркивает, что *аламбана* зависит от *вишай*, и трактует ее как один из причинных факторов, или условий (*пратьяя*), познавательного процесса – *аламбана-пратьяя*. *Аламбана* для Дигнаги – это объект, на который опирается *виджняна* в отличие от объекта чувств, или содержания чувственного познания (*вишья*). *Виджняну* же он понимает в духе той же абхидхармы как зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и концептуализирующее (выполняемое *манасом* – внутренним органом) перцептивное распознавание соответствующих чувственных объектов («видимого», «слышимого», «вкушаемого», «осязаемого» и «мыслимого») <sup>28</sup>. Вопрос, который Дигнага ставит и решает в АПВ, состоит в том, может ли внешний объект быть областью деятельности чувств или содержанием чувственного восприятия (*вишья*), а значит, и опорой, или предметом (*аламбана*) чувственного познания, то есть может ли он ассимилироваться соответствующим типом распознавания (*виджняны*) как его собственный объект? Дигнага приводит определения *аламбаны* и *вишай*, сформулиро-

<sup>28</sup> Отметим, что в АПВ Дигнага не вводит специфических для йогачары, соответственно, седьмой и восьмой функций *виджняны*, таких как функция *манаса*, синтезирующего акты чувственного восприятия, и функция *алая-виджняны* – резервуара отпечатков-диспозиций (*анушья*), содержащих в латентной форме будущие акты познания, чувствования, воления и т. п.



ванные в абхидхармической философии, а затем исследует разные концепции внешнего объекта на предмет соответствия данным определениям.

Что же понимается в этом тексте под внешним объектом (*бахья-артха*)? Реалистические теории основаны на убеждении, что наше восприятие внешних объектов истинно, т. е. объекты существуют именно в том виде, как мы их воспринимаем, т. е. как некие целостности – материальные и протяженные. И Васубандху и Дигнага полемизировали с реалистическими школами буддизма (прежде всего сарваствивадой, или вайбхашикой, и саутрантикой), реализм которых был далеко не «наивным». С точки зрения буддистских реалистов, обычные «грубые» вещи, с которыми человек имеет дело в обыденном опыте, существуют не реально (*дравьясат*), а лишь конвенционально (*самвриттисат*) или номинально (*праджняптисат*). Почему? Поскольку вещи состоят из частей (вплоть до атомов) и на них распадаются, что влечет за собой прекращение не только их существования как целостностей, но и их познания. Например, горшок можно раздробить на части, которые не будут горшком ни в реальности ни в познании. Реально же существующее (*параматхасат*) не поддается делению на части ни физически ни мысленно, поэтому им может быть только атом, т. е. предельно малое и далее не делимое (*ану, параману*). Для буддистов-реалистов конвенциональное существование целостностей соответствует позиции здравого смысла<sup>29</sup>.

Будда учил о том, что содержание эмпирического опыта – изменчивое (*анитья*) и составное (*санскрита*) – не может обладать независимой сущностью, поскольку все его свойства заимствованы у составляющих его элементов (*дхарм*). Из этого буддийские философы сделали вывод, что внешние объекты представляют собой лишь механические агрегаты частей-свойств, а не самостоятельные целостности<sup>30</sup>. Целостность, которую мы в них воспри-

<sup>29</sup> Противопоставление реально существующего – эмпирическому или феноменальному, свойственное школам абхидхармы, было оформлено в мадхьямаке в теорию двух истин – абсолютной (*парамартхасатья*) и относительной (*вьявахарасатья*).

<sup>30</sup> Буддистские философы спорили с последователями ньяи и вайшешики, утверждавшими реальное существование целого как отличного от суммы своих частей. Они аргументировали, в частности, тем, что целое помимо своих частей не воспринимается.

нимаем, мы же и конструируем, проецируя на них наши внутренние образы. Сконструированная целостность не имеет коррелятов в реальности, поскольку реальностью может быть лишь нечто, не сводимое ни к чему другому, т. е. *дхармы* и атомы. Так, буддист-реалист может сказать, что горшок или чаша суть лишь совокупности атомов, которые мы в практических целях и для удобства коммуникации условно называем «горшком» или «чашей». Это напоминает объяснения научного типа, когда, например, говорят, что «вода» – это конвенциональное обозначение  $H_2O$ . В современном философском дискурсе подобные объяснения называют «редукционистскими»<sup>31</sup>.

Дигнага ставит перед реалистами следующую проблему: если вы считаете, что внешние объекты суть совокупности атомов и мы их именно так и воспринимаем, то атомы должны обладать всеми теми свойствами, которые мы находим в обычных вещах, как-то цветом, формой, протяженностью, все это составляет свойство, обозначенное как «грубость» (*стхулатва*), и т. п., то есть они должны быть, во-первых, сферой деятельности *индрий* – *вишая* (т. е. восприниматься) и, во-вторых, – опорой перцептивного распознавания (*виджняна*) – *аламбана*.

В определении Дигнаги два критерия: 1) *аламбана* должна обладать каузальной потенцией, то есть способностью одним своим присутствием вызывать собственное познание, поскольку восприятие возникает лишь в отношении наличного объекта; тем самым соблюдается принцип предметности (интенциональности познания, подкрепленный логикой *вьяпти* – принцип положительного и отрицательного сопутствия: есть объект А, есть и восприятие А, нет А, нет и восприятия А; 2) опора должна соответствовать образу, который она вызывает в сознании (принцип *сарупья* – конгруэнтности познавательного образа и объекта, выдвигаемый в школе саутрантика). Атомы, по Дигнаге, соответствуют первому критерию, но не второму, поскольку они, будучи невоспринимаемыми, не вызывают своего познавательного образа или своей формы или аспекта (*акара*) в сознании. В этом

<sup>31</sup> Так, Парфит назвал «редукционизмом» буддийскую концепцию индивида, согласно которой индивид сводится к пяти группам (*скандхам*) элементов (см. Парфит 1984). Обсуждение редукционизма в связи с буддийской проблематикой см. Сидерите 1997: 455–478.

отношении функция атомов сравнивается Дигнагой с функцией чувственных способностей (*индрия*): они вызывают познание, но не являются его содержанием.

Это важное наблюдение буддийского философа удивительным образом перекликается с рассуждениями о природе психических процессов современного психолога Л.М.Веккера (Веккер 1998). Он выделяет два ряда фактов, характеризующих психический процесс:

«Первый из этих рядов фактов неопровержимо свидетельствует о том, что любой психический процесс, как и всякий другой акт жизнедеятельности человеческого организма, неразрывно связан с функционированием какой-либо из его систем. И динамика этой системы или органа психической функции, будь то слуховой, тактильный или зрительный анализатор, мозг или нервная система в целом, может быть описана лишь в терминах тех внутренних явлений, которые в этом органе происходят. Иначе говоря, механизм любого психического процесса в принципе описывается в той же системе физиологических понятий и на том же общефизиологическом языке, что и механизм любого физического акта жизнедеятельности. Однако, в отличие от всякого другого собственно физиологического акта (а это составляет суть второго ряда фактов), конечные, итоговые характеристики любого психического процесса в общем случае могут быть описаны только в терминах свойств и отношений внешних объектов, физическое существование которых с органом этого психического процесса совершенно не связано и которые составляют его содержание»<sup>32</sup>.

Иными словами, мы можем описать наши ощущения, восприятия и мысли лишь в терминах внешних объектов, в то время как физико-физиологические процессы, лежащие в основании этих психических явлений, описываются лишь в их собственных физиологических терминах. Из этого, по Веккеру, вытекает недоступность этих процессов прямому чувственному наблюдению: «Человек не воспринимает своих восприятий, но ему непосредственно открывается предметная картина их объектов».

Согласно Дигнаге, деятельность инструментария (*индрия*) познания может быть истолкована в системе физико-физиологических понятий (*санникариша*, состав *индрий*), однако конечный резуль-

<sup>32</sup> Там же. Глава 2. Цит. по: <http://psylib.org.ua/books/vekk101/txt02.htm>.

тат – познание (*прамана-пхала*) – может быть описан лишь в терминах предметной деятельности (*вишья*) этого инструментария и предметов познания (*аламбана*). Однако по сравнению с Веккером Дигнага делает еще более радикальный вывод. Для него реальная структура объекта тоже не отражается в содержании познания, как не отражается в нем и структура воспринимающей его *индриш*, хотя она – необходимое условие перцептивного распознавания: «то, что является образом (скопления атомов), не [обязательно появляется] из этого (скопления)» (АПВ 2а.).

Если элементарные ощущения, например, цветное пятно, вызваны соответствующими атомами, в этом случае атомы не являются содержанием ощущения, их сущность *индриями* не схватывается (т. е. они не воспринимаются), они не удовлетворяют второму критерию *аламбаны* – их образ в сознании не появляется.

Скопления атомов соответствуют второму критерию (их образ может содержаться в познании в виде «грубых» вещей), но не первому – они не являются причиной познания, поскольку состоящее из частей, не может обладать реальным существованием (*дравьясат*).

Опровергнув концепции внешнего объекта, Дигнага формулирует свой тезис, согласно которому процесс создания познавательного образа не имеет реального внешнего референта (*артха*) и происходит исключительно внутри познания: внутренний объект создает свой собственный образ и тем самым служит условием своего познания. Таким образом, в познании выделяются две части: познаваемая часть, «схватываемое» (*грахья-амша*), или внутренняя форма (образы цвета, формы, вкусы, запахи, звуки) и ее познание – «схватывание» (*грахана*), где познаваемая часть служит условием (*пратьяя*) возникновения познания. Стало быть, чувственный образ («познаваемая внутренняя форма») порождается не внешним объектом, а внутренней потенцией (*шакти*) познания. Эту потенцию или, в более распространенной саутрантиковской терминологии, семя (*биджа*) или ментальный отпечаток (*васана*), оставил познавательный акт, происшедший в прошлом. Она же актуализируется в форме объекта, аналогичного данному, в будущем. Дигнага специально подчеркивает, что именно внутренняя форма создает видимость того, что объект является внешним.

Дигнага отождествляет *индрию* и потенцию (*шакти*), признавая тем самым, что *индриш* являются не материальными («физиологическими») органами, а лишь психическими способностями. Следствием *индриш* можно считать конкретные чувственные образы цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и т. п. Из этих чувственных данных можно вывести только то, что они произведены разными способностями: зрительной, слуховой и т. п., а не то, что они произведены материальными органами, состоящими из соответствующих атомов (ср. нередуцируемость двух факторов психических процессов у Веккера).

Согласно Дигнаге, «форма объекта» – это познаваемая внутренняя форма, субститут внешнего объекта, и потенция – ряд чувственных способностей (зрение, слух и т. п.) – обуславливают друг друга, служа друг для друга и причиной и следствием. Эта внутренняя машина познания вполне обходится без допущения внешнего объекта. Более того – сама дифференциация названных факторов познания оказывается условной и относительной: мы можем говорить об объекте, инструменте и результате познавательного процесса, а можем описывать его в терминах «потенции» и «актуализации». В действительности же, мы имеем дело с единым и неделимым познавательным событием, любое членение которого остается условным. Эту мысль Дигнага развивает в других своих работах, в частности в ПСВ (Раздел 1, карики 10–11).

Однако значит ли это, что Дигнага полностью исключает участие внешних объектов в процессе познания? В содержательной части – исключает (мы не основываем наши идеи на каких-то реальных прототипах во внешнем мире), но ведь в познании, как говорит и сам Дигнага, есть факторы, например, сами *индриш*, которые никогда не познаются. Точно так же можно считать, что и атомы материально чувственного мира тоже никогда не познаются, но, тем не менее, участвуют в «материальном» обеспечении познания.

Относительно роли АПВ в формировании доктрины йогачары, следует сказать, что механизм психических процессов в том виде, в каком его описывает здесь Дигнага, гармонично вписывается не только в йогачаринскую схему самодостаточного познания, но в саутрантиковскую концепцию эволюции однолинейного потока индивидуальной психики.

«Прамана-самуччая-вритти» («Комментарий к «Собранию праман»)), далее ПСВ<sup>33</sup>. Главный труд Дигнаги закладывает основы индийской эпистемологии, или точнее методологии достоверного познания. Если до него философы занимались в основном методологией философского диспута (ньяя) и касались проблем правильного рассуждения только в той степени, в которой это требовалось для победы в дискуссии, то он поставил вопрос о достоверности знания как такового и о правилах рассуждения, которые должны соблюдаться не только в диспуте («для другого»), но и в собственном мышлении («для себя»). Основным путем к достоверному знанию Дигнага считает установление инструментов его получения (*праман*). В отличие от большинства брахманистов он признает только восприятие (*пратьякша*) и логический вывод (*анумана*). Что же такое *пратьякша* по Дигнаге?

*Определение пратьякши.* Дигнага предложил особый метод дефинирования, заключающийся в двойном отрицании (*атад-вьявритти*) – дефиниция А есть исключение А из не-А. В противоположность брахманистам, сторонникам «эссенциалистского» определения (определения «по сущности», «по генезису» и т. п.), Дигнага утверждает, что «сущности» не существуют (антиэссенциализм), они лишь конструируются, поэтому «эссенциалистские» определения ложны. Единственное, что мы можем определить, это наши собственные конструкции, но это надо делать так, чтобы избежать постулирования сущностей (буддисты были крайними номиналистами в отношении универсалий). Познание, по Дигнаге, это не столько определение сущности какого-то предмета, сколько установление того, чем этот предмет не является, то есть не столько включение этого предмета в более общий класс (*анувритти*), сколько исключение его из всех других вещей (*вьявритти*). Для Дигнаги познание дихотомично, оно делится на два класса, исключаящие друг друга: непосредственное или очное познание (*пратьякша*) и опосредованное заочное познание (*парокша*). Точно так же дихотомичен и его предмет: *пратьякша* имеет дело с *свалакшанами* (пределно конкретными явлениями – партикуляриями), *парокша* же – с обобщенными характеристиками вещей (*саманьялакшана*). Для Дигнаги зависимость предмета и инструмента друг от друга абсолютна, никакое «сотрудничество» разных *праман* в

<sup>33</sup> Рус. перевод см.: Лысенко 2009а, доработанный вариант в Антологии.

познании одного предмета не допускается (*прамана-вьявастха*). Дигнага подчеркивает, что *прамана* – это инструмент познания нового, поэтому к ней не относятся ни узнавание ранее виденного, ни желание и отвращение, ни память, поскольку они имеют дело с уже воспринятым объектом.

В определении Дигнаги *прагьякша* «свободна от мысленного конструирования» (*кальпана-аподха*), то есть является негативом *кальпаны*. Этим определением он дифференцирует *прагьякшу* от ее антипода – *ануманы* и от разных форм ошибочного познания и иллюзий, а также от сомнительного восприятия (*самшья*). В разряд *ануманы* попадают некоторые формы опосредованного познания, прежде всего логический вывод, но то, что мы называем перцептивным суждением («это корова»), а также узнавание, припоминание и т. п. не относится к *праманам*. К этим вопросам мы еще вернемся, пока же продолжим обсуждение определения *прагьякши*.

Дигнага рассматривает определение с формальной точки зрения как важную процедуру мышления. Поэтому он противопоставляет свое адекватное «негативное» определение – всем позитивным, существовавшим в его время, начиная с определения его учителя Васубандху. В сочинении «Вада-виддхи» («Правила философской дискуссии») Васубандху определяет *прагьякшу* как «распознавание (*виджняна*), произведенное из этого объекта»<sup>34</sup>. В таком определении фактор предметности (*аламбана-прагья*) оказывается более важным, чем фактор доминирующей *индрии* (*адхипати-прагья*), хотя слово «прагьякша» отсылает именно к *индрии*. Сказать, что восприятие полностью обусловлено его предметом, это все равно, что сказать, что оно не содержит ментальных характеристик. Вместе с тем, с точки зрения Дигнаги, обусловливание предметом выражает непосредственность восприятия не в полной мере, ведь и *анумана* тоже обусловлена своим предметом. Непосредственность (*сакшат-каритва*), отличающая *прагьякшу* от *парокши*, опосредованного знания, должна быть выражена ясно и определено, поскольку это дефиниция, а что может выразить ее лучше, чем отрицание опосредования (*кальпана*)?! Б.К.Матилал называл определение Дигнаги «предписывающим» (прескриптивным), поскольку оно отрицает широко распространенный фило-

---

<sup>34</sup> Tato 'rthād vijñānam pratyaksham.

софский взгляд, согласно которому, «видение» есть «видение в каком-то качестве» (seeing as), и вместо этого предписывает, что видение должно быть свободно от концептуальных конструкций.

Важная особенность *пратьякши* состоит в том, что это восприятие не имени объекта, а лишь самого объекта: «Наделенный зрительным восприятием постигает темно-синее, а не [слова] “темно-синее”» (АКБ 3. 30). Названия вещей не воспринимаются вместе с самими вещами, поскольку являются продуктом лингвистического соглашения (*самкета*), т. е. придуманы людьми. Восприятие темно-синего означает постижение самого объекта, тогда как перцепция темно-синего как «темно-синего» (*нилам-ити виджанати*) есть наложение на объект вербальной и мысленной конструкции, и поэтому является не непосредственным, а опосредованным. Непосредственное не содержит мыслительных схем, например схемы различения субъекта и предиката, или свойства и носителя свойства (*дхарма-дхарми-бхеда*). Постигаемая в таком опыте партикулярия (*свалакшана*) мгновенна, поэтому и сам опыт ее постижения тоже мгновенен. Одну и ту же *партикулярную* нельзя познать дважды, соответственно акт ее постижения будет уникальным.

Дигнага отрицает возможность существования такого объекта познания, в котором специфическая характеристика сочеталась бы с общей. С его точки зрения, восприятие не вечного цвета и т. п. есть *анумана*. *Манас* соотносит универсалию цвета с универсалией не вечности и получается суждение: «цветная вещь не вечна». Такие познавательные события, как узнавание и припоминание объекта, который видели ранее, тоже не составляют отдельной *праманы*<sup>35</sup>.

Когда сферой действия (*вишья*) *пратьякши* являются единичные объекты (*свалакшаны*), то с этим, как будто более или менее ясно, но оппонент ставит вопрос относительно восприятия специфической характеристики множества объектов, ведь то, что относится к множеству, можно трактовать как универсалию<sup>36</sup>. Дигнага

<sup>35</sup> См. ПСВ к.2d<sub>2</sub>-3a; к.3b<sub>1</sub>; к.3b<sub>2</sub>.

<sup>36</sup> Этот аргумент, с которым мы уже встречались в АКБ I .10, можно найти и у оппонента Дхармакирти в ПСВ 3. 194: «То, что скапливается, является конгломератом (самудая) [и в этом смысле является] универсалией, однако познание универсалии связано с мыслью».



утверждает, что Васубандху толкует *саманью* не как общее в смысле универсалии, а как совокупность атомов (*самчита*), которая воспринимается в едином акте познания и в этом смысле ничем не отличается от единичного объекта. Позднее у Дхармакирти и последующих авторов эта проблема будет переведена в аспект нумерического соответствия: как может один познавательный образ быть вызванным множеством объектов (атомов)?<sup>37</sup> Дигнага подчеркивает, что объект воспринимается не как носитель свойств (*дхармин* – это уже мысленная конструкция), а как сами эти свойства (*дхармы*), т. е. сам по себе.

Определив *пратьякшу* через то, чем она не является – *кальпану*, Дигнага продолжает рассуждать методом исключения. Из числа возможных форм *нирвикальпака пратьякши* он исключает ошибочные восприятия, поскольку они являются сложными когнитивными актами, в которых на содержание ощущений накладываются интерпретационные ментальные конструкции, затем внутренние состояния, такие, как желание или отвращение по отношению к объектам как вторичные, основанные на суждении (ведь сами по себе объекты не обладают ни притягательностью, ни отталкивающей природой, они внутренне пусты – *шунья*)<sup>38</sup>. Кроме того, объектом непосредственного восприятия, по Дигнаге, не могут быть носители свойств (*дхармин*), то есть целостности, поскольку акт атрибуции свойства его носителю относится к ментальным конструкциям. Но целостности не являются объектом ощущения еще и потому, что они невоспринимаемы без имени (если перевести на современный язык гештальты – это продукт прежде всего вербализации, или шире – семиотизации).

Относительно разновидностей *пратьякши*, признаваемых Дигнагой, у комментаторов, равно как и у исследователей, нет единого мнения. Одни считают, что их четыре: 1) *индрия-пратьякша* (чувственное восприятие), 2) *манаса-пратьякша* (ментальное восприятие), 3) *свасамведана* (самоосознавание) желания, гнева, невежества, удовольствия и неудовлетворенности и 4) *йоги-пратьякша* (йогическое восприятие). Другие придерживаются мнения, что *свасамведана* является не самостоятельной разновидностью, а неотъемлемым аспектом любого познавательного события, поэтому

<sup>37</sup> Об этой проблеме у Дхармакирти см. Данн 2004: 104–113.

<sup>38</sup> ПС-ПСВ Е. к.7cd–8ab.

разновидностей *пратьякши* только три: *индрия-пратьякша* – чувственное восприятие чувственно данного (например, цветового пятна), *манаса-пратьякша* – ментальное восприятие, и непосредственное восприятие йогов в отношении ряда объектов, не воспринимаемых обычными органами чувств. Что же касается *свасамведаны*, то это не самостоятельный тип, а «субъективный» аспект всех названных типов восприятия (переживание себя как переживающего предметный опыт<sup>39</sup>, т. е. разновидность внутреннего восприятия – *манаса-пратьякши*. Кто же из них прав? Попробуем разобраться в сути проблемы.

Одной из важнейших особенностей буддийской эпистемологии, определившей ряд принципиально новых концепций Дигнаги, является признание самоуверяющего, буквально «самоосвещающего» (*свапракша*) характера познания: познание освещает не только свой объект, но и самое себя, оно одновременно и «схватывающее» (*грахака*) и «схватываемое» (*грахья*), то есть это и познание и самоуверение в качестве познания (*сватах праманья*). С точки зрения буддистов, мы не просто познаем, но еще и интуитивно отдаем себе отчет в том, что познаем. Это признавали и многие европейские философы, начиная с Декарта. Например, по словам Локка, «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» (Дж. Локк «Опыт о человеческом разумении» Кн. 2, гл. 27.9).

Дигнага утверждает, что *свасамведана* не содержит мысленного конструирования или концептуализации. Даже если она относится к самому процессу концептуализации, мы никогда не думаем: «Сейчас я сознаю, что воспринимаю корову». Буддисты настаивают на одновременности познания объекта и познания-познания, подчеркивая, что это не два отдельных акта или функции, которые синхронизированы друг с другом, а один акт, имеющий два аспекта. Дигнага говорит о том, что познание является *двайрупья*, т. е. имеет две формы, или два образа: образ объекта (*вишья-абхаса*) и образ самого себя (*сва-абхаса*). К необходимо-

<sup>39</sup> Эту точку зрения в полемике с Жухуа Яо, Алексом Вэйманом и Масааки Хаттори, сторонников 4-членной классификации и *свасамведаны* как отдельного типа *пратьякши*, отстаивает Эли Франко (Франко 1993: 295–299).

сти такого понимания познания буддистов подтолкнула логика их доктрины мгновенности (*кшаникавада*): если акт познания длится лишь одно мгновение, то его собственное познание не может произойти в следующий момент, ибо к тому моменту этот акт прекратится. Остается единственная возможность: познание познания происходит в тот же момент, что и познание объекта и это фактически *одно событие* (свет лампы освещает и объект и самого себя). Другой аргумент в пользу теории *двирупы* Дигнаги отсылает к феномену памяти: мы вспоминаем не только сам объект, но и его восприятие. Это доказывает не только двойную природу восприятия, но и его самоотражающий характер.

Однако какова природа этого самоотражения? Очевидно, что оно не может быть концептуализирующим, например, когда, воспринимая темно-синее пятно, мы отдаем себе отчет, что воспринимаем темно-синее пятно, это уже акт концептуализации (*савикальпака джняна*). Между тем, *пратьякши*, утверждает Дигнага, является *нирвикальпакой*, не содержащей конструирования. Что же такое эта *свасамведана*? Мы не можем описать ее, поскольку она не подлежит концептуализации или вербализации, но вместе с тем мы знаем, что она имеет место. В противном случае в моменты, которые последуют за актом *нирвикальпа пратьякши*, мы не сможем осознать, что именно *мы* увидели нечто темно-синее. Это было бы ментальное восприятие образа темно-синего, созданного в предшествующий момент, но вне нашего субъективного опыта – будто оно было совершенно чужим восприятием, эмоционально неапроприированным. Поэтому момент самоосознания необходим для объяснения континуальности ощущения любого опыта как «нашего».

Под *манаса-пратьякшей* Дигнага имел в виду ментальное восприятие второго момента, объективным аспектом которого является схватывание образа темно-синего, способное послужить в следующий момент опорой (*аламбаной*) концептуализации «темно-синее», а «субъективным» – самоосознание схватывания образа темно-синего как источника желания, гнева, удовольствия и неудовольствия. По мнению К.Поттера, Дигнага постулирует второй момент, т. е. момент ментального восприятия, «чтобы объяснить факт, состоящий в том, что, когда мы думаем и говорим и, делая это, проецируем концепции и слова на данные нашего чувственного опыта, первоначальный момент восприятия истек, и чтобы

мы смогли применить понятие «синевы», или «бытия синим» к данному в первый момент восприятия, нам необходимо уже иметь в наличии то синее, бывшее аспектом первого акта осознания достаточно долго (или вернуть его), чтобы иметь возможность осуществить необходимую проекцию. (Тем самым нам необходимо репродуцировать наше восприятие синего, относящееся к первому моменту, чтобы объяснить наше конструирующее осознание этого объекта в качестве синего). Таким образом, Дигнага постулировал второй момент восприятия синего, восприятия, которое свободно от мысленных конструкций, но которое по времени совпадает с первым моментом конструирующего осознания, т. е. моментом, когда мы склонны думать или говорить о «синем» применительно к этой данности. Разумеется, этот конструирующий момент уже не относится к восприятию, а является «выводным». Тем самым завершено применение концептов к перцептам, если использовать терминологию Канта» (Поттер 2003: 40).

Есть еще один аспект *пратьякши*, на который Дигнага обращает особое внимание. Он подчеркивает, что следует отличать подлинное непосредственное восприятие от всего, что только кажется непосредственно воспринимаемым, а на самом деле опосредовано, например от миражей, типа воды в пустыне, поскольку в этом случае имеет место мысленное конструирование: мы проецируем мысленную конструкцию «вода» на реальный воспринимаемый песок. Затем следует отличать непосредственное восприятие от перцептивных суждений, типа «это корова», когда на воспринимаемый объект («это») проецируется понятие-слово «корова», а также от логических выводов и припоминаемого вообще, поскольку все эти виды познания имеют дело не с непосредственно данным, а с опосредованными формами его познания. Дигнага добавляет еще один термин, который вызывает разные толкования – *самаймирам*. В его работах мы не найдем никакого объяснения этому слову. Дхармакирти полагает, что Дигнага добавляет его, чтобы выделить еще один тип ошибочных восприятий<sup>40</sup>. Считал ли Дигнага,

<sup>40</sup> Дхармакирти же понимает *самаймирам* как еще одну разновидность мнимого восприятия, возникающую вследствие дефектов органов чувств. Так, в ПВС 288–300 Дхармакирти после перечисления всех видов мнимых восприятий (*пратьякша-абхаса*) упоминает перцептивные иллюзии, возникающие в результате дефекта органов чувств как четвертую разновидность.

что *прагьякши* является истинным познанием? Или для него *прагьякши* находится вне оппозиции истинности-ошибочности? Если иллюзия – результат неправильного атрибутирования концепции, может, истинное познание – результат правильного атрибутирования концепции? Обратим внимание на то, что Дигнага не дефинирует *прагьякшу* как безошибочную, но это делает Дхармакирти, который подчеркивает, что *прамана* – это такое знание, которое не расходится с практикой (см. далее).

Остается указать на еще одну важную тему буддийской эпистемологии, разбираемую Дигнагой в ПСВ I 1 и впоследствии подхватываемую Дхармакирти: единство *прамеи*, *праманы* и *прамана-пхалы*, объекта, инструмента и результата познания. Если познание, как мы выяснили, носит самоосвещающий характер, т. е. познает объект самосознающим образом, то различие между объектом, инструментом, или процессом, и результатом, которое чрезвычайно важно для реалистических эпистемологий, для буддистов теряет свое значение. Поэтому можно считать, что эти три параметра чисто условны и приложимы к разным аспектам познавательного процесса.

**Дхармакирти (600–660).** Дхармакирти, как и Дигнага, признавал лишь две *праманы*: восприятие и логический вывод, опосредованный интерпретирующими мысленными конструкциями (*кальпана*). Онтологическая основа эпистемологии Дхармакирти представляет самую большую трудность для интерпретации: как буддийские комментаторы Дхармакирти, так и его исследователи не пришли к единому мнению о том, можно ли считать его представителем саутрантики, йогачары или мадхьямаки. Ряд учёных (прежде всего Дрейфюс 1996 и Данн 2004) полагают, что Дхармакирти использовал так называемую «скользящую шкалу анализа»: в зависимости от цели текста и аудитории, для которой он создавался, Дхармакирти видоизменял свою позицию от эпистемологического реализма до полного отрицания существования объекта вне сознания.

Главным новшеством эпистемологии Дхармакирти по сравнению с Дигнагой является акцент на прагматическом характере достоверного познания, которое должно быть согласованным с опытом и практически эффективным (*артха-крия-каритва*). Отсюда, объектом непосредственного восприятия является *сва-*

*лакшана*, которая, помимо уникальности и мгновенности, признаваемых Дигнагой, характеризуется ещё и каузальной эффективностью (*артха-крия-каритва*) – способностью вызывать в сознании собственный образ, соответствующий форме объекта (*сварупья*). Непосредственное восприятие объекта порождает воспоминание, артикулирующее в форме перцептивного суждения специфичность объекта и его отличие от других объектов. Но это перцептивное суждение не содержит такого важного критерия *праманы*, выдвинутого Дхармакирти, как познание нового объекта. Этому критерию соответствует только логический вывод (*анумана*), благодаря которому на основании воспринятого (например, дыма) можно познать еще не воспринятое (огонь за горой) и эффективно действовать в его отношении.

В определении *пратьякши* Дигнаги Дхармакирти наряду с *кальпана-аподдхам* (свободы от мысленного конструирования) добавляет еще одну специфицирующую характеристику – *абхрантам*, буквально «незаблуждающееся», «свободное от ошибок» (у Дигнаги *нирвикальпака*, строго говоря, остается вне оппозиции достоверность-заблуждение). Изменения претерпело у Дхармакирти и понимание *праманы* как инструмента достоверного познания. Он подчеркивает не только прагматический аспект *праманы* – *артха-крия-каритва*, но и его согласование с реальным положением вещей (*ависамвадака* – буквально отсутствие рассогласования, т. е. отрицание отрицания), а также его способность привести к познанию ранее неизвестного объекта (*анадхигата вишаям праманам*). Валидные восприятия должны не только не противоречить последующему опыту и подтверждаться им, но и соответствовать реальности. В этой связи такие перцептивные иллюзии как свет драгоценного камня, который отождествляется с самим драгоценным камнем, или желтая раковина, отождествляемая с белой и т. п., несмотря на то, что они не противоречат практике (т.е. не мешают «обретению» соответствующих объектов), не являются достоверными, поскольку не соответствуют реальности.

Дхармакирти систематизирует и разрабатывает дигнаговскую классификацию видов *пратьякши*, начиная с *индрия-пратьякши* и кончая *йоги-пратьякшей*. *Индрия-пратьякша* рассматривается как момент процесса познания, предшествующий моменту, когда происходит мысленное конструирование (ПВиВ II 191–192), – мо-

мент схватывания *свалакшаны*, лишенной тех спецификаций – временных, пространственных и концептуальных, которые в следующий момент накладывает на нее *манас*. В отличие от Дигнаги, признававшего, как мы показали, *свасамведану* разновидностью *манаса пратьякши*, Дхармакирти в своей классификации в «Ньяя-бинду», далее НБ, их различает. С его точки зрения, есть четыре вида *пратьякши*: «*индрия-джняна, мано-виджняна, свасамведана* всех *читта и чайтта*, а также *йоги-джняна* (НБ I 7–11). В своей трактовке *мано-виджняны* он принимает во внимание критику этого вида восприятия со стороны мимансака Кумарила Бхатты. Тот отмечает, что, если ментальное восприятие схватывает тот же объект, что и *индрия пратьякша*, то оно не является познанием ранее неизвестного. Кроме того, в случае идентичности объектной сферы этих двух видов *пратьякши*, ментальное восприятие не будет определяться органом чувств, что приведет к абсурдному выводу о том, что слепой будет постигать цвет, а глухой – звуки. Поэтому у Дхармакирти объектом *мано-виджняны* является *артха-самвитти*, осознание содержания следующего момента в серии объекта, в отличие от серии *индрии* (инструмента). Если в первый момент ощущение, которое возникает у нас благодаря *индрии*, вызвано самим объектом, который наделен способностью производить свое собственное познание, то во второй момент, когда соответствующая *индрия* реализовала свою функцию, у нас остается ощущение, что мы что-то познали. В этом отношении ментальное восприятие является результатом чувственного и связующим звеном между непосредственным и концептуализирующим познанием. Что касается йогического восприятия (*йоги-пратьякша*), то в ПВС (3. 281–286) Дхармакирти описывает его как результат постоянной практики сосредоточения (*бхвана*), когда объект представляется так же ясно и отчетливо, как и при чувственном восприятии. В НБ I 11 он отмечает, что это восприятие возникает на предкульминационном этапе созерцания (НБТ см. Антологию, с. 158).

Согласно Дхармакирти, *праманы* восприятия и логического вывода действуют в отношении своих разных (*прамана-вьявастха*) объектов – *свалакшан* (специфического) и *саманья-лакшан* (общего) – двумя способами: они сначала их «схватывают», а затем «достигают», «обретают», «реализуют», «познавательльно осваивают»,

«удостоверяют», поэтому соответствующие объекты являются либо «схватываемыми» (*грахья*), либо «достигнутыми», «удоостоверенными» (*адхьявасея, прапаниа*). Например, *пратьякша* «схватывает» *свалакшану* (момент объекта), но при этом она способствует «достижению» серии моментов этого объекта, синтезируемой в форме суждения «это горшок», т. е. *саманья-лакшану*. *Анумана* же «схватывает» *саманья-лакшану*, но при этом «достигает», удостоверяет *свалакшану*. «Схваченные» объекты представлены в познании своими образами, «достигнутые» объекты – целесообразным действием, которое совершает познающий в их отношении. «Схваченные» объекты являются предметным условием познания (*аламбана-пратьяя*), «достигнутые» – прагматическим тестом познания, проверкой его на опыте.

Восприятие таким образом правильно указывает на объект, создавая по отношению к нему эффект его непосредственного присутствия – всего лишь эффект, поскольку о реальном присутствии объекта не может быть и речи, ведь у нас нет никаких способов удостовериться в нем, кроме самого познания. Затем следует идентификация этого объекта в терминах языкового мышления, или мысленное конструирование (*кальпана*), после этого по отношению к этому объекту совершается целесообразная деятельность. Например, увидев огонь и восприняв его как огонь, мы можем приготовить на нем пищу или согреть руки. Именно логический вывод, опираясь на усмотрение выводного знака (*линга-даршана*), представляет объект как удостоверенный (*нишчинвант*) для целесообразной деятельности (*п्रावритти*). Получается, что, согласно Дхармакирти, непосредственность (*сакшатва*), в конечном итоге, лишь иллюзия, которая создается восприятием, способным представить свой объект как непосредственно присутствующий.

#### § 4. Прашастапада, наййки и Кумарила Бхатта

С точки зрения вайшешиков и наййиков в процессе познания задействована группа (*самагри*) каузальных факторов (психических, физических, моральных). А раз процесс познания включает наряду с внутренними, субъективными и внешние, объективные составляющие, то вполне естественно, что для этих школ вопрос



о его истинности не мог быть решен в пределах самого познания. Такая постановка вопроса резко контрастировала с позицией школ – веданты, мимансы, санкхьи и особенно – буддизма махаяны, разбираемого в данной книге. Если для вайшешики и ньяи познание нацелено прежде всего на открытие, буквально «освещение» объектов (*артха-пракаша*), в то время как существование субъекта составляет предмет логического вывода, то названные школы, напротив, подчеркивали, что познание обладает самоосвещающим характером (*сваям-пракаша*) – то есть познание «освещает» не только объекты, но и самое себя, и по этой причине не нуждается во внешних по отношению к самому познавательному акту доказательствах своей истинности.

Вайшешик Прашастапада (6 в.), подобно Дигнаге и, возможно, под его влиянием, признавал только две *праманы*: восприятие и логический вывод, в отличие от ньяи с ее четырьмя *праманами*: два названные плюс сравнение (*упамана*) и авторитетное словесное свидетельство (*шабда*). Среди ученых нет единого мнения относительно возможности влияния на него Дигнаги<sup>41</sup>, но как бы то ни было, вайшешик имеет дело с постдигнаговской эпистемологией. Содержание Главы о *пратьякше* основного сочинения Прашастапады «Падартха-дхарма-сангхара» («Собрание характеристик категорий», или «Прашастапада-бхашья», далее ПБ)<sup>42</sup>, к анализу которой мы приступаем, является прямым подтверждением этого. Вайшешик открыто не полемизирует с буддистами, не высказывает ни «за», ни «против» буддийских идей, вместе с тем его рассуждения о *пратьякше* косвенно свидетельствуют о его осведомленности в тематических проработках, которым подвергли эпистемологию именно буддийские авторы и, прежде всего, Дигнага.

<sup>41</sup> Вопрос о соотносительной хронологии жизни Прашастапады и Дигнаги решается большинством современных ученых в пользу мнения, что Дигнага жил раньше Прашастапады и поэтому не мог быть знаком с сочинениями последнего (Фрауваальнер 1959). Однако Шастри, споря с мнением Щербатского и Кита о том, что Прашастапада позаимствовал некоторые положения Дигнаги, приходит к выводу, что Прашастапада хотя и был знаком с буддийскими идеями, тем не менее предшествовал Дигнаге (Шастри 1964: 100–102). Матилал, Фрауваальнер и большинство других современных ученых полагают, что Прашастапада был знаком с сочинениями великого индийского логика.

<sup>42</sup> Рус. перевод и исследование этого текста см.: Лысенко 2005.

Прашастапада определяет *пратьякшу*, обращаясь к этимологии самого этого слова, состоящего, по пояснению Шридхары, из двух компонентов *прати* – «перед» и *акша* – «орган чувств». «Пратьякша («чувственное») – это то, что зависит от органов чувств» (определение по генезису). Затем он перечисляет *акша*, или *индрии*. Если у Дигнаги слово «акша» подразумевает только внешние *индрии* – зрение, обоняние, вкус, осязание и слух, то вайшешик включает в список *индрий* также и *манас* – «внутренний орган»<sup>43</sup>.

Далее Прашастапада определяет объекты чувственного восприятия – «субстанции и другие категории». «Вайшешика-сутры» (далее ВС) причисляют к объектам (*артха*) только три категории (*падартхи*) – субстанцию (*дравья*), качество (*гуна*) и движение (*карман*). Как следует из дальнейшего изложения, Прашастапада считает воспринимаемыми не только их, но еще две другие категории – «общее» и «особенное» (*саманья-вишеша*), универсалии, связанные отношением рода и вида. По логике вайшешики, реальные воспринимаемые субстанции, реальны и присущие им универсалии, а раз универсалии реальны, то они должны восприниматься вместе с их носителями – субстанциями.

Каковы же, по Прашастападе, условия, которые делают внешнюю вещь объектом (*артха*) чувственного восприятия (универсалия становится объектом восприятия именно в силу того, что локализована в этой внешней вещи)? Этих условий три – размер *махат*, который в отличие от размеров *ану* (малого) и *пармахат* (сверхбольшого), лежащих за пределами восприимательной возможности *индрий*, доступен непосредственному чувственному восприятию. Второе условие – множество субстанций-частей (*анека-дравьятва*) – также связано с первым, поскольку, согласно вайшешике, воспринимаемым размером обладает только составная субстанция<sup>44</sup>. Третье – проявленный цвет, доступный восприятию<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Строго говоря, причисление *манаса* к *индриям*, противоречит этимологическому определению пратьякши, поскольку *акша* означает, прежде всего, внешний орган чувств.

<sup>44</sup> Простыми несоставными субстанциями являются опять-таки либо предельно малые атомы, либо беспредельно большие и всепроникающие *акаша*, направление, время и *атман*.

<sup>45</sup> Мы знаем, что цвет бывает проявленным и непроявленным, а следовательно, воспринимаемым и невоспринимаемым, что тоже зависит от того, присущ ли он простой или составной субстанции. Как правило, все составные субстанции воспринимаемого размера, за исключением ветра, обладают воспринимаемым цветом.

Оговорив условия, которым должен следовать объект, чтобы быть воспринимаемым, Прашастапада определяет инструментальную причину (*нимитта-карана*) восприятия – познавательный контакт (*санникарша*). Если в НС I 1.4. говорится об *индрия-артха-санникарша*, то есть о познавательном контакте только двух факторов – органов чувств и объектов, то уже ВС включают в это познавательное отношение четыре фактора (ВС с комментарием Чандраранды III.1.13): *атман, манас, индрии* и объекты.

Тенденция вайшешиков рассматривать любое явление как совокупный результат группы (*самагри*) причин сказалась и в анализе *пратьякши*. До сих пор речь шла о важнейших каузальных составляющих – объекте и инструменте восприятия, однако имеется и ряд содействующих факторов (*сахакари*), каузальный статус которых не вполне ясен. К их числу относится *дхарма* и *адхарма*. Как поясняет Шридхара, то, что чувственное познание появляется в определенное время и в определенном месте и приносит нам либо удовольствие, либо страдание, обусловлено нашим праведным (*дхарма*) и неправедным (*адхарма*) поведением. Восприятие, как мы видим, тоже включено в процесс кармического воздаяния «по делам».

**Две стадии пратьякши.** Среди характеристик восприятия в ПБ 235 мы встречаем формулу: «только непосредственное постижение собственной формы» (*сварупа-алочана-матра*). Прежде всего, возникает вопрос, что такое «собственная форма»? По мнению Вильгельма Хальбфасса, *сварупа-алочана-матра* ассоциируется с «интуицией субстанции как таковой». «Это, как кажется, подразумевает, – пишет Хальбфасс, – что он (Прашастапада. – В.Л.) постулирует в качестве части, или фазы восприятия конкретной вещи, осознание присутствия субстанции как таковой, как чистого субстрата и индивидуальной вещи (*particular*). Однако эта мысль дальше не развивается, не предпринимается попытка показать, что субстанция может актуально предстать в восприятии без каких-либо качеств. В самом деле, прилежный систематизатор Прашастапады едва ли может предьявить такой аргумент после подчеркивания (в соответствии с Вайшешика-сутрой IV.i.6) необходимости цвета для восприятия субстанции» (Хальбфасс 1992: 100).

Действительно, Прашастапада не разъясняет, что же подразумевается под *сварупа* трех воспринимаемых субстанций – их чистый субстрат без качеств, или же их качества, «схватываемые»

как бы сами по себе, без субстрата? *Алочана*, как и у Дигнаги, имеет характер некоего «чистого» переживания вещей как они суть, предшествующего субъективному примысливанию (*викальпа*) им общих характеристик (*саманья-лакшана*). Позднее за восприятием типа *алочана* закрепилось дигнаговское название *нирвикальпака пратьякши* – «допредикативное», «неопределенное», «неясное», «довербальное» восприятие.

Следующее упоминание Прашастападой *сварупа-алочана-матра* связано с попыткой дифференцировать познавательный процесс в терминах *праманы* (инструмента) и *прамити* (результата) (ПБ 243, 244). Недифференцированное (*авибхактам*) постижение собственной формы, по Прашастападе, является *праманой*, с помощью которой воспринимаются общее и особенное, в то время как восприятие субстанций и т. п. является *прамити*. Как же согласуются первое и второе упоминание *сварупа-алочана-матра*? Почему в первом случае постижение собственной формы имеет своим объектом субстанции, а во втором – универсалии?

Можно предположить, что в первом случае, защищая реалистическую теорию познания вайшешики, Прашастапада утверждает, что существует независимый от сознания объект, то есть субстанции, схватываемые нашим восприятием как нечто неопределенное, некая «вещь в себе» (ср. кантовскую терминологию в интерпретациях буддийских понятий Шербатского). Во втором случае как реалист в теории универсалий он следует точке зрения, согласно которой, универсалии воспринимаются в объектах, которым они присущи. Восприятие типа *сварупа-алочана-матра* дает два результата: с одной стороны, мы просто осознаем присутствие некоего неопределенного объекта (*x*), с другой – воспринимаем вместе с ним и некую неопределенную универсалию (*x*-ность). На этом этапе, как указывает Прашастапада, восприятие свободно от всяких вербальных конструкций и поэтому не может быть ложным (*авитатха* ср. *авьябхичари*, то есть «незаблуждающим») в НС I 1.4).

Дальше Прашастапада говорит о другом виде *пратьякши*, или точнее, о другом этапе этого процесса, который характеризуется чисто ментальной операцией – контактом *атмана* и *манаса*. Дигнага назвал данный этап *савикальпака*, подчеркивая, что именно на нем начинается тот процесс мысленного конструирования, или примысливания реальности несвойственных ей характери-

стик, который мешает нам видеть вещи такими, каковы они суть (*ятха-бхутам*). Прашастапада же описывает *савикальпаку* (не используя самого этого термина) как закономерный и ничуть не менее истинный этап *пратьякши*. Европейские исследователи предлагают множество обозначений этого этапа: «предикативный», «вербальный», «пропозициональный», или «определенное суждение» (*determinate judgment* – Поттер 1977).

*Савикальпака* «запускает» матрицу предикирования объекту определенных спецификаций – *вишешана* – в следующем порядке: *самта* (существование ср. квантор существования в логике), *вишеша* (особенное), *дравья* (субстанция), *гуна* (качество), *карман* (движение). Мы постигаем существующее (*сам*) как нечто особенное (*вишеша*), субстанцию (*дравья*), относящуюся к классу земли (*притхитва*) и являющуюся коровой, которой присущи качества (*гуна*) – белый цвет и рога, а также движение (*карман*). Предикатами служат пять категорий вайшешики – общее, особенное, субстанция, качество и движение.

Таким образом, перед нами вербализованное, или предикативное восприятие, которое выражается в высказывании, содержащем несколько перцептивных суждений: «[это] существует», «[это –] субстанция, [это] относится к классу земли», «[это] белая и рогатая корова», «[это] идет» (ПБ 235). Эти микро-суждения можно вычленивать в обычной фразе «Эта (существующая субстанция класса земли) корова, белая и рогатая, идет».

Бросается в глаза сходство ПБ 235 и ПСВ 3d k.3d: **«Соединение [познаваемого] с именем, родом и т. п. /3/**

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 (гунашабда – 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] «несущий посох» (дандин), «рогатое»

(вишани)» (см. Антология). Как было замечено многими учеными, эта схема Дигнаги похожа на схему условий употребления слов у Патанджали (Мбх к Пан I i.2, варт. 1).

Если Дигнага полагал, что *нирвикальпака* и *савикальпака* имеют разную сферу действия и *разные объекты*, то Прашастапада считал их этапами одного и того же процесса *в отношении одного и того же объекта*. Для Дигнаги лишь *нирвикальпака* – подлинное восприятие, ведь оно ничего не примысливает к реальности, для Прашастапада же *савикальпака* столь же истинна, как и *нирвикальпака*, а то, в чем Дигнага видит только ментальные конструкции, обретает у вайшешика характер реально существующих универсалий<sup>46</sup>.

Шридхара полагает, что воспринимается и индивидуальная вещь и ее универсалия, но они еще не соотносятся как предикат или спецификация (*вишешана*) и субъект или специфицируемое (*вишешья*), т. е. мысленным конструированием является сам акт предикирования. Такой же точки зрения придерживается и Вачаспати Мишра.

Важно подчеркнуть, что именно *нирвикальпака* как непосредственно чувственное восприятие универсалий является важнейшей опорой реализма вайшешики в отношении универсалий. Этап *нирвикальпаки* логически объясняет существование *савикальпаки*. Роль *нирвикальпаки* для обоснования *савикальпаки* в качестве важнейшей опоры реализма отстаивали в полемике с буддистами крупнейшие средневековые мыслители и ньяи и вайшешики: Джаянта, Шридхара, Вачаспати Мишра и другие. Среди ученых встречается мнение, что *нирвикальпака* является чисто логическим этапом, не имеющим никакой психологической реальности и ненаблюдаемым в интроспекции. По мнению Дасгупты: «Стадия *нирвикальпы* является ... логической, а не

<sup>46</sup> Щербатский пытается трактовать оба этапа, естественно, в буддийском их понимании, в терминах теории познания Канта. *Савикальпака*, с его точки зрения, является кантовским синтезом апперцепций, соответственно *нирвикальпака пратъякша* будет трансцендентальным источником познания, поскольку практически она не дает никакого познания. «Кант говорит, – пишет он, – что без элементов интуиции (=чувственное познание=*pratyakṣa=kalpana'podha*) наши когниции были бы пустыми и без элементов интеллекта (*kalpanā=buddhi=синтз=ekibhāva*) они были бы слепыми. Такова и теория Джармакирти» (из письма Щербатского Дасгупте, приведенного последним: Дасгупта, 1975: 409).

психологической стадией в развитии перцептивного познания» (Дасгупта 1975: 338). Аналогичного мнения придерживается и М.Хириянна: «Тот факт, что предварительное познание (нирвикальпа. – В.Л.) тем не менее, допускается, не является предметом нешего непосредственного осознания; это результат исключительно логической дедукции из фундаментального постулата системы. Савикальпака, с другой стороны, – это предмет наблюдения, она дана нам в интроспекции» (Хириянна 1973: 251). Однако ряд исследователей не сомневаются в том, что *нирвикальпака* в отношении вещей в ньяе и вайшешике, как и в буддизме, соответствует реальному этапу познания, аналогичному недифференцированному ощущению. И феномен *нирвикальпаки* в отношении общего получает психологическое объяснение<sup>47</sup>.

Записав *савикальпаку* в разряд *видья* – истинного знания, Прашастапада показал свое отличие от Дигнагии, считавшего истинной только *нирвикальпаку*. То, что определяет неподлинность *савикальпаки* у Дигнаги – общие характеристики (*саманья-лакшана*), или универсалии, определяет ее истинность у Прашастапады, и именно потому, что универсалии реальны, они сначала воспринимаются на стадии *нирвикальпаки*. Вот почему вайшешикам было так важно связать *нирвикальпу* с восприятием не только индивидуальных вещей, но и универсалий.

<sup>47</sup> Например, по мнению Е.П.Островской, «Можно утверждать, что *nirvikalpa*, согласно учению Ньяи и Вайшешики, предшествует определенному восприятию и психологически и эпистемологически. Психологически представление о *nirvikalpa* можно получить, исходя из того, что незрелая или паталогическая ментальность не располагает различающей способностью. Следовательно, такая ментальность находится в нерасчлененном единстве с потоком перцепции. ...Эпистемологически *nirvikalpa* предшествует конструированию процесса определенного восприятия. Неопределенное восприятие – опыт йогического достижения состояний растождественности атмана, его внеэмпирической качественной неопределенности, “расспецифированности”». (Островская 1989: 129). Чаттерджи и Датта пытаются описать *нирвикальпу* как обычный опыт, знакомый всем людям: «Предположим, вы смотрите на апельсин, лежащий на другом конце стола. Непосредственно после первого взгляда, то есть первого контакта между вашими глазами и объектом, вы замечаете *нечто*: его цвет, форму и т. п. вместе с его общим характером, называемым “апельсиновостью”». Но при первом взгляде вы не думаете об апельсине как *желтом* или *круглом* или *как* об апельсине. Итак, может иметь место простое восприятие объекта и его специфических и родовых качеств без суждения о нем, как вещи *того* или *иного вида* (Чаттерджи и Датта 1955: 159).

**Теория восприятия мимансы. Кумарила Бхатта.** Миманса (буквально, «критическое исследование», «экзегеза») сосредоточилась на оправдании практики ведийского ритуала, действующего через механизм *виддхи* – предписаний и запретов, поэтому ее называют «карма-канда» (*канда* действия – прежде всего, имеется в виду ритуальное действие). В этом смысле миманса была чисто прикладной дисциплиной. Философией ее сделала необходимость защиты ведийского ритуалистического мировоззрения от разрушительной критики «настиков» – буддистов, джайнов, адживиков и других, которые высмеивали ведийские ритуалы как бессмысленные действия и тем самым подвергали сомнению безусловный авторитет Вед. Именно в ответ на вызов, брошенный настиками, миманса и стала бескомпромиссно отстаивать брахманистскую ортодоксию во всех ее проявлениях<sup>48</sup>.

Основной философский предмет мимансы – это исследование Дхармы, понимаемой прежде всего как обязательства сословий в соответствии со стадиями жизни (*варна-ашрама-дхарма*), на котором держится индуистское общество. Для мимансы единственным источником Дхармы являются Веды, не созданные ни богами, ни людьми (*анапурушея*). Веды вечны и их вечность проистекает из вечности слова или звука (*шабда*). Звук, или слово, является всепроникающей, вечной субстанцией (вайшешики считали, что это качество *акаши*), которая заполняет собой всю вселенную. Звуки, которые мы слышим (*дхвани*), – это лишь преходящая манифестация вечной *шабды*, существующей всегда. То есть звук не творится при его произнесении, а только проявляется.

Для обоснования вечности и непогрешимости Вед мимансаки развивают и свою концепцию вечной природной связи между словом и обозначаемым им объектом (они полемизировали с ньяей, которая утверждала, что связь слова и объекта принимается по приглашению между людьми). С их точки зрения, связь слова и объекта никем не установлена. Дети узнают о значении слов от своих

<sup>48</sup> Базовым текстом школы являются «Миманса-сутры» (далее – МС), приписываемые риши Джаймини. Их датировка, как и в случае других сутр, весьма расплывчата с 2 в. до н. э. до 2 в. н. э. Самый авторитетный комментарий на МС создан Шабарой где-то в 4–5 вв. И называется он «Шабара-бхашья». Но подлинный расцвет мимансы как философской системы связан с именами основателей двух соперничающих школ – Кумарилы Бхатты (7 в.) и Прабхакары Мишры (8 в.).



родителей, а те, в свою очередь, от своих. Значения же отдельных слов – это не столько конкретные индивидуальные вещи, сколько универсалии. Поэтому, говоря о вечной связи слова и объекта, мимансаки имеют в виду связь слова и универсалии.

Из экзегетической задачи исследования Вед и полемики с буддизмом выросла и своеобразная эпистемология мимансы школ Кумарилы и Прабхакары – их учение о *праманах*. Миманса признает две основные или главные *праманы* – восприятие (*пратьякша*) и *шабда* (священное слово Вед). Каждая из этих *праман* имеет свою область и именно в этой области и является единственно достоверной. Если нет никаких помех – то есть плохой освещенности или отдаленности предмета от наблюдателя, ослабленности ума сном или болезнью, то любое восприятие является истинным. На основе восприятия функционирует еще 4 *праманы* – логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*), постулирование (*артханта*) и невосприятие (*анупалабдхи* – в школе Кумарилы).

Однако ключевое значение мимансаки приписывали *шабде*, ибо только *шабда* является для них источником познания *дхармы*, но не всякая *шабда*, а лишь безличное свидетельство Вед (известно, что *шабда* бывает *паурушея* – словесным свидетельством авторитетной личности, как в ньяе). Для мимансаков достоверность познания есть в то же время и внутренняя уверенность в нем. Поскольку они считают, что чувственное познание самодостоверно (*сваям-пракаша*), оно, по их мнению, не нуждается в верификации с помощью логического вывода, как у наййиков и вайшешиков. Верификация знания другими знаниями может привести, как мы видели, к регрессу в бесконечность. На самом же деле, любое высказывание всегда истинно применительно к той ситуации, в которой оно произнесено. В обыденной жизни мы действуем, основываясь на каких-то знаниях, истинность которых нам совсем не обязательно верифицировать. Когда идет дождь, мы возьмем зонтик, а когда светит солнце, наденем солнечные очки. Знание несет в себе уверенность в его достоверности. Ошибочной бывает не само знание, а эта уверенность. Это значит, что отсутствовали условия нормального восприятия – освещенность объекта и т. п. В этом случае процесс познания просто не состоялся, а не то, что познание состоялось и было недостоверным.

Хотя первый философский комментарий, в котором разбираются проблемы *пратьякши*, был создан Шабарой, репутация мимансы как одной из ведущих школ брахманистской эпистемологии связана с именем Кумарилы Бхатты и его комментарием к комментарию Шабары, который называется «Шлока-варттика» (ШВ). *Пратьякше* посвящена четвертая глава этого сочинения, называемая «Пратьякша паричхеда» («Исследование пратьякши», далее ПП). Эта глава является комментарием к комментарию Шабары к МС 1.1.4.

ПП Кумарилы – первое сочинение, принадлежащее брахманистскому философу, в котором опровергается буддийская теория восприятия и, соответственно, буддийская критика брахманистских теорий. Из текста ПП очевидно, что Кумарила хорошо знаком с ПСВ Дигнаги, однако, как подчеркивает Джон Тэйбер, мимансак критиковал и аргументы, развитые в трудах Дхармакирти. По мнению исследователя, это не доказывает, что Кумариле были известны труды Дхармакирти. Скорее всего, как считает он, это свидетельствует о том, что мимансак был знаком с буддийскими комментариями своего времени, развивавшими аналогичную аргументацию (тем более, что по некоторым свидетельствам Кумарила читал ПСВ с буддийским учителем) (Тэйбер 2005:170).

ПП начинается с того, что Кумарила оспаривает критику Дигнаги в адрес определения восприятия в МС 1.1.4. Это определение гласит:

«Возникновение познания при наличии соединения индрий человека с существующим объектом – это пратьякша; она не является основой познания дхармы, поскольку состоит в постижении того, что актуально присутствует».

Основной тезис Кумарилы состоит в том, что МС 1.1.4. является определением не *пратьякши*, а характера *Дхармы*, которая не может быть воспринята, поскольку проявляется в плодах действия, относящихся к будущему, а не к настоящему (ПП 1–39). Фактически, цель этой сутры, по Кумариле, исключить *пратьякшу* как *праману* познания Дхармы. Именно для этого выделяется одна черта *пратьякши* – соединение (*сампрайога*) индрий и реального объекта. Дигнага, как мы уже знаем, отрицал отношение *санникарши* (синоним *сампрайоги*) к феномену *пратьякши*. С его точки зрения, оно исключит, во-первых, восприятие на расстоянии, т. е.

зрение и слух, а, во-вторых, восприятие объекта, превышающего по размеру воспринимаемый орган. Если моделировать «дистантные» способности зрения и слуха по образу «контактных», например, осязания, то глаз будет видеть лишь то, с чем он в контакте, например, лишь точку в океане. В третьих, если считать восприятие результатом *санникариши*, то должны постигаться все свойства объекта, включая не только конкретные, но и общие, так что объект будет постигнут целиком и совершенно определенно (этот аргумент Дигнага выдвинул против вайшешики).

Первые два возражения Кумарила отводит, давая свою интерпретацию *сампрайоги*. Он понимает этот термин не как контакт (*самйога*, *санникариша*), а как правильное функционирование (*вьяпара*) чувственных способностей в отношении объектов, т. е. способность *индрии* (ее неущербность) воспринимать соответствующий объект, что исключает перцептивную ошибку (ПП 40–42). Вместе с тем, он отмечает, что даже «контактная» теория восприятия может быть истинной при соответствующем обосновании и приводит две теории – санкхьи, согласно которой *индрии* являются эволютами психического органа – *аханкары*, а не физическими органами, состоящими из атомов соответствующих *махабхут* (великих элементов – земли, воды, огня и ветра), и поэтому могут выходить за пределы тела, чтобы «встретиться» со своим объектом, а также ньяи, выдвинувшей концепцию глазных лучей (*рашми*), которые вступают в контакт с внешними объектами.

Кумарила полагает, что следует провести различие между самими чувственными способностями (*шакти*) и их телесными опорами (*адхиттхана*). Факты восприятия объектов, превышающих по объему воспринимающие способности, и восприятия на расстоянии, доказывают, что способности зрения и слуха функционируют на расстоянии и по отношению к большим объектам, но это не относится к их телесным субстратам (ПП 45–51). Обсудив все слова, использованные в МС 1.1.4, Кумарила обращается к проблеме различения *праманы* и *прамана-пхалы*. Если считать *праманой* познание, возникающее, как в тексте МС 1.1.4, из функционирования *индрий*, то *прамана-пхалой* должно быть какое-то другое познание, например познание этого объекта как источника удовольствия или страдания. Если видеть в функционировании *индрий* – *праману*, а ее результат – в познании с ее помощью чувственного объекта, в

этом случае МС 1.1.4 относится не к *прамане пратьякши*, а к ее результату. Кумарила подчеркивает, что для познания *дхармы* это не имеет значения. Однако сам он предпочитает первую альтернативу – *праманой* является само познание, возникающее из функционирования *индрий*. Однако ее не следует понимать в смысле, предлагаемом Дигнагой, а именно как познание объекта во всех его характеристиках, в том числе и общих (ПСВ 1.6.8), поскольку связь *индрии* и объекта предпочтительнее понимать не в общем плане как, например, связь всех *индрий* со всеми свойствами объекта, а, скорее, в специфическом плане как связь зрения и объекта зрения, слуха и объекта слуха, осязания и объекта осязания и т. п. В противном случае получится, что цвет можно познать с помощью осязания. Кроме того, функционирование *индрий* в отношении объектов следует рассматривать как каузальный фактор *праманы* восприятия, она же имеет своим результатом (*пхала*) проявленность или известность объекта.

Другая проблема, которую поднимает Дигнага в связи с *пратьякшей*, состоит в объяснении самого слова «пратьякша» (ПСВ 1.6.6 cd–7ab). Очень часто *пратьякша* определяется как *akṣam akṣam graṭī* (например определение Прашастапады), где повторение слова «акшам» (глаз, орган чувств) имеет дистибутивный смысл – в отношении *каждого* органа чувств. Однако, общепризнано (в том числе и буддистами), что *пратьякша* предполагает не только *индрию*, но и соответствующий объект. Почему же, хотя восприятие зависит от двух факторов, его обозначение основано лишь на одном из них – *индрии*? Сам Дигнага считает, что объект не является специфичным для *пратьякши*. Кумарила разделяет аналогичную точку зрения. Это, пожалуй, единственное, в чем он сближается с обычно критикуемым им буддистом.

Помимо *санникарши индрий* и объектов, включенной в определение *пратьякши* ньяи, некоторые школы (например вайшешика) включали и другие факторы, например *санникаршу индрий* и *манаса*, а также *манаса* и *атмана*, чтобы объяснить, почему, несмотря на то, что *индрии* функционируют нормально, одни объекты воспринимаются, а другие нет. Например, наше внимание (*манас*) сосредоточено на запахе розы, при этом наш *атман* не будет воспринимать ее цвет. Однако рассмотрение *санникарши манаса* и *атмана* в качестве *праманы* приведет к определенным проблемам.

Согласно *праманаваде*, *прамана* и ее *пхала* должны иметь отношение к одному и тому же объекту. Топор, который является инструментом рубки, срубает именно то дерево, к которому его применяют, а не соседнее с ним. Однако признание контакта *атмана* и *манаса* в качестве *праманы* для чувственного восприятия, по мнению Дигнаги, нарушает этот принцип, поскольку оно касается только *манаса* и *атмана*, а не внешнего объекта (ПСВ 1.4.1). Кумарила считает, что это не так (ПП 66), поскольку *санникарша манаса* и *атмана* имеет своей целью познание этого объекта и служит посредником между *индриями* и объектами, с одной стороны, и *атманом*, с другой. Кроме того, эта *санникарша* является *праманой* именно потому, что она самая эффективная ввиду ее близости к цели – познанию *атманом* данного объекта (ПП 68).

Далее Кумарила обсуждает вопрос, каким образом *прагьякша* как форма познания может играть роль *праманы* для другого познания, являющегося *пхалой*. Согласно самой распространенной среди брахманистов теории, *прагьякша* является познанием спецификации (*вишешана*) и именно спецификация служит *праманой* для познания объекта как специфицируемого (*вишешья*) этой спецификацией. Однако с точки зрения Дигнаги, познание спецификации и познание специфицируемого суть познания разных объектов (ПС 1.3.3d), что нарушает принцип, в соответствии с которым *прамана* и *пхала* относятся к одному и тому же объекту. Для Кумарилы же *прамана* и *пхала*, хотя и различаются, но относятся к одному и тому же объекту (ПП 70): восприятие синего горшка (т. е. горшка, специфицированного синим цветом) невозможно без восприятия спецификации (синего цвета). В этой шлоке возникает тема, которая будет развернута, начиная с 111 шлоки ПП – тема двух этапов или фаз восприятия: *нирвикальпака* и *савикальпака*. Сначала возникает восприятие *вишешаны* (спецификации), состоящее в простом видении ее, затем оно становится *праманой* в производстве результата – концептуализирующего восприятия. Однако Дигнага (ПСВ 1.3.4a) отмечает, что одно не обязательно каузально связано с другим: сначала мы воспринимаем синий цвет, затем отвлекаемся на что-то другое, и лишь после этого в нас возникает познание синего объекта. Кумарила отвечает, что в случае, если объект познания не удостоверен, простое видение (*алочана-матра*) просто не будет *праманой* (72bd). Когда *прама-*

ной считается специфицируемый объект (*вишешья*), то *пхалой* будет понимание того, что объект следует избегать и т. п. (ПП 73ab), т. е. что объект является желанным или нежеланным. Другой вариант, предлагаемый Кумарилой, состоит в том, что *пхалой* является припоминание познавательного опыта в отношении этого объекта в прошлом, которое и вызывает в нас желание обладать этим объектом или избегать его. Надо заметить, что вариативность точек зрения в рамках брахманистской реалистической парадигмы, которую здесь демонстрирует Кумарила, свидетельствует прежде всего о том, что он защищает от буддистов не какой-то отдельный тезис, а парадигму как таковую. Парадигма же состоит в том, что инструмент отличается от цели, для достижения которой он применяется: топор используется для рубки дерева, из чего следует, что одно дело – топор, другое дело – рубка. Дигнага же их отождествляет (ПСВ 1.1.8cd–10), считая разными аспектами единого познавательного события: *прамана* – это познание объекта, *пхала* – познание самого акта познания. По мнению Кумарилы, точка зрения Дигнаги приводит к абсурдному предположению о том, что дерево палаша падает в результате рубки дерева кхадира (ПП 74–75), то есть вступает в противоречие со здравым смыслом. Идею самопознания (*свасамведана*) Кумарила опровергает в специальной главе ШВ – «Шуньявада» (184 и далее). Его аргумент состоит в том, что восприятие исчерпывает свою функцию схватыванием своего объекта, оно не познает себя, в противном случае оно было бы одновременно и объектом и субъектом, что абсурдно. Кроме того, если бы оно было результатом, а *праманой* – познание, которое принимает форму своего объекта, это нарушило бы принцип тождества объекта *праманы* и *пхалы*. То есть объектом познания с помощью *праманы* был бы синий цвет, а объектом *пхалы* – самопознание познания этого объекта. Однако Дигнага сам модифицирует свою точку зрения. В ПСВ 1.1.10 он выделяет три аспекта (*трайрупья*) познания: образ объекта (*яд-абхаса*), аспект познающего объект (*грахака-акара*) и самопознание (*самвитти*). Тем самым объект познания утверждается как непреременный аспект, тесно связанный с двумя другими (*двайрупа*): любое познавательное событие осознает себя как постигающее определенный образ, который оно само приняло. Кумарила показывает, что эта точка зрения приводит либо к регрессу в бесконечность (самосознание сознания долж-

но само осознаваться), либо к противоречию (объект становится субъектом). В следующей шлоке он отвечает на критику буддийского оппонента, указывающего на возможность самосознающих форм познания, например, в виде переживания удовольствия (ср. Дигнага I.1.6ab). С его точки зрения, удовольствие и т. п. познаются *атманом* с помощью *манаса*, то есть в их познании можно разделить субъект (*атман*), инструмент (*манас*) и объект.

Таким образом, для Кумарила как реалиста буддийский тезис о тождестве *праманы* и *пхалы* совершенно неприемлем, ибо такой тезис обходится без допущения существования внешнего физического объекта – непременно в условии всякой реалистической теории познания.

Доказав, вслед за Шабарой, что *пратьякши* не является инструментом познания Дхармы, Кумарила пытается доказать, что логический вывод, гипотетическое предположение (*артхапатти*) и сравнение (*упамана*) в той или иной степени зависят от восприятия. Здесь он опять сталкивается с буддистами, которые могут возразить, что логический вывод опирается на концептуализирующее восприятие, которое, будучи опосредованным концепциями, строго говоря, не является формой *пратьякши* – чувственного или очного восприятия. В связи с этим Кумарила пытается доказать, что концептуализация (*савикальпака*) тоже является формой *пратьякши*. С его точки зрения, восприятие продолжает оставаться непосредственным пока сохраняется контакт органа чувств и объекта, даже если при этом в него привмешиваются разные опосредующие факторы – такие, как память и концептуализация. Кумарила предлагает пример: представим, что, восприняв какой-то объект, мы закрыли глаза и вообразили его мысленно по памяти. В этом случае можно действительно сказать, что наше представление об объекте не является непосредственным, поскольку в этот момент объекта нет перед нами, но когда мы продолжаем смотреть на объект – непосредственный характер восприятия не теряется, даже если мы отождествляем этот объект с какой-то универсалией, то есть, производим его концептуальную идентификацию (ПП 120–128).

Любопытную параллель этому рассуждению можно найти у современного сторонника эпистемологического реализма В.Олстона:

«Чтобы показать, что значит прямое осознание внешних объектов (*direct awareness of external objects*) рассмотрим наивный взгляд на восприятие. Допустим, вы закрыли глаза и мысленно представляете то, что происходит перед вашим домом. Вы вспоминаете, какие там растут деревья, вы задаетесь вопросом о том, есть ли там сейчас белки или дрозды. Вы предполагаете, что ваш сосед из дома напротив работает в своем саду. Иными словами, вы формулируете различные пропозициональные позиции по поводу того, что может происходить сейчас перед вами. Затем вы открываете глаза и смотрите. Ваша когнитивная ситуация радикально изменилась. Если раньше вы думали о чем-то, сомневались в чем-то, вспоминали что-то, то теперь эти объекты (или некоторые из них) непосредственно перед вами. Они даны вашему сознанию. Они перед вами, тогда как до этого вы имели дело с высказываниями о них. Именно этот вид осознания (*awareness*) составляет разницу между актуальным наблюдением чего-то и мыслями о чем-то» (Олстон 1998: 70–71).

Заметим, что и для Кумарилы и для Олстона непосредственный характер восприятия с открытыми глазами в отличие от припоминания с закрытыми состоит в том, что предмет находится перед глазами (*прати-акша*), но если для Кумарилы концептуализация не отменяет непосредственности, пока сохраняется контакт органов чувств и объектов, то для Олстона непосредственность исключает концептуализацию.

В Антологию помещен фрагмент ПП, посвященный обсуждению *нирвикальпаки-савикальпаки* (см.).



# **АНТОЛОГИЯ**

## Содержание

Дигнага «Прамана-самуччая-вритти» .....	115
Дхармакирти «Ньяя-бинду» с комментарием Дхармоттары «Тика» .....	130
«Ньяя-сутра». Ватсьяна «Ньяя-бхашья», Уддьотакара «Ньяя-варттика», Вачаспати Мишра «Татпарья-тика» .....	164
Прашастапада «Падартха-дхарма-санграха» с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары .....	198
Кумарила Бхатта «Шлока-варттика» .....	217

**ДИГНАГА**  
**«ПРАМАНА-САМУЧЧАЯ-ВРИТТИ»**

**Комментарий к «Компендиуму инструментов  
достоверного познания»**

**Глава 1. Восприятие (Пратьякша)<sup>1</sup>**

**к.1. Совершив поклон Тому (Будде), кто является воплощенным инструментом достоверного познания, взыскующим блага живых существ, учителем, всеблагим, защитником, ради установления инструментов достоверного познания, (автор) осуществит здесь собирание собственных мыслей, рассеянных (в других сочинениях), в нечто единое. (...)**

**В. Здесь,**

**к.2а–b<sub>1</sub> инструментами достоверного познания (прамана) [являются] восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана).**

**Их только два, поскольку**

**к.2b<sub>2</sub>–с<sub>1</sub> объекта достоверного познания (прамея) две разновидности<sup>2</sup>.**

**Не существует иных объектов познания, кроме партикулярии (свалакшана) и общего (саманья-лакшана). Мы докажем, что партикулярия есть объект восприятия, а общее – объект логического вывода.**

---

<sup>1</sup> Перевод сделан с санскритского текста, реконструированного Эрнстом Штайнкелльнером (он помещен в Интернете по адресу: [http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf)). При переводе использовано также исследование и перевод тибетской версии текста Масааки Хаттори (Хаттори 1968). Первая версия перевода опубликована в Лысенко 2009.

<sup>2</sup> Здесь и далее жирным шрифтом выделен основной текст и цитаты из него в автокомментарии Дигнаги. В квадратных скобках реконструкция смысла текста, в круглых – уточнения, взятые из самого текста.

Если нам возразят, что [когда] цвет и т. п. познается через его не вечность и т. п.<sup>3</sup> форму, или повторно<sup>4</sup>, то, как быть с этим?

[Ответ] Такое познание существует, тем не менее

Для [познания] соединения этого [двух упомянутых характеристик] не требуется [допущения] иного инструмента достоверного познания.

Постигнув цвет и т. п. как невыразимую в слове<sup>5</sup> партикулярию и общую характеристику «цветовости», [затем в суждении] «Цвет и т. п. не вечны» с помощью манаса происходит связывание [«цветовости»] с не вечностью (анитьята). Поэтому [для такого рода ситуаций] нет необходимости в ином инструменте достоверного познания, [отличном от признаваемых нами]<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Согласно Хаттори, который следует пояснениям комментаторов, речь идет о следующем: когда мы какое-то мгновение видим цветное пятно, которое тут же исчезает, у нас возникает познание не вечности цвета. Услышав мгновенно исчезающий звук, мы обретаем понятие не вечности звука. Познавательные события такого рода не могут быть восприятием (*пратьякши*), поскольку их результатом является познание общей характеристики (*саманья-лакшана*) – «не вечность» (*анитьята*). Вместе с тем, не относятся они и к логическому выводу (*анумана*), поскольку отсутствует выводной знак (*линга*), из которого можно было бы вывести не вечность цвета, звука и т. п. чувственных качеств. Поэтому возникает необходимость в постулировании специальной *прананы*, в которой *свалакшана* сочеталась бы с *саманья-лакшаной* (Хаттори 1968: 80, примеч. 1.16).

<sup>4</sup> Вопрос поясняется так: когда человек, видевший огонь раньше, заметив дым, узнает тот же самый огонь, в этом случае узнавание огня не является восприятием (*пратьякши*), поскольку оно произведено постижением выводного знака (*линга*) – дыма. Не является оно и логическим выводом (*анумана*), поскольку узнаваемое есть конкретный огонь, а не огонь вообще, выводимый из выводного знака, а согласно, Дигнаге, предметом логического вывода конкретное быть не может. Последователи санкхьи, однако, признавали такую возможность, предложив особую разновидность логического вывода – *вишешадриштам-ануманам* («логический вывод из непосредственного восприятия специфического»). Согласно их выкладкам, специфическое, наблюдаемое в настоящий момент, выводимо из своего сходства со специфическим, воспринятым ранее. В мимансе такой тип вывода называется *пратьякшиато дришта-самбандхам ануманам* – «вывод из связи воспринимаемого и воспринятого».

<sup>5</sup> Характеристика *пратьякши*, или восприятия, как невыразимого в слове (*авьяпадешья*), составляет важный критерий непосредственного восприятия в разных школах. См. Глава 1.

<sup>6</sup> *Прананы* должны соответствовать принципу «мини-макс», то есть представлять минимум инструментов для исчерпывающего описания всех типов ситуаций. Оппонент же стремиться показать, что их либо недостаточно, т. е. они не

**Поэтому и нет [необходимости] в ином инструменте достоверного познания**

**к.3б<sub>1</sub>. [Нет необходимости в ином инструменте достоверного познания] и для случая узнавания (абхиджняна)<sup>7</sup>.**

То узнавание, которое повторяется в отношении одного и того же объекта, не нуждается в ином инструменте достоверного познания. По какой причине?

**к.3б<sub>1</sub>. В силу нежелательных последствий.**

Если бы каждое познание нуждалось в [отдельном] инструменте достоверного познания, то инструменты достоверного познания характеризовались бы регрессом в бесконечность.

**к.3б<sub>2</sub>. Память (смрита) и т. п. [пришлось бы считать инструментами достоверного познания].**

**Смрита** – это то же самое, что и смрити (память). Поскольку память, желание, отвращение относятся к уже познанному объекту, они не входят в число инструментов достоверного познания<sup>8</sup>. Таким образом [память и т. п. не являются инструментами достоверного познания].

С. Из них [двух инструментов достоверного познания]

**к.3с. Восприятие (прагьякша) свободно от мысленного конструирования (кальпана).**

Восприятие – это познание, свободное от мысленного конструирования. Что же тогда называть мысленным конструированием?

**к.3д. 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 (гунашабда – прилагательных) вещь, специфицированная качеством, выражается словом, [например] «белое».

---

охватывают все познавательные ситуации, как в данном случае, либо их слишком много, т. е. какие-то *праманы* можно свести к другим. Однако Дигнага указывает на то, что можно прекрасно обойтись и имеющимися *праманами*.

<sup>7</sup> Узнавание не признается *праманой* не только буддистами (см. Дхармакирти ПВС 3.118 и др.), но и найиками, которые уподобляют его припоминанию (*смрити*), не относимому ими к формам достоверного знания (*прама*).

<sup>8</sup> Иными словами, *прамана* – это инструмент познания чего-то *нового*, а не уже известного.

В отношении слов для действия (крива-шабда) вещь, специфицированная действием, выражается словом, [например] «приготовление пищи» (пачака). В отношении слов для субстанции (дравья-шабда – существительных) вещь, специфицированная субстанцией, выражается словом, например [например] «посохоносец» (дандин), «рогатое» (вишани).

Об этом [словах для действия и о словах для субстанции] некоторые говорят, что [слова «пачака» и «дандин»] выражают вещь, специфицированную соединением (действия и действующего, субстанции и ее владельца и т. п.).

Другие же [говорят], что вещь специфицируется лишь лишенным значения (артха-шунья) словом<sup>9</sup>. Где нет мысленного конструирования, там есть восприятие.

Тогда почему [это познание] называется «пратьякша» (пратиакша – «перед глазами»), а не «прати-вишья» («перед объектом»), ведь его возникновение зависит от обоих (органа чувств и объекта)?

**к. 4аб. Это (познание) названо по органу, в силу того, что [орган является его] специфической причиной (асадхарана-хету).**

[Оно не названо] по объекту, такому как цвет и т. п. Так как объект может быть общим для [разных познавательных эпизодов], поскольку [он может вызвать] ментальное познание (мановиджняна)<sup>10</sup> и восприятие в потоке сознания других (людей)<sup>11</sup>. Замечено же, что выражение через слово (вьяпадеша) [происходит] через специфическое, например, «звук барабана», «росток ячменя»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Хаттори считает, что это точка зрения самого Дигнаги, поскольку с позиции наййиков и других реалистов, спецификациями рода и т. п. выступают *па-дартхи* – т. е. категории реально существующих вещей (Хаттори 1968: 85, примеч. 1.29).

<sup>10</sup> Нельзя называть восприятие по объекту, например «синим», а не по органу, например «зрительным», поскольку объект не является тем фактором, который присущ именно восприятию и ничему другому. Он может стать предметом или содержанием и других видов познания, например ментального восприятия (*мановиджняна*).

<sup>11</sup> Мы можем воспринимать объект одновременно с другими людьми, поэтому он не может быть специфичен еще и по той причине, что является общим (*садхарана*) для разных познавательных актов.

<sup>12</sup> Дигнага ссылается на АКБ 1 45, где Васубандху говорит, что *виджняна* (распознающая чувственная способность) называется по органу чувств – зрительной, поскольку четкость и ясность восприятия зависит от силы именно данного органа.

Так установлено, что восприятие свободно от конструирования<sup>13</sup>.

В [трактате] же по абхидхарме сказано: «Наделенный зрительным восприятием постигает темно-синее, а не [слова] “темно-синее”»<sup>14</sup>. В отношении объекта [он является] осознающим объект (артха-санджня), а не осознающим имя (дхарма-санджня)<sup>15</sup>.

Dab. [Возражение:] Если это (чувственное познание) лишено мысленного конструирования, то почему же тогда [в трактате по абхидхарме сказано, что] пять разновидностей перцептивного распознавания (виджняна-кая) имеют своей опорой (аламба) плотное соединение (самчита) [атомов]<sup>16</sup>? [Ответ Васубандху:] «Эти

<sup>13</sup> Ср. в ПВС III 123–124, где Дхармакирти утверждает, что отсутствие мысленного конструирования в восприятии удостоверяется самим восприятием и приводит следующий пример: можно воспринимать цвет, даже если мысль (*мати*) не занята внешними объектами и неактивна, что и доказывает отсутствие мысленного конструирования в восприятии цвета.

<sup>14</sup> *caḥsur-vijñāna-samaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlaṃ itī*. Это часть цитаты, приведенной в АКБ 3. 30: «Посредством зрительного сознания он познает синее, но не познает [в словесной форме:] это – синее; посредством ментального сознания он познает синее и познает: это – синее» (Островская, Рудой 2001: 230). Орган зрения вместе с зрительным ощущением создают непосредственное переживание темно-синего цвета, но при этом не происходит концептуализирующего восприятия в словесной форме «это синее».

<sup>15</sup> Термин *дхарма-санджня* отсылает к силе означения слов (*нама-кая*) – *дхарме* класса *читта-випраюкта*, «отделенные от сознания». В номенклатуре школы сарвастивада эта *дхарма* наряду с силой означения букв и силой означения предложения составляет три фактора обусловливания. Хаттори отмечает, что обладать *дхарма-санджней* в отношении объекта, значит называть его по имени, а различие между *артха-самджней* и *дхарма-самджней* совпадает с различием между «осознанием темно-синего» и «познанием «это темно-синее»». (Хаттори 1968: 88, примеч. 1.37).

<sup>16</sup> Хаттори отсылает эту цитату к «Ньяя-чакра-вритти» Синхасури (с. 79. 15–16) (цит по: Хаттори 1968: 88, примеч. 37), а сам вопрос поясняет следующим образом: «Агрегат (самчита) атомов постигаем только с помощью концептуального конструирования, которое связывает вместе познавательные акты в отношении отдельных атомов. Поэтому невозможно утверждать, что восприятие лишено мысленных конструкций, поскольку оно является восприятием агрегата атомов (Хаттори 1968: 26). Однако из работ Васубандху и самого Дигнаги (АИ) следует, что восприятие отдельного атома не признается ни самими атомистами, ни тем более их критиками. Поэтому никаких отдельных актов познания в отношении отдельных атомов они допустить не могли. Из этого следует, что образ собрания атомов мог быть вызван лишь одним актом познания в отношении множества объектов, собранных вместе. Но является ли это собрание некой целостностью? Этот вопрос разбирается далее.

(виджняны) имеют своим объектом партикулярию (свалакшана), относящуюся к базе (аятана<sup>17</sup>), а не к субстанции (дравья<sup>18</sup>). [Как следует это понимать?]

к.4cd. Здесь [в данном тексте<sup>19</sup>] поскольку [восприятие] порождается множеством объектов, в отношении его собственного предмета (артха) [допускается, что он является] сферой (гочара) общего (саманья)<sup>20</sup>.

Раз это [восприятие] вызвано [индрией через ее соединение с] множеством субстанций, то в отношении его базы сказано, что ею является предметная область (вишай) общего, поскольку [восприятие] не примысливает единство к множеству отдельных объектов<sup>21</sup>.

[Таким образом доказано, что определение восприятия как свободного от примысливания совместимо с положениями авторитетов Абхидхармы].

[Объект как носитель свойств недостижим через индрии]

Дас. Далее, мы полагаем<sup>22</sup>:

<sup>17</sup> *Аятаной* (базой) здесь является воспринимаемый «грубый» объект, то есть масса атомов какого-то предмета, например горшка.

<sup>18</sup> В буддийской терминологии *дравья* – это реально существующее, то есть отдельные атомы. Иными словами, *аятаной*, или базой, чувственного восприятия являются не отдельные атомы, а их совокупность, образующая «грубый» объект.

<sup>19</sup> В АКБ I .10.

<sup>20</sup> В тексте *tatra-aneka-artha-janyatvāt sva-arthe sāmānya-gocaram*. *Aneka-artha* (буквально, неединичный объект) означает атомы, собранные в компактную массу (*самчита*), что в процитированных отрывках было названо *аятана-свалакшана*. Сферой действия органов чувств является не единичный атом и ни каждый из атомов, формирующих группу, а вся масса атомов. Здесь она обозначается словом *саманья* (общее). Поскольку, согласно общепобуддийской теории восприятия, сферой зрительного восприятия является цвет-форма (*рупа*), глаз воспринимает не *дравья-лакшану*, т. е. атом, который по определению невоспринимаем, а специфическую цвето-форму внешнего объекта (*бахья-аятана-свалакшана*), то есть совокупности атомов. В этом случае можно сказать, что, поскольку воспринимается не один предмет, а их множество, объектом познания является *саманья* (общее), объединяющее это множество.

<sup>21</sup> То есть совокупность не понимается как целостность, которая есть нечто сверх суммы частей (концепция целого школы ньяя). С точки зрения Дигнаги, который в этом отношении следует давней буддийской традиции, такой целостности реально не существует, она является результатом мысленного конструирования, т. е. просто «примыслена» к механической сумме частей.

<sup>22</sup> Опровергнув ошибочные мнения, Дигнага приступает к изложению собственных взглядов.



**к.5. Всеобъемлющее познание носителя множества свойств (дхармин) недостижимо через индрии<sup>23</sup>.**

Объектной сферой (гочара) индрий является неопишная форма (рупа), познаваемая сама по себе<sup>24</sup>.

Таким образом, вследствие этого перцептивное знание (прагьякша-джняна), порожденное пятью индриями, лишено мысленных конструкций.

Здесь [наша] спецификация (вишешана) [разных видов восприятия предназначена служить ответом] другим. Все они [виды восприятия] действительно являются неконструирующими (авикальпика).

[Далее Дигнага перечисляет другие виды восприятия]

**Db к.6ав. И ментальное [восприятие] объекта и самоосознание (свасамвитти) желаний и т. п., являются неконструирующими.**

---

<sup>23</sup> Согласно пояснениям Хаттори, когда некто познает горшок синего цвета, округленной формы и т. п., такое познание не производится непосредственно его органом чувств. Свойства объекта являются результатом мысленного конструирования, т. к. объект начинает восприниматься как обладающий синим цветом только тогда, когда, в соответствии с буддийской теорией означения – *апохавада*, происходит его исключение (*вьэвритти*) из категории несиних вещей. То же самое касается формы и других свойств. Таким образом, после того как свойства объекта постигаются как исключенные из противоположных свойств, сам объект начинает рассматриваться как носитель этих свойств. В действительности же, объект непосредственно постигается сам по себе, а не как носитель аспектов (см. Хаттори 1968: 91, примеч. 43).

<sup>24</sup> С помощью чувственного познания можно постичь лишь объект как таковой, т. е. как нерасчленимую, недифференцированную целостность. Чувственному восприятию не свойственно выделять в познаваемом предмете свойства и их носитель. Например, выделение синего цвета как свойства познаваемого предмета предполагает концептуальное конструирование, в данном случае под этим подразумевается дифференциация (*вьэвритти*) синего от несинего.

Ментальное [восприятие], чей объект цвет и т. п.<sup>25</sup>, происходит в форме непосредственного переживания (анубхава) и тоже лишено конструирования. Самоосознавание желаний и т. п., будучи независимым от [внешних] органов чувств, [является] ментальным восприятием (манаса-пратьякша)<sup>26</sup>.

Дс. Подобным образом,

к. 6cd. [познание] йогов в отношении вещи как таковой, не связанное с пояснениями учителя, [тоже относится к восприятию].

Йогическое видение (даршана) вещи как таковой, не связанное с концептуальными конструкциями (викальпа) агам (священных текстов), [есть] восприятие<sup>27</sup>.

Дд. Если самоосознавание желаний и т. п. является восприятием, то и осознание примысливания (кальпана-джняна) тоже, поистине, таково<sup>28</sup>. Это истина.

к.7ab. [В том, что касается его] самоосознавания мысленного конструирования даже [оно] приемлемо [в качестве восприятия]<sup>29</sup>. [Однако в отношении внешнего] объекта [мысленное конструирование в качестве восприятия недопустимо], поскольку [оно] конструирует [свой объект, а не воспринимает его].

---

<sup>25</sup> Из теории восприятия сарвастивады следует, что ментальное познание (*мановиждьяна*) имеет своей опорой *манас* – момент любого из чувственных восприятий, который только что прошел (АКБ 1 44). В сарвастивадинской каузальной терминологии *манас* является непосредственно предшествующим условием (*саманантара-пратьяя*) ментального восприятия.

<sup>26</sup> Иными словами, самоосознавание (*свасамведана*) желаний и т. п. эмоций является разновидностью ментального восприятия (*манаса-пратьякши*), а не отдельным видом *пратьякши*.

<sup>27</sup> Джайнский философ Акаланка (8 в.) считает, что Дигнага, согласно которому, *пратьякша* функционирует в тесной близости с *индриями*, не имеет права считать *пратьякшей* йогический опыт, поскольку он не имеет никакого отношения к чувствам (см. Хаттори 1968: 94–95, примеч. 49).

<sup>28</sup> Иными словами, мы осознаем, что занимаемся мысленными конструкциями, и это осознание тоже лишено мысленных конструкций, т. е. является *пратьякшей* (в данном случае *манаса-пратьякшей*).

<sup>29</sup> Самоосознавание мысленного конструирования (т. е. некое интуитивное ощущение его присутствия) тоже является непосредственным (*нирвикальпака*).

Здесь оно (мысленное конструирование), направленное на внешний объект, не является восприятием, подобно желанию и т. п.<sup>30</sup> Но поскольку самоосознание [мысленного конструирования] само [не является конструированием], [рассмотрение его в качестве восприятия] не ошибочно.

Вот и все, что касается восприятия<sup>31</sup>.

[Разновидности мнимого восприятия]

Е. к.7cd–8ab. **Заблуждение, эмпирическое познание<sup>32</sup>, логический вывод (анумана), выводимое (ануманика), припоминание (смарта) и желание (абхилашика) являются видимостями восприятия (пратьякша-абха), а также то, что связано с тимирой (sataimira)<sup>33</sup>.**

Из них заблуждение является мнимым восприятием, поскольку его функционирование связано с мысленным конструированием [типа] «жажды оленя» (мираж воды в пустыне), [Эмпирическое познание является мнимым восприятием], поскольку на реальное лишь с эмпирической точки зрения [оно] накладывает другой внешний объект и [тем самым оно] функционирует посредством примысливания формы этого (объекта)<sup>34</sup>. Вывод и то, что является его результатом, не относятся к восприятию, поскольку подвергаются мысленной конструкции ранее пережитое.

[Проблема инструмента и результата достоверного познания]

Ф. А также

<sup>30</sup> Желание, направленное на внешний объект, не является восприятием, в то же время самоосознание (*свасамведана*) желания есть форма внутреннего восприятия (*манаса-пратьякша*).

<sup>31</sup> Эта фраза приводится в санскритской реконструкции, но отсутствует у Хаттори.

<sup>32</sup> В тексте *saṃvṛtisajjāna* – эмпирическое, вербализованное познание в противоположность интуитивному познанию абсолютной реальности – *парамартхасат*. Эти два уровня реальности, выделяемые в школах абхидхармы и мадхьямаки, сохраняются и в учении Дигнаги.

<sup>33</sup> Перечисление разновидностей мнимого восприятия заканчивается словом *sataimiraṃ*, толкование которого стало камнем преткновения для многих буддистов и буддологов. Таймира – это название некой глазной болезни.

<sup>34</sup> К этому типу восприятия относятся перцептивные суждения «Это корова», когда на некий воспринимаемый предмет «Это» проецируется мысленно сконструированный предикат «корова».

**к. 8cd. [мы называем познание] инструментом достоверного познания (прамана) в силу факта [его] понимания (пратитива) как включающего в себя функцию (савьяпара)<sup>35</sup>, хотя в действительности [оно] является плодом<sup>36</sup>.**

Здесь мы не признаем, подобно тем, кто верит во внешнюю реальность<sup>37</sup>, что инструмент достоверного познания отличается от [его] результата. Понимание [его] как включающего в себя функцию [означает], что результат познания возникает как определяемый формой объекта. Поэтому [оно] метафорически обозначается как инструмент достоверного познания, хотя в действительности оно лишено функции<sup>38</sup>. Так, например, плод, возникающей в соответствии с формой причины, определяется как принимающий форму причины (хету), хотя [он] не осуществляет [принятие формы причины]<sup>39</sup>. Аналогично и в данном случае (случае плода познания).

**Г. к.9а. [в этом случае можно также утверждать, что] самопознающее сознание (свасамвитти) является здесь плодом [акта познания]<sup>40</sup>.**

---

<sup>35</sup> Имеется в виду принятие познанием формы объекта.

<sup>36</sup> Дигнага предлагает рассматривать познание, которое возникает из деятельности *индрий*, как *праману*, хотя оно и является результатом, буквально плодом (*пхала*) деятельности органов чувств.

<sup>37</sup> Странники реалистических школ (ньяи, вайшешики, мимансы) утверждали реальное различие между объектом, инструментом и результатом познания и подвергали критике буддистскую точку зрения. Более подробно буддистскую концепцию идентичности всех этих факторов познавательного процесса Дигнага разбирает в 3 и 6 разделах ПСВ, где он критикует позицию ньяи.

<sup>38</sup> Согласно йогачаре, с точки зрения высшей истины, *дхармы* лишены деятельности, точно так же и познание, но поскольку оно возникает в форме объекта, то ему можно метафорически приписать функцию – обретение формы объекта (см. также Хаттори 1968: 100, примеч. 58).

<sup>39</sup> Праджнякарагупта иллюстрирует это положение примером, суть которого в следующем: о новорожденном говорят, что он принял облик своего отца, хотя в действительности, сам он не принимал ничей облик (см. Хаттори 1968: 100, примеч. 59).

<sup>40</sup> Если различать роли *праманы* и *пхалы*, то акт самопознания, сопровождающий каждый акт познания, следует рассматриваться как плод.

Знание возникает как содержащее два образа (абхаса): образ объекта (вишья-абхаса) и образ самого себя (сва-абхаса). Осознание себя как обладающего этими двумя образами является плодом [акта познания]<sup>41</sup>. По какой причине?

**к.9b** поскольку удостоверение объекта (артха-нишчая) имеет форму этого<sup>42</sup>;

Когда познание, обладающее [формой] объекта, само является объектом [познания], то в соответствии с природой самоосознавания [этот] объект должен быть познан как желаемый или нежелаемый. Когда лишь внешний объект подлечит познанию, то

**к. 9d<sub>1</sub>** инструментом является лишь факт обладания образом объекта (артха-абхасата);

ведь тогда [факт], что собственной формой познания является самоосознавание будет нерелевантным, [релевантным же будет факт], что обладание образом объекта есть инструмент познания [этого объекта]. Поскольку [мы говорим], что объект

**к. 9d<sub>2</sub>** известен через это<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Явление распознающего сознания (*виджняна*) в двух образах (объекта и себя самого) признается одним из основополагающих принципов йогачары. Утверждая *свасамвитти* в качестве плода *праманы* Дигнага становится на позицию йогачары. Вместе с тем, он полагает, что даже саутрантики могут принять теорию *свасамвитти* как результата *праманы* (см далее к.9b).

<sup>42</sup> Хаттори толкует *тад* (этого) как *вишья-акара*, форму объекта (см. Хаттори 1968: прим. 63, 103). Шантаракшита и Камалашила в ТСП как *джнянастха-абхасарупа*, «форму, в которой оно является в познании». Иными словами, удостоверяющее познание объекта соответствует той форме объекта, в которой он запечатлевается в познании. По мнению Риты Гупты, эта интерпретация доказывает, что Дигнага не рассматривал *свасамведану* как единственный результат познания и, тем самым, не обязательно последовательно придерживался точки зрения йогачары. Она считает, что Дигнага показал, что *свасамведана* является *прамана-пхалой* и с саутрантиковской и с йогачаринской точек зрения (Гупта Рита 2006: 30–31).

<sup>43</sup> Дигнага объясняет, каким образом познание выступает как *прамана*: оно становится *праманой*, поскольку обретает форму объекта, благодаря чему объект становится известным сознанию. Эта карика считается изложением *сакаравады* (познание имеет дело не с *акарой*, или аспектом, самого внешнего объекта, а с *акарой* познания) саутрантики: внешние объекты существуют, но доступны познанию лишь через образы, которые составляющие их атомы порождают в нашем сознании. Но уже в следующей карике Дигнага выдвигает йогачаринскую точку зрения, согласно которой познание не имеет никакого отношения к внешнему объекту и не порождается им.

Какая форма объекта появляется в познании, например белая, небелая и т. п., именно в такой форме этот объект и познается<sup>44</sup>. Таким образом, роль инструмента достоверного познания (прамана) или роль предмета достоверного познания (прамея) метафорически приписывается разным аспектам самосознающего познания<sup>45</sup>, ведь все дхармы (события потока познания) лишены функции (нирвьяпара)<sup>46</sup>.

И мы говорим:

**к.10. Тот образ,[который появляется в сознании], и есть объект познания (прамея). Наряду с этим, инструмент достоверного познания (прамана) и [его] результат (пхала) являются [соответственно] формой познающего (грахака-акара) и самосознающим познанием<sup>47</sup>. Стало быть, три [фактора<sup>48</sup>] не существуют отдельно от этого<sup>49</sup>.**

<sup>44</sup> Джинендрабуддхи объясняет позицию Дигнаги следующим образом: даже если внешний объект существует, он мыслится существующим лишь в соответствии с познанием, а не в соответствии с его собственной природой. Речь не о том, что познание соответствует объекту, который существует сам по себе до всякого познания. Когда человек осознает присутствие горшка, он познает именно свое восприятие горшка, а не горшок как внешнюю вещь; однако горшок мыслится как существующий во внешнем мире. Эта *артха-ничшая* (уверенность в существовании объекта) вполне соответствует *свасамвитти*, даже если считать что *прамея* (объект познания) является внешней вещью. Эта же мысль развивается у Дхармакирти в ПВС III. 346. (см. Хаттори 1969: 105, примеч. 64).

<sup>45</sup> С точки зрения Дигнаги, *свасамвитти* является целостным когнитивным событием, не подлежащим делению на субъект и объект, или действие и его результат. Поэтому все подобные деления, включая деление на инструмент и результат познания, условны.

<sup>46</sup> Ср. перевод Хаттори: «Стало быть, [следует понять, что] роли средства познания и объекта познания, соответствующие различиям [в аспекте] познания, приписываются соответствующему [отдельному] фактору [исключительно] метафорически» (Хаттори 1968: 29).

<sup>47</sup> Четкая формулировка позиции йогачары: образ объекта (*вишья-абхаса*, здесь *яд-абхаса*) есть *прамея*. То есть речь идет о внутреннем объекте.

<sup>48</sup> Инструмент познания (*прамана*), объект познания (*прамея*) и результат познания (*пхала*).

<sup>49</sup> Образ, который появляется в познании, можно рассматривать как познаваемый объект (*прамея*). Субъективный аспект познания (*грахака-акара*) можно рассматривать как *праману*, которая схватывает объект, находящийся в сознании. Наконец, самосознание познания, схватывающего свой объект, можно

На. Итак, познание имеет две формы. Каким образом это объясняется?

**к.11ав. Тот факт, что познание имеет две формы<sup>50</sup> [известен] из различия [между] познанием объекта и познанием этого [познания]<sup>51</sup>.**

То познание, которое направлено на объект, например цвет и т. п., имеет образ объекта, а также образ самого себя. Познание же, направленное на [это] познание объекта, имеет образ этого познания, соответствующего объекту, и познания себя. В противном случае, если бы познание объекта имело бы лишь форму объекта или форму самого себя, то познание познания невозможно было бы отличить от познания объекта<sup>52</sup>.

**Нв. [Если бы познание имело форму объекта, либо форму самого себя], то в последующем познании не было бы образа объекта, познанного ранее. Почему? В силу отсутствия объекта того [предшествующего познания в последующем познании]<sup>53</sup>. Так доказано, что познание имеет две формы.**

Нс-1 [Двухформность познания также следует]

**к. 11с. позднее из припоминания.**

---

считать *пхалой* – результатом познания. То есть единое событие познания, рассмотренное в разных ракурсах, можно представлять и как объект, и как инструмент, и как результат.

<sup>50</sup> Имеются в виду образ объекта (*вишья-абхаса*) и собственный образ познания (*сва-абхаса*). См. к.9а.

<sup>51</sup> Дигнага вступает в полемику против сторонников *ниракаравады* (бесформности познания), согласно которым, познание имеет лишь форму познаваемого объекта, т. е. просто отражает его, не располагая никакой собственной формой. Согласно Сюань-цзяну, лишь школа самматия северного буддизма придерживалась этой позиции, поскольку считала, что только познавательный процесс является моментарным (*кианика*), а не объект, который «длится» 17 *киан* (см. Дхамматоджи 2007: 174).

<sup>52</sup> Если бы сам познавательный образ был синим, и, соответственно, его познание тоже было синим, то они бы просто слились. Иными словами, познание объекта не отличалось бы от познания познания объекта.

<sup>53</sup> Познавательный образ синего, который сам синий, не может существовать вне непосредственно воспринимаемого объекта синего цвета, поэтому в соответствии с буддийской теорией мгновенности (*кианикавада*) он исчезает вместе с его познанием и не может служить объектом другого акта познания, в то же время если познавательный образ синего отличается от синего объекта как он есть в реальности, то он не рождается этим синим объектом – так я понимаю этот текст.

[Это выражение] связано с [выражением] «**познание имеет две формы**» (к. 11ab). Спустя некоторое время после переживания [познания некоторого объекта] возникает припоминание [этого] знания так же, как и [этого] объекта. Поэтому существует две формы познания<sup>54</sup>. [Тем самым доказывается] и [существование] самоосознающего познания.

Почему?

**k.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].

Нс.2. [Возражение:] допустим, что познание, подобно синему цвету и т. п., постигается другим –[последующи акт] познания. [Ответ:] Это неверно, поскольку

**k.11d. [если бы оно] постигалось другим познанием, [то последовал бы] регресс в бесконечность<sup>55</sup>.**

Регресс в бесконечность [последует] если это познание постигалось бы другим познанием. Почему?

**k.12a-b. там же припоминается и оно [другое познание].**

То познание, с помощью которого познается [предыдущее] познание, **там же**, то есть в последующее время, припоминается [и оно], что соответствует наблюдению. Поэтому там же, где есть постижение [одного знания] другим знанием, будет иметь место регресс в бесконечность<sup>56</sup>.

Нс-3. **k.12cd. В этом случае не будет перехода [познания] от [одного] объекта к другому. [Однако] он происходит.**

<sup>54</sup> Тот факт, что можно припомнить прежнее познание доказывает, что любой акт познания сопровождается самоосознаванием, иначе ничего нельзя было бы вспомнить. См. ПВ III. 426.

<sup>55</sup> Если бы познавательный акт 1 познавался бы познавательным актом 2, то познавательный акт 2 должен был бы познаваться актом 3 и так до бесконечности. Таково, с буддийской точки зрения, логическое следствие принимаемой наивысшими и вайшешиками концепции *паратах-праманьям*, согласно которой достоверность одного акта познания должна удостоверяться другим актом познания.

<sup>56</sup> Имеется в виду концепция *паратах-праманья*. Буддисты, некоторые мимансаки и ведантисты придерживались концепции *сватах-праманья*: познание само себя удостоверяет и не нуждается в дополнительных подтверждениях своей достоверности.



Поэтому роль самоосознавания в познании твердо обоснована. И оно само и является плодом [познания]<sup>57</sup>.

Так установлено, что восприятие лишено мысленного конструирования.

---

<sup>57</sup> Дхармакирти развивает эту мысль в собственном комментарии «Прамана-винишчая» 1. 41ab: «Тот, для кого познание манифестируется и в форме схватывающего и в форме схватываемого, и для кого нет вещи, которая отличалась бы (от познания), для него самосознание является результатом, поскольку [с этой точки зрения] познание объекта есть по своей природе [самосознание]. Ибо, поскольку восприятие возникает в желаемой или нежелаемой форме, каждый объект осознается как желанный или нежеланный. Даже если бы внешний объект существовал, только [самоосознание] может быть представлено как результат [познания этого объекта]. Поскольку объект может быть удостоверен лишь в той степени, в которой он становится частью самоосознавания. Собственная форма объекта такова, что она не передается познанию, ибо, в противном случае, все познание [познание всех существ по отношению к одному объекту] должно было бы иметь одинаковую форму. Но ведь эта форма познается разными способами, ибо, как наблюдается, одна и та же собственная форма приятна одному и неприятна другому». Аналогичное рассуждение в его ПВ III: 539–540.

**ДХАРМАКИРТИ**  
**«НЬЯЯ-БИНДУ» С КОММЕНТАРИЕМ**  
**ДХАРМОТТАРЫ «ТИКА»**

**Глава «Пратьякша» (Восприятие)<sup>58</sup>**

**1.Поскольку успеху [действия, предпринятого для достижения] любой цели человека<sup>59</sup>, предшествует правильное познание, именно оно (правильное познание) должно быть здесь разъяснено<sup>60</sup>.**

Смыслом (абхидхея) [этой фразы] является формулировка цели [этого сочинения] (прайоджана). [Всякое] сочинение имеет двойное содержание: слова и значения. Цель слов состоит в лишь в передаче своих значений, поэтому они здесь [отдельно] не рассматриваются. Если же значение [слов] лишено цели, то ради его познавательного освоения (пратипатти) не следует предпри-

<sup>58</sup> Трактат Дхармакирти «Ньяя-бинду» («Капля логики») с комментарием Дхармоттары (ок. 8 в.) «Тика» впервые опубликован и переведен на русский язык Ф.И.Щербатским (1903). Впоследствии Федор Ипполитович перевел его на английский язык во втором томе своей «Буддийской логики» (1936). «Ньяя-бинду» был фактически первым буддийским философским текстом, переведенным на русский язык. Щербатский, желая привлечь к нему внимание современных русских философов-неокантианцев, использовал метод так называемого философского перевода, акцент в котором делался на передаче идей буддийских мыслителей в кантианских терминах. Перевод, предлагаемый в данной публикации, учитывает толкования Щербатского (они приводятся в примечаниях), но вместе является попыткой более буквального толкования текста. Он сделан с издания Щербатского: Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā ed. By Th. Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica VII, Petrograd 1918. Нумерация отрывков следует Щербатскому (см. Щербатский, 1995).

<sup>59</sup> В индуизме цели человека (*пуруша-артха*) это чувственное удовольствие (*кама*), выгода (*артха*), долг (*дхарма*) и *моक्षा* (окончательное освобождение от *сансары*). 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 (*моक्षе*). Здесь же Дхармакирти говорит о человеческой деятельности в более широком аспекте, подразумевая прежде всего обыденную практику.

<sup>60</sup> Таким образом, Дхармакирти сразу заявляет, что будет рассматривать правильное познание в области обыденной практики, связанной с реализацией желаний обычного человека, а не познание высшего рода, ведущее к освобождению от перерождений (*сансара*) – *нирване*.

нимать создание сочинений (букв. соединение слов – шабда-самдарбха), так же, как благоразумный человек не станет исследовать зубы вороны, поскольку [это] лишено цели. Поэтому, чтобы показать необходимость написания этого труда, [автор] объясняет [в чем состоит] цель его содержания. «**Поскольку успеху [действия, предпринятого для достижения] любой цели человека, предшествует правильное знание**», то его-то и следует исследовать; с такой целью и создано это (сочинение). Таково здесь значение этого предложения. Утверждением, что предмет трактата – правильное познание – лежит в основе достижения всех целей человека, выражена важность [теории познания]. Но в этом же высказывании также нашли (косвенное) выражение предмет, цель [трактата] и отношение [цели и средства] (самбандха)<sup>61</sup>.

<...><sup>62</sup>

[Прелюдия Дхармоттары к определению правильного познания]

**Правильное познание** – это познание, лишённое несогласованности [с практикой] (ависамвадака). И в обычной жизни говорится, что согласованность [с практикой – это то, что] позволяет достичь предмет, который сначала [просто] описывают. [Можно также сказать, что знание, согласованное с практикой,] отличается свойством побуждать к достижению описанного объекта. Ничего другого [не имеется в виду]. Например [не имеется в виду, что] познание порождает объект, который оно побуждает достичь. [Оно] только направляет [внимание] человека к объекту [и тем самым] побуждает достичь [его]<sup>63</sup>. Способность направлять внимание (правартакатва) есть лишь способность указывать

<sup>61</sup> По правилам составления научного текста, *шастры*, в самом его начале необходимо обосновать необходимость его появления, отвечая на три вопроса: 1) каков его предмет (*абхидхея*); 2) какова его цель (*прайоджана*); 3) и каково отношение между провозглашённой целью и содержанием (*самбандха*). В переводе этой секвенции я следую трактовке Щербатского, хотя в своем переводе допускаю некоторые модификации (см. БЛ 2: 2).

<sup>62</sup> Следуют пространные рассуждения Дхармоттары об отношении предмета, цели и средств, которые мы опускаем как нерелевантные нашему предмету. См. Перевод Щербатского в Щербатский 1995.

<sup>63</sup> Как поясняет Щербатский в своем переводе, достижение предмета есть правильное его усвоение сознанием: «Предмет порождает ощущение, или, точнее само ощущение есть реальный объект (субстрат) познания, а созна-

на предметную область (вишая) [возможной] целесообразной деятельности (правритти). Не может же знание направить человека насильно! По этой причине результатом достоверного познания (прамана-пхала) и является постигнутый/достигнутый объект. Когда объект познан [это значит, что] человек был направлен [к нему] и объект достигнут. Таким образом, как только объект достигнут, функция познания (вьяпара) осуществляется. По этой причине познание [имеет дело] лишь с еще непознанным объектом. Тем знанием, которым объект постигнут впервые, им же человек направлен к объекту и побужден достичь [его]<sup>64</sup>. Таким образом, чем может другое познание того же объекта дополнить [уже существующее]? Значит, познанный объект не может быть [предметом другой] праманы.

Стало быть, тот объект, который познан чувствами непосредственно, [именно] он сделан предметной областью (вишая) целесообразной деятельности (правритти) с помощью [праманы] восприятия (пратьякша)<sup>65</sup>. Поскольку восприятие правильно указывает на объект, по отношению к которому за функцией восприятия, созда-

---

ние направляет внимание на него как на возможный объект целесообразной деятельности и достигает его, то есть «конструирует» представление о нем» (Щербатский 1995: 66).

<sup>64</sup> Санскр. *Enaiva hi jñānena prathamam adhigato 'rthastenaiva pravartitaḥ puruṣaḥ grāpitaścārthāḥ*. Философский перевод этой фразы Щербатского «Именно поэтому мы называем источником познания тот элемент его, который сам по себе не дает никакого опытного познания объектов» имеет мало общего с его же буквальным переводом «Действительно, каковым именно познанием в первый раз усваивается предмет, таковым именно направляется к нему человек и предмет достигается» (Щербатский 1995: 67). В моем переводе я попыталась передать причастия (*pravartita grāpita*), образованные от каузальной формы глаголов.

<sup>65</sup> Философский перевод Щербатского послужит, как всегда, прекрасным объяснением санскритского текста (*tatra yo 'rthe dr̥ṣṭatvena jñānaḥ sa pratyakṣeṇa pravṛttivīṣayi kṛtaḥ*): «От такого общего определения правильного познания перейдем к его разновидностям – восприятию и умозаключению и покажем, как оно к ним применяется). Когда мы познавая предмет, в то же время сознаем, что мы его видим перед собою, то это значит, что он сделался предметом нашего внимания посредством (источника познания, называемого нами) восприятием.» (Щербатский 1995: 68). Ср.: "Turning now to the different modes of cognition we see that when an object has been apprehended by direct experience (*dr̥ṣṭa* refers to all sense-faculties), it has been converted into an object of (possible) purposive action through sense perception" (БЛ т.2: 5).

ющей [переживание] его непосредственного присутствия, следует его мысленное конструирование, постольку объект, правильно указанный восприятием, и есть объект, познанный непосредственно<sup>66</sup>. Логический же вывод, опираясь на усмотрение выводного знака (линга-даршана), представляет объект как удостоверенный (нишчинвант) для целесообразной деятельности (правритти)<sup>67</sup>. Так же, как восприятие (прагьякша) представляет определенный объект в качестве [непосредственно] являющегося [нашему сознанию], а логический вывод представляет определенный объект как связанный с выводным знаком, то оба [и восприятие и логический вывод] служат правильными указаниями на определенный объект, и поэтому являются инструментами достоверного познания (прамана). Отличные от них [инструменты познания] не обладают способностью распознавания (виджняна). Непосредственное постижение, позволяющее достичь объект, способствует познавательному освоению [объекта]. Способствуя достижению [объекта], оно является прамамой<sup>68</sup>. Объект, представленный при помощи форм познания, отличных от [упомянутых] двух, – либо совершенно ил-

<sup>66</sup> В этой фразе Дхарматгара пытается развить учение Дхармакирти о достоверности непосредственного восприятия. Суть ее в том, что поскольку восприятие само по себе, будучи неконцептуальным, не может дать достоверного знания о мире, мы вынуждены основывать его достоверность на концептуальном знании, которое по своей природе ошибочно (*бхранта*). Получается, что то, что должно быть достоверным по своей природе, на самом деле черпает свою достоверность из конструирующего мышления, объявленного иллюзорным. С другой стороны, поскольку у мышления и у восприятия разные объекты, то первое не может удостоверить объект второго. Именно разрыв между объектами восприятия и мышления и пытается преодолеть Дхарматгара.

<sup>67</sup> У Щербатского: «Умозаключение, с другой стороны, дает нам так же тот объект, (на который направлено наше внимание, но процесс его заключается в следующем: сначала оно указывает нам на его логический признак, (а затем) мы ясно и раздельно мыслим его (на основании его неразрывной связи с этим признаком)». Это был философский перевод, а вот буквальный: «Умозаключение указывает нам на объект нашего внимания, создавая и раздельное представление о нем на основании указания на его признак» (Щербатский 1995: 69).

<sup>68</sup> В «Буддийской логике» Щербатский пересматривает свой русский перевод этого абзаца («Всякое другое познание не ведет к правильному усвоению объекта, так как указывает на объект, который не может быть в действительности достигнут, и поэтому не есть способ правильного познания» – Щербатский 1995, с. 69), объясняя это тем, что такое толкование не поддерживается тибетской комментаторской традицией (БЛ т. 2: 6).

люзорен, как, например, мираж воды в пустыне, и не может быть достигнут, поскольку не существует; либо о его существовании или несуществовании нельзя сказать ничего определенного, например, объект, вызывающий сомнение. Поскольку в мире не бывает годной [к использованию] (юкта) вещи, которая существует и не существует, такой объект никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть достигнут. Объект, о существовании или несуществовании которого нельзя сказать определенно, который может быть показан с помощью любой мысленной конструкции, возникшей без опоры на выводной знак, невзирая на ограничения, накладываемые в целесообразной деятельности, он [такой объект] не может быть достигнут. Поэтому познание, отличающееся [от восприятия и логического вывода], не является инструментальным (прамана), ведь оно представляет объект неопределенным в отношении существования и несуществования, совершенно иллюзорным и недостижимым. Теми же, кто стремится к целесообразной деятельности (артхакрия), взыскуется знание, наделенное способностью привести к достижению определенного объекта, пригодного для целесообразного действия. И именно то, что ими взыскуется, и исследуется в этой шастре (науке). Поэтому правильное познание есть представление реальной вещи (васту) как способной подвергаться целесообразному действию<sup>69</sup>. И именно тот [объект], который представлен этим [правильным познанием], он и достигается. Ведь сказано, что достижение есть по своей сути «обретение» (адхигама) объекта. Если реальный объект есть нечто иное, чем его представление, [это значит, что он] имеет другую форму, на-

---

<sup>69</sup> Комментируя эту фразу в «Учебнике», Щербатский отмечает, что под *васту*, «действительно существующим объектом» разумеется вовсе не такой объект, который был бы во всем похож на соответствующее ему представление, а только лишь непознаваемый субстрат объекта, которому соответствует простейший элемент восприятия – единичное ощущение, или, как буддисты его называют, «момент». Моментом называется как единичное ощущение, так и этот трансцендентальный объект» (Щербатский 1995: 71). Позже, в «Буддийской логике» Щербатский несколько изменит акценты: с виджнянавадиновского («идеалистического») толкования он переключится на саутрантиковское (более эмпирическое): «Хотя школа Дигнаги ... отрицает реальность внешне-го мира, корреспондирующего с нашими идеями, в своей логике и эпистемологии они исследуют познание с эмпирической точки зрения...» (БЛ т. 2: 7).

ходится в другом месте и существует в другое время<sup>70</sup>. Иным объект [называется] вследствие того, что с ним связывают свойства, противоположные [тем, что содержатся в представлении], а именно: другую форму, другое место и другое время<sup>71</sup>. Поэтому при познании реального объекта в иной форме [чем та, что ему свойственна в действительности, нужно иметь в виду], что инструмент достоверного познания (прамана) относится к объекту, обладающему совершенно иной формой. Например, опознание желтой раковины в белой раковине<sup>72</sup>. И познание предмета, находящегося в одном месте, не является праманой познания предмета, находящегося в другом месте. Например, восприятие сияния драгоценного камня в месте замочной скважины, не является праманой для познания драгоценного камня, находящегося во внутренних покоях. Восприятие [вещи], связанное с одним временем, не является праманой для познанием вещи, реально существующей в другое

<sup>70</sup> Щербатский обращает внимание, что эти замечания направлены против толкования Винитадевы, согласно которому образ предмета может быть искажен, в то время как само познание достоверно, поскольку реальный объект все-таки достигается последующим целесообразным действием (БЛ т. 2: 8).

<sup>71</sup> Английский перевод этой фразы у Щербатского ближе к оригиналу, чем русский (См. БЛ т. 2: 8, и Щербатский 1995: 71). Пояснения Щербатского в БЛ чрезвычайно важны для понимания этого текста, поэтому я приведу их полностью: «Здесь автор ссылается на закон «инаковости» в его буддийском понимании. Понятия, идеи, объекты являются искусственными «нарезками» (cuts) в непрерывном потоке моментов. Малейшее видоизменение во времени, пространственном положении или качестве (свабхава) указывает на то, что мы имеем дело уже с чем-то «иным» (yad viruddha-dharma-saṃsṛṣṭam tan pānā). Самождественность идеи или объекта сводится к одному единственному моменту, не имеющему ни длительности во времени (kāla-ananugata), ни протяженности в пространстве (deśa-ananugata), ни какого-либо качества ... С этой точки зрения, каждое определенное познание, поскольку оно соответствует моменту, когда ощущение уже не существует, будет познанием «иного» объекта, чем объект ощущения, и в этом смысле оно, строго говоря, будет неправильным. Однако эмпирическое познание относится к серии моментов (saṅgāna), поэтому бесконечно малое деление времени (sūkṣma-kāla-bheda) не принимается во внимание. Определение познания дается с учетом реалий, которые обладают определенной стабильностью» (БЛ: 8, прим. 2).

<sup>72</sup> Общепринятая иллюстрация дефекта органа зрения (дальтонизма). Здесь пример восприятия, которое можно считать *праманой*, поскольку ущербный орган зрения в точности передает именно то, что он воспринимает. См. Дискуссию в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы 1323–1325.

время, например, если в полночь во сне познается вещь, воспринятая в полдень, то это не является правильным познанием вещи, реально существующей в полночь.

[Возражение:] возможно достичь определенное место и определенную форму [объекта], что же касается того определенного времени, [когда объект существовал], то познать его невозможно.

[Ответ:] да мы и не утверждаем, что в то время (момент), которым [существование предмета] ограничивается, есть именно то время, когда он и должен быть познан. Одно время для чувственного постижения (даршана), другое время для познавательного освоения (прапти). То, существование чего приурочено к определенному [моменту] времени, доступно познавательному освоению [и в другие моменты времени]. Вследствие нераздельности постижения (адхьявасая) поток, образованный из [отдельных моментов], следует рассматривать как единство<sup>73</sup>.

[В комментируемой фразе] говорится, что правильное познание «предшествует» [целесообразному действию], причиной (карана) которого оно является. Упоминание «предшествует» [не означает], что причина предшествует следствию. Если бы было употреблено слово «причина», то можно было бы понять, [что правильное познание] является непосредственной причиной реализации целей человека. Слово же «предшествует» [выражает] лишь [тот факт, что оно было] просто раньше, [целесообразного действия, которое может как свершиться, так и не свершиться]. И это правильное познание двух видов: непосредственно представляющее [сознанию] целесообразное действие<sup>74</sup> и обладающее способностью направлять к целесообразному действию<sup>75</sup>. Из этих двух здесь будет исследоваться только то, что направляет [к целесообраз-

<sup>73</sup> С точки зрения Щербатского, в этой фразе высказана «основная мысль буддийской философии, что вещи в себе известны нам только как субстрат единичного ощущения, «момента», объединение же моментов в представлении есть результат субъективной деятельности нашего сознания. Только такая цепь моментов «достигается», т. е. познается, апперципируется нами» (Щербатский 1995: 74). Фактически *прапти* для Щербатского – это и есть апперцепция.

<sup>74</sup> Или «целесообразный образ действия» (*attha-kriyā-sādhana-nirbhāsa*), как в «Типпани» (БЛ 26:9, прим. 2).

<sup>75</sup> Санскр. *Arthakriyāsamartham pravartakam*. Щербатский переводит как «другое лишь направляет (внимание человека) на такой предмет, который способен быть объектом его целесообразного действия» (Щербатский 1995: 74–75). Текст допускает оба толкования.



ному действию]. И оно лишь «предшествует» [целесообразному действию], а не является [его] непосредственной причиной<sup>76</sup>. При наличии правильного познания происходит припоминание ранее воспринятого. Из припоминания [проистекает] устремление (абхилаша). Из устремления – целесообразная деятельность (правритти). Целесообразная же деятельность и есть достижение (прапти). Поэтому [правильное знание] не является непосредственной причиной [целесообразного действия]<sup>77</sup>. В случае непосредственного представления [сознанию] целесообразного действия происходит прямое достижение [объекта], так что оно (такое познание) не может быть подвергнуто исследованию. Когда же мы имеем дело с целеустремленным наблюдателем, который испытывает сомнения, то оно (познание) может быть подвергнуто исследованию. В случае знания, которое является непосредственным представлением [сознанию] целесообразного действия, происходит [немедленная] реализация целей человека. Тогда у целенаправленного субъекта (артхин) нет сомнений. Поэтому оно (правильное познание) не исследуется. Стало быть, чтобы указать, что правильное знание не является непосредственной причиной [целесообразного действия] и требует исследования, [автор], опустив слово «причина», употребил выражение «предшествует». (...)

[Рассмотрим слово] «исследуется». «Исследуется» – значит объясняется путем опровержения неправильных взглядов. И эти неправильные взгляды здесь четырех видов: число разновидностей [достоверного познания], [их] область применения (гочара), результат и объект. Из них [автор] далее опровергает неправильные взгляды относительно числа разновидностей [правильного познания].

<sup>76</sup> То есть непосредственно не производит его. С точки зрения Щербатского, в этой фразе имеется в виду «разница между интуитивным и дискурсивным способом мышления, из которых только второй допускает анализ... Из этого места также видно, что Дхармоттара считает возможным говорить об ощущении, памяти, воле, чувстве, внимании как особых сторонах нашего сознания, несмотря на то, что он раньше утверждал, что существует только одно познание – апперцепция, ощущение же и внимание не могут сами по себе дать никакого познания. Но раньше шла речь о результате познания с точки зрения гносеологической, здесь же разумеются элементы, дающие такой результат с точки зрения психологической» (Щербатский 1995: 75, прим. 31).

<sup>77</sup> Между ним и целесообразным действием (познавательным освоением объекта) – опосредствующие звенья: припоминание и устремление (волевая мотивация).

## 2. Правильное познание двух видов.

[Рассмотрим слово] «**двух видов**» (два-видхи). «**Двух видов**» – это значит двух классов<sup>78</sup>. Посредством указания на число указано на классификацию разновидностей (вьакти). Указание на классификацию разновидностей позволяет дать определение (лакшана) правильному знанию, относящееся к каждой выделенной разновидности. В отсутствие указания на классификацию разновидностей невозможно сказать, что одно определение правильного познания охватывает все разновидности. Следовательно, упоминание числа разновидностей подчинено высказыванию, содержащему определение (лакшана) разновидностей. В отсутствие указания на число членов классификации, представляющих собой разновидности, невозможно представить классификацию характерной природы (лакшана)<sup>79</sup> [этих разновидностей]. Число разновидностей упомянуто в первую очередь в силу [его] подчиненности указанию на сущность [правильного познания]<sup>80</sup>.

Каковы эти два вида? [На этот вопрос] автор отвечает:

## 3. Восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана).

[Рассмотрим слово] «восприятие» (пратьякша). [Этимологически] это достигшее [органа чувств], зависимое от органа чувств. Сложное слово [составлено в соответствии с правилом, согласно которому предлог] *atī* и т. п. в смысле *krānta* и т. п.<sup>81</sup> [присоединяется] к слову в винительном падеже. В сложных словах, состоящих из [причастий] *grāṛta* («достигнутый»), *āraṇna* («обретенный»), и [наречия] *alam* («достаточно»), [правило], согласно которому грамматический род [всего слова целиком] как выражающего смысл зависит от грамматического рода последнего [члена сложного слова], не соблюдается, [поэтому] установле-

<sup>78</sup> Санскр. *prakāṅga*. Классификационный термин – род, способ, путь, разновидность и т. п.

<sup>79</sup> Мы видим, что даже в пределах одного абзаца мы не можем перевести термин «лакшана» одним и тем же словом.

<sup>80</sup> В русском переводе Щербатского последние две фразы опущены, в английском переведены по-другому: Without mentioning the number, i.e., the different varieties, it is impossible to express this double essence. The number has thus been stated at the beginning, because this is the only way to specify the essence of knowledge (БЛ: 12).

<sup>81</sup> Глагольное значение «идти», «распространяться».

но, что слово «пратьякша» может быть любого грамматического рода<sup>82</sup>. Зависимость от органа чувств определяет этимологию (вьютпатти) слова, а не практику его употребления (правритти). Через зависимость от органа чувств косвенно выражается присущая тому же объекту способность вызывать [у нас ощущение его] непосредственного присутствия<sup>83</sup>. Только в этом и состоит условие употребления (правритти-нимитта) слова («пратьякша»). И поэтому именно то знание, которое создает ощущение непосредственного присутствия какого-либо объекта, оно и называется пратьякшей – восприятием. Если бы условием употребления (слова «пратьякша») был бы лишь факт зависимости от органа чувств (акша), то «пратьякшей» называлось бы только то знание, которое получено с помощью органов чувств, а не ментальное (манасическое) и т. п. (восприятие)<sup>84</sup>. Подобно тому, условием употребления слова «корова» (го), хотя оно этимологически выведено из глагола gam («двигаться», «идти») и означает «то, что движется», на практике является (идея) «коровности», на которую косвенно указывает действие движения (гамана-крия), присущее тому же самому объекту. Так слово «корова» употребляется по отношению к корове, независимо от того, движется она или не движется.

[Теперь рассмотрим слово «анумана» – логический вывод] Измерение (мана) – это то, посредством чего измеряют. Словом «мана», являющимся инструментом (карана), действенным способом реализации (садхана), выражается прамана (инструмент достоверного познания и само достоверное познание как таковое), чья природа – соответствие форм [познания и объекта]

<sup>82</sup> Поскольку его грамматический род будет зависеть от грамматического рода слова, к которому оно относится, то есть пратьякша будет подчиняться правилу Панини, согласно которому, род прилагательного определяется родом существительного, которое это прилагательное характеризует (Вартика Катьяны к правилу Панини II, 4.26 – цит. По БЛ 2: 12, прим. 2).

<sup>83</sup> Санскр. anena tv-akṣa-aśritatvena-eka-artha-samavetaṃ artha-sākṣāt kāitvaṃ lakṣayte. См. русские переводы Щербатского: «(Если мы говорим), что объект подошел к органу чувства, то этим мы косвенно обозначаем тот факт, что у нас появляется сознание его присутствия перед нами» (философский перевод), «а тем обстоятельством, что (объект) подошел к органу чувств, переносно означает ингегирующий в том же объекте факт (тва) его наглядного появления» (Щербатский 1995: 84, прим. 46).

<sup>84</sup> *Манаса-пратьякша и йоги-пратьякша* см. далее.

(сарупья)<sup>85</sup>. **Логический вывод (анумана)** – [это буквально «измерение вслед за»<sup>86</sup> познанием выводного знака и припоминанием [его] связи [с выводимым]. После познания выводимого свойства в локусе (пакша-дхарма) и припоминания связи выводимого свойства (садхья) и основания вывода (садхана) имеет место логический вывод, поэтому он определяется как «совершающийся в последующее время». Слово «и» соединяет пратьякшу и ануману как обладающие одинаковой силой. Так же, как восприятие, будучи неизменно связано с объектом, может привести к познавательному освоению объекта [и поэтому] является праманой, так и логический вывод, будучи неизменно связанным с объектом, может привести к познавательному освоению объекта, выделенного [с помощью его выводного знака и поэтому] является праманой.

**4. Из них (восприятия и логического вывода) восприятие есть свободное от мысленного конструирования (кальпанопадха) [и] незаблуждающееся (абхранта).**

Слово «здесь», используемое в смысле седьмого падежа<sup>87</sup>, означает выделение [предмета исследования из некоей серии, в которой он был упомянут<sup>88</sup>]. Таким образом, смысл предложения в том, чтобы из совокупности (самудая), состоящей из этих (двух) – восприятия и логического вывода – выделить одну часть. Этой одной частью является восприятие. Выделение является выделением одной части, представляющей собой род пратьякшатва<sup>89</sup>, из совокупности (пратьякши и ануманы).

<sup>85</sup> Щербатский трактует *сарупья* как кантовский «схематизм понятий» (см. Щербатский 1995: 85, прим. 49).

<sup>86</sup> Санскр. *paścāntmāna*.

<sup>87</sup> Санскр. *tatra* – локатив, падеж места, часто переводится как «здесь» отсылает к предмету исследования, упомянутому ранее.

<sup>88</sup> Другой перевод «из них».

<sup>89</sup> Абстрактное существительное от *пратьякши*. В род восприятия комментаторы включают четыре его разновидности (см. далее). В своем переводе Щербатский связывает род с совокупностью: «Так как совокупность (видов знания) является здесь родовым понятием, (содержащим в себе видовое) понятие восприятия, то последнее выбирается или выделяется из него» (Щербатский 1995: 87, букв. перевод примеч. 54). Мне представляется, что совокупность никак не может быть «родовым понятием» (тогда почему абстрактное существительное образуется от слова для восприятия?), скорее она может рассматриваться как объединяющая два родовых понятия – *пратьякшатва* и *ануманатва*.

Здесь речь пойдет о восприятии и о характеристиках **«свобода от мысленного конструирования»** и **«незаблуждающееся»**, [ему] приписываемых<sup>90</sup>. То в объекте, что и вы и мы считаем широко известным (прасидха) в качестве знания, дающего ощущение непосредственного присутствия [этого объекта], и следует рассматривать как правильно характеризующееся свободой от мысленного конструирования и отсутствием заблуждения. Не следует думать о том, что, поскольку не слишком широко известно, в чем состоит свобода от мысленного конструирования и отсутствие заблуждения, то [эти характеристики] относятся к какому-то другому восприятию, имеющему форму знания, которое можно обозначить словом «восприятие» и о котором, собственно, и идет речь. Поскольку словом «восприятие» обозначается известное всем знание, вызывающее ощущение непосредственного присутствия применительно к объекту, с которым у органов чувств устанавливаются отношения соприсутствия, соотсутствия<sup>91</sup>, то именно его и характеризуют свобода от мысленного конструирования и отсутствие заблуждения, о которых уже говорилось. Смысл (выражения) **«свобода от мысленного конструирования»** заключается в отсутствии собственной природы мысленного конструирования. **«Незаблуждающимся»** называется то (знание), в котором нет противоречия форме реального предмета (васту), пригодной для целесообразного действия. Реальная вещь, пригодная для целесообразного действия,

---

<sup>90</sup> Согласно анонимному комментатору, пишет Щербатский, Дхармоттара опровергает мнение Винитадевы, который утверждал, что Дхармакирти определял восприятие по существу, тогда как сам Дхармоттара считает, что он определял его по признакам – отсутствия мысленного конструирования и безошибочности (Щербатский 1995: 88, прим. 55).

<sup>91</sup> Если действуют органы чувств, то есть и чувственное восприятие, если нет, то нет и его. У Щербатского: «Не следует думать, что так как не все знают, в чем заключается (генетическое) отличие от мышления и отсутствие иллюзии, то существует какой-то особый вид восприятия, который также обозначается этим словом и о нем-то и идет речь; означенные два признака приписываются тому самому восприятию, о котором все знают, что этим словом обозначается познание, заключающееся в ощущении присутствия перед нами объектов и зависящее от деятельности или прекращения деятельности органов чувств» (Щербатский 1995: 88).

обладает цветом и ограниченной конфигурацией<sup>92</sup>. Здесь то, что не приводит к заблуждению, то и является незаблуждающим. И эта двойная характеристика («свобода от мысленного конструирования» и «отсутствие заблуждения») имеет своей целью устранение ошибочного представления [о восприятии], а не прекращение [смешивания восприятия] с логическим выводом, поскольку логический вывод исключен уже посредством выражения «свобода от мысленного конструирования». Если бы выражение «отсутствие заблуждения» не существовало, представление о движущихся деревьях и т. п. (иллюзии) были бы чувственным восприятием, поскольку они свободны от мысленного конструирования<sup>93</sup>. Тем более, что раз посредством целесообразной деятельности происходит освоение самого дерева, то такое знание является правильным в силу его соответствия опыту (самвадика), а также будучи свободным от мысленного конструирования, оно является восприятием. Таково возражение. Чтобы исключить это (возможность такого возражения), используется выражение «отсутствие заблуждения». То, что характеризуется заблуждением, не является восприятием, оно не является и логическим выводом, поскольку не создано с применением выводного знака, имеющего три [возможные] формы. И не существует другой праманы. Поэтому сказано, что представление о движущемся дереве и т. п. (иллюзиях) относится к ошибочному знанию (митхья джняна).

Но если возникнет [Возражение:] учитывая, что это – ошибочное знание, каким образом возможно достижение (авапти) дерева [мы ответим:] оно не является познавательным освоением дерева, поскольку с его помощью дерево определяется как движущееся по

<sup>92</sup> Санскр. *saṃniveśa-upadhi-vāṛṇa-ātma* допускает различные толкования. Каждое из составляющих его слов, исключая слово *vāṛṇa* (цвет), смысл которого не вызывает разнотолков, является довольно многозначным. Щербатский перевел его по разному в Учебнике и БЛ. В первом это «...таковая (наглядная форма предмета. – В.Л.) должна быть телом протяженным и иметь цвет» (Щербатский 1995: 89, см. также прим. 57); «This essence (*vastu-rūpa*. – *V.L.*) consists of patches of color which are the substratum underlying (*upādhi*. – *V.L.*) the arrangement (of parts in and object) (*saṃniveśa*. – *V.L.*)» (Б.Л. р. 16).

<sup>93</sup> Такова точка зрения некоторых буддийских авторов, в том числе, возможно и Дигнаги, поскольку он не использовал характеристику *абхрантам* в своем определении восприятия.

разным местам, между тем, дерево познавательного осваивается как находящееся на определенном месте. Следовательно, то место, где непосредственно воспринимается движущееся дерево, это место познавательного не осваивается, а то место, которое познавательного осваивается, оно не воспринимается непосредственно<sup>94</sup>. В этой ситуации никакой объект познавательного не осваивается. Если же происходит достижение дерева и т. п. объектов, то только благодаря другому познанию. Таким образом выражение «отсутствие заблуждения» имеет своей целью устранение ошибочного представления [о восприятии].

Логический же вывод содержит заблуждение, поскольку он функционирует посредством сознания объекта в том, что является не объектом (анархта), а [его] образом (репрезентацией) (сва-пратибхаса). При восприятии же та форма, которая подлежит познанию, не противоположна [форме, в которой объект познавательного осваивается]. Не следует понимать характеристику «незаблуждающееся» как равнозначную характеристике «согласующееся с (опытом)». Восприятие и ничто иное является правильным познанием, и только из того факта, что оно является правильным познанием следует факт его согласованности с опытом, употребление же характеристики «согласующееся с опытом» является повтором, не достигающим своей цели. В этом случае смысл высказывания заключался бы в следующем: Восприятием называется то соответствующее (опыту) знание, которое свободно от мысленного конструирования и соответствует (опыту). Двукратное повторение выражения «соответствующее (опыту)» не имеет никакого смысла. Из этого следует, что под «незаблуждающимся» и в самом деле следует понимать то (восприятие), которое не противоречит объекту в форме, познаваемой в качестве пригодной к целесообразному действию.

Далее автор разъясняет, какого рода мысленное конструирование следует признать.

**5. Мысленное конструирование – это определенное познание (пратити) мысленного образа, или представления (пратибхаса), способного к связи со словом (абхилапа).**

<sup>94</sup> Иными словами, когда мы имеем ощущение движущегося дерева, на самом деле это ощущение места в пространстве, – ощущение, которое не является адекватным познавательным освоением этого места.

[Рассмотрим слово] «слово». Слово – это то, посредством чего происходит обозначение<sup>95</sup>, [либо] слово-звук (шабда) есть выразитель значения (вачака)<sup>96</sup>. Слияние со словом означает, что в одном акте познания аспект обозначаемого (содержания) совместно с аспектом обозначающего (слова) соединились с аспектом познаваемого (предмета)<sup>97</sup>. Следовательно, если в одном познавательном акте содержатся аспекты обозначаемого и обозначения, то можно сказать, что имеет место соединение обозначаемого и обозначения. Образ (абхаса) обозначаемого, способный соединиться со словом, составляет [аспект], об определенном познании (пратити) которого говорится в [комментируемой фразе]. Бывает так, что в определенном познании образ соединяется с его словесным обозначением, например, у знакомого с общепринятым значением слов мысленная конструкция (кальпана) горшка как вещи имеет своим предметом мысленный образ горшка, соединенный со словом «горшок».

Однако бывают какие-то образы, не соединенные со словом, но, тем не менее, способные соединиться со словом, например, мысленные конструкции младенца, не знающего общепринятые значения слов. [Если] сказано только о мысленном конструиру-

<sup>95</sup> То есть инструмент действия. Точка зрения Дхарматтары.

<sup>96</sup> То есть результат действия. Точка зрения Винитадевы, с которой Дхарматтара спорит. Согласно Щербатскому, Дхармакирти понимает термин «слово» как денотацию (просто обозначение), а Винитадева – как коннотацию (содержание). По его мнению, это разногласие затрагивает вопрос об отношении общих представлений к единичным: «Обозначаемая сторона, т. е. содержание слова, составляет общее представление или, если и единичное, то такое, в котором внимание обращено на общие признаки, т. е. предмет обозначается вместе с его качествами... «Образ, способный слиться со словом», по объяснению Винитадевы, значит именно образ, в котором мыслятся общие его признаки. По объяснению Дхарматтары, здесь нет необходимости понимать под «словом» обозначение непременно общих признаков объекта (коннотацию)» (Щербатский 1995: 92, прим. 92).

<sup>97</sup> В русском переводе Щербатского обыгрывается другое значение *шабды* – звук: «Слияние с обозначением есть соединение в одном представлении образа, обозначаемого звуком, с образом тех звуков, которые его обозначают, так что вместе составляет одно воспринимаемое представление. Поэтому, когда говорят, что слово вступило в тесную связь со звуком, то (следует разуметь), что образ, обозначенный звуком, и образ звуков, его обозначающих, слились в одном представлении» (Щербатский 1995: 93). В БЛ он толкует *шабду* лишь как слово (БЛ 2: 19).



вании, относящемся к образам, связанным с [соответствующими] словами, в этом случае [мысленные конструкции тех], кто не знает общепринятые значения слов, не могли бы быть охвачены. Выражение «способные» (йогья) позволяет охватить и их. Образы, которые не соединены со словом, суть мысленные конструкции новорожденного. Это образы, способные соединиться со словом. И те (образы), которые (уже) соединены со словом, они тоже являются «способными». Таким образом, выражение «способные» позволяет включить и те и другие.

[Возражение:] при отсутствии соединения со словом, откуда берется уверенность в способности [соединиться с ним]?

[Ответ:] в силу факта не ограниченности представлений (прабхаса) [только воспринимаемым объектом]<sup>98</sup>. И факт неограниченности представлений объясняется отсутствием причины, их ограничивающей. Непосредственно схватываемый объект (грахья-артха), производя познание, мог бы создать лишь ограниченное (нията) представление, например, цвет, порождая зрительное ощущение, порождает лишь ограниченное представление<sup>99</sup>. Знание же, характеризуемое мысленными конструкциями, не производится объектом<sup>100</sup>. Из этого следует, что вследствие отсутствия причины ограниченности представления, оно не является ограниченным (анията) [лишь непосредственно воспринимаемым объектом].

<sup>98</sup> См. комментарий Щербатского: «Если бы представление создавалось внешним объектом, то оно и ограничивалось бы только тем объектом, который его создал, пределами его абсолютной индивидуальности. Тогда как в действительности каждое представление есть результат синтеза, определяющего его отношение ко всему нашему познанию» (Щербатский 1995: 94, примеч. 69). Для Щербатского эта фраза доказывает убеждение буддистов в «независимости наших представлений от внешних объектов, которые бы их создавали и поэтому ограничивали бы их пределами абсолютной своей единичности» (там же, с. 94).

<sup>99</sup> Речь идет о *нирвикальпака пратьякше* – восприятию без мысленного конструирования. См. перевод Щербатского: «Например, какой-либо цвет, порождая зрительное ощущение (не дает нашему представлению никаких определений ни в пространстве, ни во времени, ни по внешнему виду): он создает представление, ограниченное пределами (своей собственной абсолютной индивидуальности)» (Щербатский 1995: 94–95).

<sup>100</sup> Имеется в виду внешний объект, производящий ощущение, о котором говорилось до сих пор.

[Вопрос:] Почему же эти мысленные конструкции не возникают из (внешнего) объекта? В силу их независимости от нахождения перед ними объекта. Младенец не прижмется губами к материнской груди и не перестанет плакать, пока он не поймет, что грудь, которую он видит [в настоящий момент], есть та же самая, которую он видел раньше<sup>101</sup>. Распознавание (виджняна), объединяющее объект (артха), прежде виденный с впоследствии виденным, не имеет перед собой непосредственно данного предмета (вишая), поскольку прежде виденный [объект] уже не существует. Не имея непосредственно данного предмета, [познание] является независимым от объекта. И независимое [познание] не является ограниченным представлением, поскольку отсутствуют причины, которые [его собою] ограничивали<sup>102</sup>, поскольку отсутствуют причины, ограничивающие [это] представление. Именно такое [представление] является способным к соединению со словом. Познание же с помощью органов чувств зависит от объекта, поскольку непосредственная воспринимаемость направлена лишь на присутствующее. В силу того, что объект является причиной, ограничивающей представление [о себе самом], [это] представление ограничено [своим объектом], и, следовательно, оно неспособно быть связанным со словом. Относительно того, что характеризует само себя, т. е. партикулярии (свалакшана), говорится, что она неконструируема мысленно (авикальпака), хотя [в ее отношении] признается отношение обозначаемого и обозначающего (вачья-вачака). Хотя партикулярия есть и вачья (обозна-

<sup>101</sup> «Раньше» – значит в предыдущих рождениях (вот откуда, по мнению индийских мыслителей, берутся врожденные привычки). Щербатский ссылается на анонимного комментатора, который утверждает, что этими словами Дхармттара опровергает мнение мимансаков, состоящее в том, что неясные представления детей и слабоумных следует отличать от мышления. Дхармттара показывает, что даже представления однодневного ребенка являются «результатом синтеза, произведенного его сознанием и не находящихся в самих объектах его мышления, что, следовательно, чисто чувственное познание не существует ... «чувственное познание, говоря его словами, достигается (rgārti, adhigama), только тогда, когда оно «соединяется» с мыслью ... (Щербатский 1995: 95, примеч. 72).

<sup>102</sup> См. интерпретацию Щербатского: «То (представление), которое не зависит (от присутствия объекта), есть самостоятельное представление, т. к. такого фактора, который бы собою его ограничивал, нет (т. е. такого объекта, который бы во всем ему был равен, не существует)». (Щербатский 1995: 96).

чаемое) и слово – ее обозначающее (вачака), познание объекта, связанного со словами, сопровождается мысленной конструкцией (савикальпака).

Познание с помощью органов чувств, поскольку оно характеризуется представлением, ограниченным объектом, – представлением, которое неспособно быть связанным со словом, будет лишены мысленных конструкций (нирвикальпака).

[Возражение:] Восприятие через орган слуха схватывает лишь конкретный звук (шабда-свалакшана). Конкретный же звук является и вачьей (обозначаемым) и вачакой (обозначающим), поэтому его мысленный образ способен получить выражение в слове и таким образом [восприятие через орган слуха] будет мысленной конструкцией (савикальпака).

[Ответ]: Неверно, что это (наше рассуждение) ошибочно. Хотя отношение обозначаемого-обозначения присуще конкретному (звуку), конкретный звук, доступный непосредственному восприятию, может быть воспринят в качестве обозначаемого и обозначения благодаря опыту его непосредственного постижения, который имел место в момент возникновения соглашения [относительно его имени]<sup>103</sup>. И неверно, что факт непосредственного восприятия объекта во время возникновения соглашения [о значении его имени], имеет отношение к реальному объекту (васту), существующему в настоящее время. И так же, как непосредственное переживание (объекта) во время возникновения соглашения [относительно его имени] сегодня прекратило свое существование, так и сам факт [переживания] объектности не может ухватить [в звуке] отношение обозначаемого и обозначения, поскольку не воспринимает [сегод-

<sup>103</sup> См. Разъясняющий перевод Щербатского: «Хотя мы и признаем, что в таком единичном звуке может заключаться известный смысл, однако нельзя сказать, что мы воспринимаем этот смысл непосредственно слухом. Смысл известного звука есть результат мыслительной деятельности, обнимающей собою всю жизнь языка, начиная с того самого времени, когда по договору между людьми известным звукам был придан соответствующий смысл. Нельзя сказать, чтобы реальное, что составляет подкладку нашего восприятия в данный момент, было тождественно с объектом, воспринимавшимся людьми в то давно прошедшее время, когда звукам впервые был придан известный смысл. Действительно, восприятие, бывшее тогда, теперь не существует, и объект, воспринимаемый теперь, не тождественен с объектом, воспринимавшимся тогда. В этом смысле восприятие слова через чувство слуха не воспринимает в действительности значения этого слова» (Щербатский 1995: 98).

ня] то, что было воспринято в прошлом. То же правило применимо и к познанию йогинов. Учитывая, что значения всех слов явлены [им], их знание лишено мыслительных конструкций, поскольку не содержит в себе то, что было воспринято во время соглашения [относительно значений этих имен]<sup>104</sup>.

**6. Восприятие (пратьякша) – это знание, лишенное того (мысленного конструирования), не содержащее иллюзий (вибхрама), вызванных болезнью глаз (тимира), быстрым вращением [воспринимаемого объекта], передвижением [воспринимающего] на лодке, нарушением [в функционировании гуморов] и т. п.**

[Под словом] «того» имеется в виду мысленное конструирование, то есть лишенное природы мысленного конструирования, где «лишенное» – свободное [от мысленного конструирования], то истинное знание, которое не содержит заблуждения, оно и есть восприятие. Такова связь [данной варттики] с предыдущей. Ведь определение чувственного восприятия характеризуется зависимостью от характеристик «лишенность мысленного конструирования» и «отсутствие заблуждения», связанных между собой, а не взятых по отдельности. Чтобы показать это, [сказано] «лишенное того», которое [является в то же время] незаблуждающимся, и есть восприятие. Тем самым показано, что обе характеристики, зависимые друг от друга, составляют предметность (вишьятва) восприятия. **Болезнь глаз** – это ущербность органов зрения. Это причина иллюзии, содержащаяся в органе чувств. **Быстрое движение** – это [движение по кругу] огненной головни и т. п., [вызывающее иллюзию огненного круга]. При медленном движении головни и т. п., не возникает иллюзии круга, поэтому посредством слова «**быстрый**» специфицируется смысл [слова] «**вращение**». И эта причина иллюзии содержится в объекте. **Передвижением на лодке** называется движение пассажира лодки. У человека, стоящего в движущейся лодке, возникает иллюзия движущегося дерева, таков смысл слова «**передвижение**». И этот внешний неподвижный источник является причиной иллюзии. **Нарушение** касается [гуморов] ветра, флегмы и желчи. Когда

---

<sup>104</sup> См. Щербатский: «На том же основании и восприятие йогинов, несмотря на то, что им ясен смысл всех слов, нельзя приравнять к чистому воображению [кальпана. – В.Л.] (как это делали мимансаки), так как они в действительности не могут воспринять того, что было воспринято тогда, когда слова в первый раз получили свое значение» (Щербатский 1995: 99).

в ветре и др. (гуморах) случается нарушение<sup>105</sup>, возникает иллюзия пылающих огненных столбов и т. п. Эта причина иллюзии является внутренней. Всеми этими причинами, вызывающими иллюзии, укоренены ли они в органе чувств или в объекте, являются ли они внешними или внутренними, органы чувств могут быть приведены в нерабочее состояние. Поскольку при нормально работающем органе не может быть чувственных иллюзий. Перечисленные [причины], включая нарушения, суть первые из тех, что [можно было бы назвать]. Слово «и т. п.» отсылает к [причинам], укорененным в органах чувств, таких, как разновидность болезни глаз<sup>106</sup>, [а также к причинам], укоренным во внешнем объекте, таким, как его быстрое движение туда-сюда и т. п. При быстром движении туда-сюда возникает иллюзорный образ огненного столба. [Далее подразумеваются такие] укорененные во внешнем источнике причины, как езда на слоне и т. п., а также такие внутренние причины иллюзий, как сильный удар по чувствительному месту и т. п. Разновидность знания, которое не содержит иллюзии, вызванных перечисленными причинами, является восприятием.

Дав определение этому (восприятию), [автор] с целью опровергнуть неправильные взгляды тех, кто считает, что непосредственное воспринятое объясняется лишь действием органов чувств, тех, кто видят ошибку в определении ментального восприятия (манаса пратьякша), и тех, кто не признает ни самосознания, ни йогического восприятия, – показывает, что восприятие делится на соответствующие виды. Он говорит:

### **7. Оно четырех видов.**

Первое:

### **8. Познание через органы чувств.**

Познание через органы чувств – это чувственное познание. То, познание, которое укоренено в органах чувств, оно и есть чувственное познание. Чтобы опровергнуть тех, кто придерживается мнения об ошибочности восприятия посредством манаса (манаса-пратьякша), автор дает [следующее] определение манасического восприятия.

---

<sup>105</sup> Согласно аюрведе, у здорового человека гуморы находятся в равновесии. Нарушение в гуморах связаны, как правило, с нарушением их равновесия. Преобладание гумора ветра вызывает разного рода галлюцинации.

<sup>106</sup> Санскр. Kāśakāmālā. Это может быть либо дальтонизм (*качака-мала*), либо бельмо (*кача*), либо желтуха (*камала*).

9. Познание через манас (мановиджняна)<sup>107</sup> порождено чувственным познанием, выступающим однородным и непосредственно предшествующим условием (самана-антара-пратьяя) [его] возникновения, при содействии объекта, не отличающегося от собственного объекта (непосредственного познания)<sup>108</sup>.

Свой собственный объект – [это объект] чувственного познания, следующий за ним [объект манасического познания] не является отличным от него. Быть отличным означает временной интервал (вьавадхаана), равно как и качественную специфику (вишеша). Следовательно, при отрицании отличия [между объектами чувственного и манасического восприятия] имеется в виду возникающий второй момент, включенный [в цепочку моментов] как однородный с [первым] моментом, когда происходило чувственное восприятие объекта<sup>109</sup>. Об этом (втором моменте) сказано, что ему содействует тот [момент], когда происходило чувственное восприятие. Содействие [может быть] двояким: либо реальное взаимодействие, либо [последовательное] действие во имя единого

<sup>107</sup> Дхармакирти пытается защитить манасическое познание от критических нападок Кумарилы Бхатты (подробнее см. Мукерджи 1975: 311).

<sup>108</sup> Ср. буквальный перевод Щербатского: «Восприятие внутренним чувством есть то, что порождается восприятием внешнего чувства, которому содействует объект, не отличающийся от собственного объекта (внешнего чувства), причем (это внешнее восприятие) является однородною (сам) с ним и непосредственно его причиною» (Щербатский 1995: там же, примеч. 84). Здесь различаются два фактора, или условия, ментального восприятия: *самана-антара-пратьяя* – однородное и непосредственно предшествующее условие, в роли которого выступает *индрия-пратьякша*, или чувственное восприятие; содействующее условие (*сахакари-пратьяя*), в роли которого выступает объект *индрия-пратьякши*, т.е. партикулярия (*свалакшана*).

<sup>109</sup> «Следовательно, здесь отрицается всякая разница (между объектом внешнего и внутреннего восприятия, и поэтому восприятию посредством внутреннего чувства не приписывается особого внешнего объекта): речь идет только о том моменте, в который объект внешнего восприятия проникает (в сознание, а это происходит) во второй момент (существования объекта, момент совершенно однородный) с первым, т.е. здесь разумеется момент, следующий за моментом восприятия через внешнее чувство» (Щербатский 1995: 102). Тем не менее, при всем сходстве объектов этих разновидностей непосредственного восприятия, для буддистов важно, что они все-таки не идентичны, поскольку происходят в разные моменты времени: один следует за другим. Они также подчеркивают, что оба момента восприятия относятся к одному и тому же потоку сознания (*сантана*).

результата. Здесь [в буддистской доктрине], поскольку вещи мгновенны и ничто не выходит за пределы [мгновения их существования], под содействием понимается [последовательное] действие во имя единого результата. Поскольку объект и [вызванное им чувственное] познание создают одно ментальное восприятие, между ними не может быть факта взаимного влияния друг на друга. Таким чувственным познанием, когда оно есть предметное условие (аламбана-прагья), вызывается познание йогов<sup>110</sup>. Ради того, чтобы выделить [этот особый случай корреляции] использовалось словосочетание саманантара-прагья (однородное и непосредственно предшествующее условие). **Однородным и непосредственно предшествующим условием** [называется] то, что **однородно** [предыдущему моменту непосредственного восприятия], благодаря факту своего отношения к познавательным событиям, и то, что **непосредственно предшествует**, благодаря отсутствию интервала [между моментами непосредственного восприятия и ментального восприятия], и то, что является **условием**, в силу своей способности служить основанием (хету). Благодаря этому возникает [ментальное восприятие]. Таким образом, высказана [мысль], что поскольку восприятие через чувства и восприятие через манас относятся друг другу как, соответственно, порождающее и порождаемое, следующие друг за другом в потоке [моментов], то ментальное восприятие является [разновидностью] восприятия. Следовательно, познание йогов, относящееся к другому потоку [моментов] исключается<sup>111</sup>. Если объект ментального восприятия отличается от объекта чувственного восприятия, то ошибка недо-

<sup>110</sup> Щербатский поясняет: «Йог, благодаря своим телепатическим способностям, может почувствовать ощущения других людей, но это угаданное ощущение будет по отношению к его собственной интуиции аламбана-прагья, а не саманантара-прагья» (Щербатский 1932: 27, примеч. 1). Похоже, что это ответ на возражение, состоящее в том, что, если *манаса-прагьякиша* следует за *индрия-прагьякишей*, то она не будет отличаться от *йоги-прагьякиши* в отношении непосредственного чувственного восприятия (*индрия-прагьякиши*) других людей. Дхармоттара отвечает, что в случае *йоги-прагьякиши* *индрия-прагьякиша* других людей будет *аламбана-прагья* (предметным условием).

<sup>111</sup> Иными словами, отождествление *манаса-прагьякиши* с *йога-прагьякишей* невалидно, поскольку в первом случае речь идет о разных моментах внутреннего потока сознания одного индивида, тогда как во втором – о разных потоках, т. е. *индрия-прагьякиша* имеет место в одном потоке (у одного индивида), а *йоги-прагьякиша* – в потоке другого индивида (йогина).

стоверности (апраманья), приписанная на основании того, что познается уже познанное, исключается<sup>112</sup>. Если же [с помощью ментального восприятия] схвачен момент, который включает объект чувственного познания, то не будет ошибки, связанной с нежелательными логическими последствиями, заключающимися в том, что вследствие ментального восприятия объекта, не воспринятого чувственным восприятием, не будет слепых и глухих<sup>113</sup>. И такое ментальное восприятие [внешних объектов] есть чувственное восприятие, даже если прекращена деятельность органа зрения. Ведь то знание (джняна) цвета<sup>114</sup>, которое имеет место при функционировании органа зрения, всецело зависит от органа зрения. [Если бы зрительное ощущение зависело бы не от органа зрения], зависимость (итаратха) какого-либо познание от органа зрения была бы невозможной. Восприятие манасом установлено как постулат (сиддханта) [нашей системы]. Инструмента достоверного познания, доказывающего его существование, не имеется<sup>115</sup>. Но не будет логической ошибкой, если допустить его [как вид восприятия], описанный [выше]. Его определение и было дано.

**10. Всякое сознание (читта) и производное от него (чайттика) [психическое явление] самосознаемы (самведана).**

**Сознание (читта)** есть чистое постижение (грахи) объекта. **Производные** от сознания [психические явления] суть различные состояния сознания (чайттика), такие, как радость и т. п. И все вместе и каждое по отдельности сознание и психическое явление [самосознаемы]. Действительно, радость и т. п. [психические яв-

<sup>112</sup> Это ответ оппоненту на возражение, согласно которому ментальное восприятие не является *праманой*, поскольку познает тот же объект, что уже был познан чувственным восприятием, то есть это фактически повторное познание, т. е. познание уже известного, между тем, как *прамана* есть всегда познание чего-то неизвестного. Ответ состоит в том, что объекты *индрия-* и *манаса-пратьякши*, только похожи, но не идентичны, поскольку относятся к разным моментам: сначала момент объекта *индрия-пратьякши*, затем момент объекта *манаса-пратьякши*.

<sup>113</sup> Это ответ на известный аргумент, по всей видимости, Кумарилы Бхатты: если внешний объект познается *манаса-пратьякшией* без посредничества *индрия-пратьякши*, то, то глухие бы слышали, а слепые бы видели.

<sup>114</sup> Речь идет, конечно же, о непосредственном восприятии цвета – ощущении.

<sup>115</sup> Предприняв все усилия для защиты *манаса-пратьякши* от критики, Дхармотора в конце концов признает, что доказательств ее не существует, поэтому ее следует принять как постулат системы, аксиому.



ния], поскольку они переживаются отчетливо, самоосознаваемы. Оно (самосознание) не является состоянием сознания, отличным от других (состояний). Чтобы исключить такое подозрение, употребляется выражение «всякое». Не существует ни единого состояния сознания, чье самосознание не воспринималось бы непосредственно (прагьякша). Та форма [познания], в которой [мною] ощущается мое [собственное существование], есть переживание, характеризующее самопознание себя в качестве такой формы<sup>116</sup>. В этом мире, при непосредственном восприятии внешних реалий, таких, как нечто синее и т. п. одновременно происходит переживание в форме удовольствия и т. п., являющееся чем-то иным, [чем форма синего цвета и т. п.]. Невозможно сказать, что воспринимаемая форма синего цвета познается как форма удовольствия и т. п., поскольку нельзя с определенностью утверждать, что синий цвет переживается в форме удовольствия и т. п. Если бы существовала уверенность, что переживание синего цвета характеризуется формой удовольствия, то оно бы действительно имело форму удовольствия<sup>117</sup>. Но синий цвет не постигается в форме удовольствия. Та форма, в отношении которой за функцией восприятия, состоящей в создании эффекта непосредственного присутствия (сакшаткаритва), следует мысленное конструирование, является непосредственно воспринятой. Но [восприятие] синего цвета не сопровождается [мысленным конструированием] в форме удовольствия и т. п. Поэтому действительное переживание удовольствия может происходить одновременно с переживанием синего цвета, но [но при этом] оно будет иным, поскольку удовольствие отличается от синего цвета. И это [осознание переживания удовольствия] есть познание. Таково переживание познания. Эта форма познания, характеризующаяся самопереживанием, создающая эффект непосредственного присутствия, лишенная мысленного конструирования и незаблуждающаяся, является тем самым восприятием.

<sup>116</sup> Полемика против концепции *паратах-пракаша* (удостоверения одного познания с помощью другого познания) индийских реалистов (школ *ньяи* и *вайшешики*).

<sup>117</sup> Анонимный комментатор, свидетельствует Щербатский, утверждает, что эти слова направлены против сторонников *санкхьи*, для которых удовольствие и т. п. воспринимаются как внешние объекты (Щербатский 1995: 108, прим. 91).

## 11. Познание йогина рождается на предкульминационной стадии созерцания существующего объекта (бхута-артха-бхавана).

**Существующее** (бхута) – касается существующего объекта<sup>118</sup>, непосредственно постигнутого в своей реальности на основании инструмента достоверного познания (прамана), например, четырех благородных истин. **Созерцание** (бхавана) – это многократное запечатление в уме. **Кульминация созерцания** начинается, когда познание, создающее образ созерцаемого объекта, обретает ясность (спхутабхата). **Предкульминационная** стадия – это когда ясность немного не достигла полноты. Пока ясность не достигла полноты, до тех пор возможно ее движение к совершенству. Когда полнота достигнута, то нет и движения к совершенству. Поэтому стадия, предшествующая стадии, когда ясность [достигает своей] полноты, называется **предкульминационной**. Из этого следует, что познание, порожденное этой предшествующей стадией и состоящее в более ясном постижении объекта созерцания, будто тот находится рядом, является восприятием йогов. Здесь же [различаются три стадии созерцания:] состояние, когда [объект] начинает [представляться] ясно, есть [знак] совершенствования созерцания. Когда созерцаемый объект видится будто через тонкое облако – это предкульминационная стадия. Когда объект созерцания видится так же ясно, как плод амалаки<sup>119</sup> на ладони, то это [и есть] восприятие йогов. Оно [абсолютно] ясное, и вследствие своей ясности свободно от мысленных конструкций. Конструирующее распознавание (викальпа-виджняна) может схватывать объект, мысленный образ (грихна) которого поддается выражению в слове, благодаря тому, что [этот объект] был постигнут во время достижения соглашения [о его названии]. Быть постигнутым во время достижения соглашения [о названии] означает, что знание объекта возникло во время достижения соглашения [о его названии]<sup>120</sup>. Но так же, как

<sup>118</sup> Щербатский переводит термин *бхута-артха* как трансцендентальную реальность (Щербатский 1932: 31).

<sup>119</sup> Плод дерева мираболан – разновидность сливы.

<sup>120</sup> Лучшим пояснением этого текста будет, как всегда, перевод Щербатского: «Действительно, отвлеченное познание может познавать в реальном объекте (только ту его сторону), которая способна слиться со словом, так как (оно не воспринимает объект в его индивидуальности, а) воспринимает в нем (всю цепь произведенных им впечатлений, между прочим и то), которое он произвел при получении в первый раз своего названия» (Щербатский 1995: 110).

ранее возникшее познание прекратилось и теперь не существует, так и в отношении реальной вещи (васту), существующей теперь, недействительно познание объекта (вишая), прекратившееся ранее. Оно [конструирующее познание] вследствие восприятия несуществующей формы объекта и того факта, что это восприятие не непосредственноданного предмета, является неотчетливым. По причине своей неотчетливости оно представляет собой мысленную конструкцию. Поэтому факт отчетливости [свидетельствует] об отсутствии мыслительных конструкций. [Восприятие йогов] соответствует [реальности], поскольку оно является постижением чистого объекта инструментом достоверного познания<sup>121</sup>. Таким образом [восприятие йогов] является восприятием, как и другие [разновидности] восприятия. Йога – это сосредоточенное созерцание (самадхи). Тот, в ком оно есть, тот – йог и его знание является восприятием. Вот и все виды восприятия.

Объяснив разновидности восприятия, связанные со свободой от мысленного конструирования и отсутствием заблуждения, автор (далее) собирается опровергнуть неправильные представления о его объекте. Он говорит:

**12. Его (восприятия) предметная область (вишая) есть партикулярия (свалакшана).**

**Его**, т. е. четырехвидового восприятия, объект должен быть постигнут как партикулярия (свалакшана). Партикулярия – это сущность (таттва), характеристика которой [отсылает] к ней самой (свам) и не является общей [ни с чем другим]. У [каждого]

<sup>121</sup> Санскр. *pramāṇasuddhārthagrāhitvācca saṃvāda*. Сложное слово, внутри которого падежные отношения никак не выражены, допускает два толкования, на которые указывают комментаторы, и которые приводятся Щербатским (Щербатский 1932: 33, примеч. 1): *pramāṇena śuddham artham gr̥hṇāti* («только лишь посредством праманы объект схватывается»); *śuddhārtham pramāṇena gr̥hṇāti* («посредством праманы схватывается чистый объект», где «чистый объект» – это *свалакшана*). И комментаторы и Щербатский отдают предпочтение второму прочтению. Поскольку оно действительно логичнее, его придерживаюсь и я, но при этом мой перевод отличается от двух переводов Щербатского, 1) «Оно также не противоречит опыту, так как воспринимаемый объект (должен быть фактом), установленным на основании положительных доказательств (Щербатский 1995: 110); «Moreover it is not contradicted by experience since (the object of meditation) which is being apprehended represents the “pure”object (the point-instants of efficiency that are elicited) by logical (analysis) – Щербатский 1932: 32–33.

объекта есть нечто специфическое (асахарана), что является его сущностью (таттва), а также и общее (саманья). Именно специфическое и познается восприятием. Объект достоверного познания двойок – схватываемый непосредственно – тот, что является в определенной форме (акара), [а также] достигаемый – тот, что доступен определенному познанию. Схватываемый непосредственно – это один объект, а доступный определенному познанию – другой. В восприятии непосредственно постигается только один момент. Определенно же, благодаря мысленному конструированию, чье возникновение обусловлено силой восприятия<sup>122</sup>, познается серия [моментов]. Именно поток [моментов] есть то, что может быть [в конечном итоге] достигнуто в пратьякше, поскольку отдельный момент невозможно познать определенно<sup>123</sup>. Подобно этому и логический вывод осуществляет непосредственное схватывание (грахи) необъекта посредством конструирования необъекта в объекте, который является его собственным представлением<sup>124</sup>. Но опять-таки этот схватываемый сконструированный объект определенно сознается как нечто специфическое и это определенное мышлением специфическое является предметной областью действия логического вывода. Необъект же доступен непосредствен-

<sup>122</sup> Щербатский: «Чувства могут непосредственно воспринимать только один «момент», а в сознание наше входит «цепь моментов», благодаря деятельности мышления (объединяющего их в отношении данного объекта) на основе чувственности» (Щербатский 1995: 110).

<sup>123</sup> Иными словами, непосредственно воспринимается не только специфическое, но и общее. См. Щербатский: «Такую же, но в обратном порядке, двойственность находим мы и в объекте, познаваемом через умозаключение: непосредственно тут познается не единичный объект, а общее понятие» (примеч.: Когда мы мыслим присутствие невидимого огня на горе на основании восприятия невидимого дыма, то мы в действительности мыслим неразрывную связь понятий дыма и огня, созданных нашим мышлением. Поэтому непосредственный объект умозаключения не есть огонь как реальный объект, а лишь понятие огня, на основе которого мы воображаем огонь реальный») (Щербатский 1995: 112).

<sup>124</sup> Именно так работает механизм проекции на мир наших мыслительных конструкций. Вот объяснение Щербатского: «Умозаключение основывается на неразрывной связи, существующей лишь между понятиями, а не между единицами. Но при этом мышление наше под это общее понятие, под этот воображаемый предмет, непосредственно познаваемый собственно заключением, подставляет соответствующее ему чувственное воззрение – объект реальный» (Щербатский 1995: 112).

ному постижению<sup>125</sup>. Поэтому сказанное о специфическом как об объекте восприятия указывает на объект достоверного познания, доступный непосредственному постижению.

Затем [разбирается [Вопрос:] что за объект познания, который следует постичь как партикулярию?

**13. Объект, познавательное представление о котором изменяется в зависимости от его близости или отдаленности, есть партикулярия (свалакшана).**

[Рассмотрим слова] **Объект** и т. д. Слово **объект** (артха) есть синоним [слова] предмет (вишя). **О котором** – об объекте познания. **Близость** – нахождение рядом. **Дальность** – нахождение на расстоянии. Поэтому вследствие близости или дальности объекта познавательного представления его воспринимаемая форма изменяется от яркой и отчетливой до смутной и неотчетливой. Предмет познания, который находясь поблизости, порождает яркий и отчетливый познавательный образ, а расположенный вдалеке, но на доступном [для чувств] расстоянии, порождает смутный (образ), вследствие этого является партикулярией (свалакшана). Действительно, все отдаленные предметы воспринимаются неотчетливо, а все близлежащие – ярко и отчетливо. И все они партикулярии.

Далее [разбирается [Вопрос:] почему же только предмет чувственного познания является партикулярией? Так, например, огонь (в логическом выведении огня из признака дыма), будучи объектом мысленного конструирования, мыслится как обладающий природой непосредственно наблюдаемого.

На [это возражение] автор говорит:

**14. Она (партикулярия) есть реально сущее (парамартха-сат)**

**Реально** (парамартха) – это имеющее не искусственную (акри-трима) и не наложенную (аропита) природу. Поскольку это существуе, то оно **сущее**. Только тот предмет, который создает отчетливое или смутное представление, в зависимости от того, находится ли он близко или далеко, является реально сущим. И вследствие того, что он является предметом восприятия, он и только он есть партикулярия.

---

<sup>125</sup> Щербатский: «Вследствие этого окончательным объектом умозаключения является такой предмет, который мы мыслим как реальный (хотя он сам нереален, так как связан с реальным, чувственным моментом). Непосредственный же его объект есть (как мы уже сказали, построенный воображением) нереальный объект» Щербатский 1995: 112).

Почему же этот предмет является реально сущим? Автор говорит:

**15. Поскольку реальная вещь (васту) характеризуется способностью к целесообразному действию (артха-крия-самартхья).**

**Артха** есть цель, избегаемая или обретаемая. Избегаемая – то, что вызывает желание ее избежать, обретаемая – то, что вызывает желание ее обрести. Достижение цели (объекта) есть целесообразное действие. **Способность** к такому (действию) составляет силу (шакти). Характеристика (лакшана) или природа этой реальной вещи – способность к целесообразному действию. Поэтому ее (партикулярии) бытие [и является реально сущим]. Слово **реальная вещь (васту)** – синоним слова «реально сущее». Смысл его в том, что реально сущим называется эта способность к целесообразному действию. А способность к целесообразному действию присуща такому объекту, познавательное представление о котором изменяется в зависимости от его близости или дальности, по этой причине [такой объект] является реально сущим. Стало быть, верно, что целесообразное действие осуществляется успешно, поскольку направлено на объект восприятия, а не на объект мысленного конструирования. Именно поэтому, хотя объект мысленного конструирования может считаться непосредственно постигнутым, в действительности, он не был непосредственно постигнут, поскольку он не может быть [основанием] целесообразного действия, а объект, воспринятый непосредственно, – может. По этой причине партикулярия не является мысленно сконструированной.

**16. Иное дело – общее (саманья лакшана).**

Поэтому объект познания, отличающийся от партикулярии и не являющийся специфическим, есть общее. Объект, осознаваемый с помощью мысленного конструирования как нечто определенное, не может создать познавательное представление, зависящее от его близости или дальности. Например, мысленно представляемый огонь существует только благодаря воображению. Его дальнее или близкое местоположения тоже обязаны воображению. От близости или отдаленности такого воображаемого (огня) его познавательное представление не изменится, став отчетливым или смутным. Поэтому сказано, что он отличается от конкретного (огня). **Общее** – это то, что характеризуется общими признаками.

Это значит, что [общее] обладает общей формой (садхарана-рупа). Воображаемая форма является общей для всего [всех форм] огня, поэтому она и общая.

Чтобы показать, что оно (общее) непосредственно познается в логическом выводе, автор говорит:

**17. Оно является предметом логического вывода.**

Оно (общее) является предметом логического вывода, познаваемым непосредственно. Здесь местоимение приняло род сказуемого. Разъяснение общего как объекта логического вывода должно было быть дано [в главе о логическом выводе], но в этом случае пришлось бы повторить разъяснение природы партикулярии. Поэтому ради краткости в главе о восприятии говорится и об объекте логического вывода.

Опровергнув неправильные представления об объекте познания, автор [далее] опровергает неправильные представления о результате [познания].

**18. И это самое восприятие является результатом инструмента достоверного познания.**

То самое восприятие, о котором говорилось до сих пор, и является результатом этого инструмента достоверного познания.

Автор объясняет, почему оно является результатом:

**19. Поскольку оно имеет форму достижения объекта.**

**Достижение** (прагити) **объекта** – значит обретение (объекта). Форма, к которой привело восприятие, и является формой достижения объекта. Это и имелось в виду. Достоверное познание побуждает к [целесообразной деятельности]. Способность побуждать не возникает исключительно в результате факта неизменной связи (с объектом). Росток и т. п., неизменно связанный с семенем и т. п., не является фактором, содействующим достижению (апрапакатва)<sup>126</sup>. Поэтому,

<sup>126</sup> Щербатский толкует этот пример так: «...there is an ordinary case of causation between a seed and a sprout, the latter is the result of the former, but in cognition the product cognizes the object which is its cause, and this act of cognition is also the result» (Щербатский 1932: 39, примеч. 4). Более подробное объяснение дается в «Учебнике логики» Дхармакирти: «“Понятие объекта” есть определенный его образ, оно есть форма нашего познания, форма, к которой приводит восприятие и (является результатом этого источника познания). Это значит следующее. Источником правильного познания мы называем такой познавательный процесс, который дает нам (наши представления). Сила же, дающая нам (наши представления), не может быть присуща самим объектам, (по поводу

хотя это познание и возникает из объекта, [оно] неизбежно должно осуществить функцию, состоящую в побуждении к достижению объекта (прапака). По реализации этой (функции) объект достигается<sup>127</sup>. Это и есть результат инструмента достоверного познания, вследствие применения которого познание побуждает [человека] к достижению объекта. И раньше уже было сказано, что функция восприятия, состоящая в побуждении к достижению объекта, есть правильное указание на объект целесообразной деятельности. Одному и тому же восприятию принадлежат форма достижения объекта и форма непосредственного представления объекта. Поэтому оно (восприятие) и является результатом инструмента достоверного познания.

[Возражение:] Допустим знание, в силу того, что оно обладает формой акта достижения (своего объекта) является результатом достоверного познания (прамана), что же тогда будет его инструментом (прамана)<sup>128</sup>? Автор отвечает:

**20. Его инструмент (прамана) есть соответствие формы (сарупья)<sup>129</sup> объекта [познавательному представлению].**

**Соответствие формы (сарупья), или сходство (садришья) познания с объектом, является искомым инструментом достоверного познания.** Здесь [в нашей концепции] то, что познание возникает из объекта, означает, что это (познание) имеет сходство с тем объектом, как например [познание], возникающее из синего цвета, имеет сходство с синим цветом. И это сходство есть форма, которая обозначается как образ (абхаса) [объекта].

---

которых они возникают). Если бы, например, семя порождало свое представление точно так же, как оно порождает растение, то последнее должно было сознать то семя, от которого оно произошло, подобно тому, как представление семени есть продукт, сознающий свой источник» (Щербатский 1995: 117).

<sup>127</sup> Щербатский: «Познание, хотя и порождается своим объектом, но кроме того, оно необходимо должно (самостоятельно) развить (особую) силу для придания (представлениям той формы, в которой мы их сознаем). Когда (этот активный процесс) совершился, то объект воспринят; это-то и называется результатом источника познания, по достижении которого наше познание является создавшим (свой объект)» (Щербатский 1995: 118).

<sup>128</sup> Как можно видеть, термин *прамана* употребляется здесь и в значении «достоверного познания» и в значении «инструмента достоверного познания».

<sup>129</sup> *Са-рупья* – букв. «соформность», принятие познанием формы объекта – Щербатский в «Учебнике логики» Дхармакирти переводит кантовским термином «схематизм» понятий (Щербатский 1995: 120), но в БЛ 2 он использует слово «координация» (Щербатский 1932: 40).



[Возражение:] В этом случае сходство не будет отличаться от познания. Если дело обстоит именно так, то одно и то же познание будет и инструментом и результатом. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь была бы и реализуемым (садхья) и реализующим (садхака). В каком же смысле сарупья является инструментом? На это автор отвечает:

### **21. Благодаря ему осуществляется достижение объекта.**

Ему значит соответствию формы; **благодаря ему** – значит в результате обладания способностью соответствовать. **Достижение объекта** – это целостное постижение (авабодха<sup>130</sup>). Это (соответствие) есть причина реализации (сиддхи). Восприятие в форме достижения объекта осуществляется в зависимости от соответствия [представления и его объекта]. Достигнутое познанием (пратита) существует – в этом смысл [сказанного]. Когда познание представляет образ чего-то синего, происходит словесное определение достижения синего<sup>131</sup>. От какого бы [органа чувств], органа зрения или другого (органа чувств), не возникало бы распознавание (виджняна) [синего объекта], оно не может по его [этого органа] воле быть словесно определено как осознание синего цвета, но по обнаружению сходства с (другим) синим, оно может быть словесно определено как осознание (самведана) синего [объекта]. Между ними не будет отношения цели и средства, зависящего от отношения порождаемого-порождающего, вследствие которого в одной вещи было бы нечто противоположное. Но благодаря отношению определяемого-определяющего нет противоречия в том, что некая форма одной (и той же) реальной вещи была бы инструментом, а некая (другая) – результатом<sup>132</sup>. [Например] соответствие (сарупья) – основанием «определяющего» фактора этого знания, а форма самосознания синего цвета – «определяемого».

[Возражение:] Но каким образом одно познание может содержать отношение «определяемого-определяющего»?

<sup>130</sup> Термин, используемый мимансаками (см. Щербатский 1932: 42, примеч. 1).

<sup>131</sup> По мнению Щербатского, имеется в виду под *avasīyate*, которое я перевела как «словесное определение» подразумевается суждение о том, что мы обладаем определенным знанием в форме «это – синее» (см. Щербатский 1932: 42).

<sup>132</sup> Перевод этого отрывка с небольшими изменениями был взят из буквального перевода Щербатского, который в данном случае показался мне идеальным, в отличие от его философского перевода, в котором широко используется кантовское понятие «схематизм понятий» (см. Щербатский 1995: 122).

[Ответ:] Это познание [синего цвета], переживаемое как сходное [с другими актами познания синего цвета], осмысливается с помощью удостоверенного представления (нишчая-пратья) как «познающее» (грахака) синий цвет, поэтому переживаемое сходство есть причина «определяющая». И это же удостоверенное представление, рассматриваемое в качестве самоосознавания синего цвета, есть «определяемое». Поэтому, исключив все несходное, сходство является «определяющим» познания, [например], исключив идею не-синего, то, что имеет форму идеи синего, выступает как «определяемое». Мысленно сконструированное представление, выступающее в качестве определителя (вьявастхапака)<sup>133</sup>, должно рассматриваться как вызванное силой восприятия. Однако [само такое представление] не является восприятием, поскольку [восприятие], будучи свободным от мысленных конструкций, неспособно определить себя как форму идеи синего. Хотя познание, имеющее форму идеи синего, осмысливаемое с помощью удостоверенного представления, есть нечто существующее, оно как бы и не существует. Поэтому познание существует как самосознающее себя в качестве идеи синего, когда оно с полной определенностью осмыслено как идея синего. Только то восприятие, которое сделано определенным, является инструментом достоверного познания. Если нет определенности, то познание не может быть осмыслено в качестве формы идеи синего. И тогда [оно] будет неполным, не имеющим форму результата познания, состоящего в достижении объекта. Поскольку [в нем] отсутствует главный действующий фактор, это познание не будет праманой. Когда знание, имеющее форму идеи синего, получает подтверждение в суждении, порожденном [его] соответствием [объекту], [именно это] соответствие, поскольку оно играет роль основания определенности [познания], является подлинным инструментом.

[Возражение:] В этом случае восприятие будет праманой, только если оно сопровождается суждением, а не само по себе.

[Ответ:] Это не так. Поскольку объект осмысливается (определяется) как наглядно присутствующий, а не воображаемый с помощью суждения, которое появляется благодаря силе восприятия. Это непосредственное переживание (даршана), состоящее в акте

---

<sup>133</sup> То, что придает определенность (отчетливость, различимость) нашему познанию мира.

представления объекта как будто он находится непосредственно перед нами, называется функцией восприятия. Воображение же – это функция мысленного конструирования. Так, если речь идет о ненаблюдаемом объекте, мы воображаем его, мысленно конструируя – не видя, мы осмысливаем (выносим суждения) на основании переживания (внутри нас) деятельности мысленного конструирования, имеющей природу воображения. Поэтому, когда речь идет об объекте, в отношении которого суждение, следующее за восприятием, скрыв собственную функцию, выводит на первый план функцию восприятия, то [в отношении этого объекта] непосредственное восприятие будет единственным инструментом достоверного познания.

«НЬЯЯ-СУТРА»

ВАТСЬЯЯНА

«НЬЯЯ-БХАШЬЯ»

УДЬОТАКАРА

«НЬЯЯ-ВАРТТИКА»

ВАЧАСПАТИ МИШРА

«ТАТПАРЬЯ-ТИКА»<sup>134</sup>

Введение к НС I.1.1.<sup>135</sup>

[Полемика найяиков против буддийской концепции радикального различия между средствами достоверного познания (праманавьявастха)]

### «Ньяя-варттика» (с. 8)

[Буддист:] (Слово) «слияние» (самплава) неуместно по причине специфичности объектов (чувственного восприятия и логического вывода)<sup>136</sup>, поскольку непризнанно [нами]. Возможно мнение, согласно которому, праманы отличаются друг от друга своими объектами. Объектом чувственного восприятия (пратьяк-

<sup>134</sup> Выборка фрагментов из этих текстов касается связи праман с их объектами, обсуждения четырех характеристик восприятия в НС I.1.4, затрагивающего вопросы валидности этого определения как такового, связи восприятия и слова, роли познавательного контакта как специфической характеристики восприятия, выделения разных стадий восприятия. Оппонентами найяиков являются сторонники вербального характера восприятия (Бхартрихари) и буддисты – прежде всего Дигнага (у Уддьотакары) и Дхармакирти (у Вачаспати Мишры). Более подробное обсуждение позиций Ватсьяяны и Уддьотакары см. Кертис 1978.

<sup>135</sup> НС, НБ и НВ переводятся по изданию: Nyāyavārttika, ed. P. Dvivedin and R.S. Dravida, Varanasi, 1916 (Bibliotheca Indica 104).

<sup>136</sup> У каждой из этих праман свои объекты, которые несовместимы друг с другом.

ша) является конкретная вещь (вишеша), объектом логического вывода – общее (саманья). И в таком виде их и следует понимать. То (может быть объектом), что является либо конкретной вещью, или партикулярией, либо общей (универсалией). Чувственное восприятие никогда не имеет своим объектом общее, а логический вывод – партикулярию.

[Реалист:] Это неверно, в силу того, что недоказуемо. Мы не признаем существование только этих двух праман, и только этих двух объектов познания, и того, что их невозможно использовать вместе (самкара). Почему? Поскольку [в нашей системе] четыре вида праман, а объекты (следующие): универсалия, конкретная вещь, одно как обладающее другим (конкретная вещь как носитель универсалии), и существует совместное использование (одного и того же объекта разными праманами), когда один объект постигается с помощью многих праман, как в случае (объектов) органов чувств. В силу того, что только с помощью органов чувств объекты обретают способность ясно проявлять себя (пракашакатва), [органы чувств и являются праманой]. У каждой из праман есть и отдельный и общий с другими (объект). (Например), запах является отдельным объектом (обоняния), тогда как земля и подобные ей субстанции – общим объектом двух органов чувств (обоняния и зрения) в силу того, что схватывается ими. Познание (универсалий) «существование» и «качественности» осуществляется посредством всех чувственных способностей.

### «Татпарьятика»<sup>137</sup>

Выдвигается [Возражение:]

Возможно мнение (буддистов), (состоящее в том), что каждой из них (праман) соответствует отдельный специфический объект. Высказывание во множественном числе, относящееся к классу, подразумевает их подвиды. Чувственное восприятие, порожденное силой объекта (артхасамартхья), имеет объект в ка-

<sup>137</sup> Текст переведен по изданию: Vācaspatimiśra. Nyāyavārttikatātparyāṭika. Ed. by Anantalal Thakur. Indian Council of Philosophical Research. New Delhi, 1996.

честве (своей) предметной области (гочара). Только тот объект составляет предметную область чувственного восприятия, чей собственный познавательный образ<sup>138</sup> (ему) соответствует<sup>139</sup>: сопутствуя [его появлению], и отсутствуя [когда этого объекта нет]<sup>140</sup>. Общее не может не исключать, не включать, поскольку не обладает способностью результативного действия (артха-крия). [Этой способностью] наделена лишь партикулярия (свалакшана). Именно она абсолютно реальна (парамартхика), поскольку [лишь] реальные вещи характеризуются способностью результативного действия. Именно это и есть природа, не являющаяся общей (ни с чем другим), чья суть внепространственна, поскольку не имеет пространственной протяженности<sup>141</sup>, и отличающаяся предельной малостью и мгновенностью, поскольку не имеет временной длительности<sup>142</sup>. Из этого следует, что объектом чувственного восприятия является партикулярия. Партикулярия не составляет предметную область логического вывода. Та же представляет собой отношения, познанные на основании выводного знака (линга). И эти отношения имеют природу либо тождества, либо порождения, которые невозможно постичь в объекте, каковым является партикулярия, они пребывают только в двух общих свойствах. И невозможно, чтобы одна универсалия сосуществовала в множестве пространственно временных точек и состояний. Это и есть основа мыслительного конструирования, порожденная безначальными отпечатками (васанами); предметной областью логического вывода следует признать объективность (бахьятва) неподлинного<sup>143</sup>, или сконструированной формы<sup>144</sup>. Это [то, что

<sup>138</sup> Jñāna-pratibhāsa, буквально когнитивное отражение, видимость.

<sup>139</sup> Один из критериев предмета познания (*аламбана*) из АПВ: вызываемый им образ должен быть похожим на сам этот предмет. См. Гл. 2, § 3 Дигнага и Дхармакирти.

<sup>140</sup> Отношение *анвая-вьятирека*: положительного и отрицательного сопутствия: когда есть объект X, то есть и его образ X', когда X отсутствует, то нет и его образа.

<sup>141</sup> yaddeśatva 'nanugamenādeśātmakasya. Буквально «поскольку не простирается (не следует) из одного места в другое».

<sup>142</sup> kālata 'nanugamena, буквально, «поскольку не следует от одного времени к другому».

<sup>143</sup> alīkasya.

<sup>144</sup> vikalpākārasya. Речь идет о неподлинности мысленного конструирования, продуктом которого являются универсалии.

Вы называете универсалией] сводится к исключению иного, [чем оно само] в силу того, что (1) существование или несуществование является [ее] общей характеристикой (сахараной)<sup>145</sup>, (2) в силу (ее) сходства с внешней реальностью и (3) в силу того, что она является определенным мысленным образом.

[Разворачивание буддийского положения (1)]

Для чего существование является общей характеристикой, то укоренено в исключении иного (чем оно само);

– (пример) как факт отсутствия материальной формы является общей характеристикой для сознания и т. п., которое существует, и для рогов зайца, которые не существуют<sup>146</sup>;

– предметная область (универсалии) как мыслительного конструкта может быть объектом и утверждения и отрицания, что свидетельствует о неспецифичности (для ее субстрата характеристик существования или несуществования), (как например, в суждениях) «горшок не существует» или «горшок существует»,

Если бы речь шла о существовании как о специфической характеристике [горшка, о существовании горшка как самодостаточном факте], то не было бы употребления слов «он существует», в силу того, о чем уже говорилось<sup>147</sup>. Не было бы и слов «он не существует», по причине их противоположности [самодостаточному существованию]. Если бы несуществование было специфической характеристикой, о нем можно было бы сказать то же самое.

(2) Что же до [внешней реальности] неподлинного, то невозможно представить никакое сходство между (универсалией), лишенной какой-либо порождающей силы<sup>148</sup>, и истинно существующей партикулярией, кроме того, что они исключают иное, (чем они сами).

<sup>145</sup> bhāvābhavasādhāraṇyād, то есть существование или не существование универсалии не является чем-то самодостаточным и независимым от других факторов, поэтому оно не составляет их специфическую характеристику, в отличие от существования партикулярии-свалакишаны, которое не зависит ни от чего, кроме нее самой.

<sup>146</sup> Универсалия *амуртатва* «отсутствие материальной формы» может быть с равным успехом применена и к существующим объектам, таким, как сознание, и к воображаемому рогам зайца, стало быть, для ее функционирования характеристики существования или несуществования ее субстрата нерелевантны.

<sup>147</sup> Если бы существование принадлежало только горшку и ничему другому, то горшок и существование были бы одной вещью, а само выражение «горшок существует» стало чем то, наподобие «масла маслянного», то есть тавтологией.

<sup>148</sup> Именно универсалия и есть неподлинное.

(3) Что же до [определенного мысленного образа], то определенный образ коровы и высказывание «это корова» невозможны без исключения лошади и т. п.<sup>149</sup>

Из этого следует, что универсалия, чья сущность – исключение иного, (чем она сама), не относится к внешней реальности, но поскольку ее отличие от внешней реальности не поддается познанию, она, погруженная во внешнюю реальность, придает внешний характер и логическому выводу. Будучи связанной с внешней реальностью опосредованным образом, (логический вывод) имеет отношение к внешней реальности и обладает (определенной) когерентностью; несмотря на свой обманчивый характер, он все же является праманой, поскольку определяется локализацией в познающем субъекте<sup>150</sup>. Таким образом, партикулярия не является его (логического вывода) объектом. То, что универсалия не является объектом непосредственного восприятия, уже известно. Не существует праманы, отличной от этих двух; не существует праманы, которая была бы включена в эти две; или, если она не включена в них, то невозможно доказать, что она является праманой. Не существует объекта достоверного познания, который бы отличался от универсалий (саманья) и конкретных вещей (вишеша), и или чего-то, представляющего собой смесь этих (объектов).

### «Ньяя-сутра I.1.4.»

**Чувственное восприятие – это знание, (1) произведенное познавательным контактом (санникарша) органа чувств и объекта, (2) невыразимое в слове, (3) не приводящее к заблуждению, (4) содержащее определенность.**

**Бхашья:** (1) То знание (джняна), которое произведено познавательным контактом органов чувств и объектов, оно и является чувственным восприятием.

<sup>149</sup> Ссылка на буддийскую теорию *апoхи* – означения путем исключения противоположного.

<sup>150</sup> *pramātrāśrayavaśāt*, В переводе Щербатского: «Хотя это иллюзия реальности, тем не менее она является источником достоверного познания, поскольку принадлежит человеку, который думает (и действует) целесообразно» (Щербатский 1932: 307). В этом случае слово «субъект» не следует понимать буквально, в буддизме субъектом является сам познавательный процесс.



**Варттика:** Чувственным восприятием называется такое познание, которое возникает при познавательном контакте органов чувств и объектов. Органы чувств будут перечислены далее<sup>151</sup>, также и объекты<sup>152</sup>. Познавательный контакт подразделяется на шесть видов: 1) соединение (самйого), 2) присущность тому, что находится в соединении, 3) присущность тому, что присуще другому, находящемуся в соединении, 4) присущность, 5) присущность присущему, 6) отношение спецификации и специфицируемого. Например, наделенный цветом горшок и т. п. является объектом, глаз – органом, их познавательный контакт – соединением, поскольку они оба обладают природой субстанции (1). [Познавательный контакт] того (глаза) с цветом и т. п. (качествами горшка) имеет форму присущности тому, что находится в соединении, поскольку цвет пребывает в горшке, который находится в соединении с глазом, а это пребывание и есть присущность (2). В случае универсалии, которая пребывает в цвете и т. п. (качествах), познавательный контакт имеет форму присущности тому, что присуще другому, находящемуся в соединении<sup>153</sup> (3).

Аналогично и в отношении обоняния и т. п. (чувственных способностей) – это соединение (1) (соответствующих органов) с объектами, обладающими запахом и т. п.; в отношении запаха – это присущность (субстанции), которая находится в соединении (с органом обоняния) (2); в случае универсалии, пребывающей в запахе, это присущность (запаха) субстанции, находящейся в контакте (с органом чувств) (3).

В случае восприятия звука контакт будет иметь форму присущности<sup>154</sup> (4). <...> В случае восприятия универсалии звука познавательный контакт имеет форму присущности присущему<sup>155</sup> (5). В случае восприятия присущности и несуществования познавательный контакт имеет форму отношения спецификации

<sup>151</sup> НС 1.1.12: Органы чувств: нос, язык, глаза, кожа и ухо возникают из первоэлементов.

<sup>152</sup> НС 1.1.14: «Первоэлементы – это земля, вода, огонь, ветер и акаша».

<sup>153</sup> Универсалия присуща цвету, который присущ горшку, который находится в контакте с глазом.

<sup>154</sup> Звук присущ *акаше*, пребывающей в органе слуха, посредством которого он воспринимается.

<sup>155</sup> Универсалия присуща звуку, а звук присущ *акаше*, содержащейся в органе слуха.

и специфицируемого<sup>156</sup> (6). Таким образом, выражение «познавательный контакт» (санникарша) используется в Сутре, поскольку оно включает все факторы, которые способствуют возникновению чувственного восприятия: соединение, присущность, отношение спецификации и специфицируемого. И этот познавательный контакт есть причина чувственного восприятия, поэтому он упоминается в составе определения.

<...>

### **Бхашья**

[Возражение:] В этом случае будет неверно считать, что атман соединяется с манасом, манас с индриями, а индрии с объектами<sup>157</sup>.

### **Варттика**

[Возражение:] Если познавательный контакт органов чувств и объектов указан в качестве причины чувственного восприятия, это значит, что указано предельно мало [из того, что должно быть указано]. Существует множество других причинных факторов чувственного восприятия, их тоже следует упомянуть. Например, соединение атмана и манаса, соединение манаса и органов чувств, соединение объекта и света, цвет объекта и цвет того, что соединено с объектом<sup>158</sup>, воспринимаемый размер объекта, составленность объекта из частей, способность восприятия приносить свои результаты<sup>159</sup>. Почему [все эти факторы являются причинами чувственного восприятия]? Оно (чувственное восприятие) имеет место, когда они присутствуют, и не имеет места, когда они отсутствуют. Если познавательный контакт органов чувств и объектов фигурирует как причина восприятия, то и другие факторы тоже должны быть названы.

---

<sup>156</sup> Присущность является спецификацией того, в чем она наличествует, и несуществование – спецификацией воспринимаемого пустого пространства, на котором нет горшка.

<sup>157</sup> В процессе восприятия происходит познавательный контакт (*санникарша*) четырех факторов: *атмана*, *манаса*, органов чувств и объектов. Такова распространенная точка зрения индийских мыслителей на механизм чувственного восприятия.

<sup>158</sup> То есть цвет глаза, который проявляет цвет объекта (принцип «подобное познается подобным»).

<sup>159</sup> Зависит от *дхармы* и *адхармы*, праведности или порочности индивида в прежних воплощениях.

### **Бхашья**

[Ответ:] Эта сутра не дает исчерпывающего определения всех факторов, составляющих причину чувственного восприятия. Вместе с тем, [в ней содержится] упоминание специфических причин. Те [факторы], которые являются специфическими причинами знания, являющегося чувственным, они и упоминаются, другие же исключены, поскольку являются общими [для чувственного восприятия] и других форм познания, таких, как логический вывод и т. п.

### **Варттика**

[Ответ:] Нет необходимости называть другие факторы. Предназначение этой сутры состоит не в том, чтобы перечислить все причины (чувственного восприятия), а в том, чтобы указать специфические характеристики, отличающие его как от подобных, так и от неподобных видов (познания)<sup>160</sup>, поэтому перечисляются только те причины, которые специфичны для чувственного восприятия, а опять-таки не причины, являющиеся общими с (другими видами познания).

### **Бхашья**

[Возражение:] Даже в этом случае следует назвать соединение (самйога) манаса и органов чувств.

[Ответ:] Он не упомянут в силу подобия манаса [органа чувств и объекта] в качестве [причинных факторов], отличающих чувственное восприятие от других видов познания<sup>161</sup>.

### **Варттика**

[Возражение:] Следует упомянуть соединение манаса и органов чувств в силу его специфичности (для чувственного восприятия) и по той причине, что он отсутствует в случае логического вывода и ему подобных видов познания.

[Ответ:] Нет, не следует, поскольку одно содержит другое: упоминание познавательного контакта органов чувств и объекта подразумевает и познавательный контакт манаса и органов чувств. В силу какой причины? Оба являются специфическими (для чув-

---

<sup>160</sup> Под «подобными» имеются в виду формы достоверного познания, такие как логический вывод, под «неподобными» – разновидности недостоверного познания (сомнение, неопределенное познание и т. д.). Такова функция определения, с точки зрения Уддьотакары, оно лишь дифференцирует вещь, а не описывает ее природу.

<sup>161</sup> Объяснение см. в Варттике.

ственного восприятия). Цель Сутры состоит не в том, чтобы перечислить все специфические причинные факторы. Упоминания одного из них достаточно для дифференциации (чувственного восприятия) по отношению к другим (видам познания). <...>

### **Бхашья**

[Возражение:] (2) «Поистине, сколько [существует] объектов, столько же наименований или слов, их представляющих, и на такое представление объекта опирается словесная практика (вьявахара)». Таким образом, познание объекта, возникающее в результате контакта органа чувств и объекта, имеет форму либо «цвета», либо «вкуса» и т. п. Слова «цвет», «вкус» и т. п. являются наименованиями объектов. С помощью этих (слов) выражается познавательный акт: «цвет познается», «вкус познается». То, что выражается именованием с помощью слова, должно быть неизменно связано со словом<sup>162</sup>.

[Ответ:] Имея в виду [эту точку зрения], автор говорит: «невыразимое словом». Если связь слова и объекта не может быть использована, то в этом случае познание объекта не выражается именованием через слово. И даже если связь слова и объекта познана, она имеет форму «это слово является именем той вещи»<sup>163</sup>. Когда же это (имя) объекта известно, то его познание не отличается от ранее упомянутого (случая) познания объекта (когда его имя было неизвестно). Познание объекта всегда имеет примерно одинаковый вид<sup>164</sup>. Пока познание объекта не выражено в слове, его понимание недоступно для другого, его же понимание способствует практическому употреблению. Там же, где нет понимания, нет и практического употребления. Поэтому для технического именованя объекта, который следует познать, используется указательное слово «ити»<sup>165</sup>: «познанное есть «цвет», «познанное есть вкус». Таким образом, во время постижения объекта передающее его слово не используется, во время же словесной практики (вьявахара) используется. Поэтому познание объекта, порожденное контактом органа чувств и объекта, бессловесно.

<sup>162</sup> Точка зрения в духе Бхартрихари, который считал, что все познание, включая восприятие, пронизано словом.

<sup>163</sup> То есть имя и вещь не смешиваются, а выступают как разные сущности.

<sup>164</sup> То есть оно не зависит от имени объекта.

<sup>165</sup> Iti заменяет кавычки, выделяющие цитату, или слово «есть», или оборот «имея в виду это».

**Варттика:** Познание, возникающее в результате познавательного контакта органов чувств и объектов, выражается именованием объектов, как сказано в Бхашье. В противовес этому автор говорит: «невыразимо словом». То знание, которое у человека, не располагающего знанием связи слова и объекта, отражает разнообразие объектов, является чувственным восприятием. Даже у того, кто установил связь слова и объекта, в момент возникновения (познания этой связи) оно такое же (как и в предыдущем случае).

Некоторые считают, что (характеристика) «невыразимое словом» добавлена с целью исключения логического вывода<sup>166</sup>. Это неправильно. Почему? Поскольку имеется упоминание познавательного контакта органов чувств и объектов, а логический вывод не опирается на контакт выводимого объекта и органа чувств. Поэтому и без (характеристики «невыразимое словом» определение чувственного восприятия), неприменимо в отношении логического вывода.

**Бхашья:** (3) В жаркое время года солнечные лучи смешиваются с теплом, поднимающимся с поверхности земли, сверкая, они вступают в контакт с глазом (наблюдателя), стоящего в отдалении. В этом случае в результате познавательного контакта органа чувств и объекта [у наблюдателя] возникает познание [в форме] «это вода». И чтобы исключить это из чувственного восприятия, автор добавляет: «не вводящее в заблуждение». То (познание) называется вводящим в заблуждение, при котором объект предстает не таким, каков он на самом деле, а когда он предстает таким, каков он на самом деле, то это [и будет познанием], не вводящим в заблуждение.

**Варттика:** <...>Что такое заблуждение? Некоторые предпочитают следующее (объяснение): заблуждение принадлежит объекту, именно объект предстает не таким, каков он на самом деле и поэтому его познание считается вводящим в заблуждение.

Это неправильно. Почему? В силу таковости (самотождественности) объекта. В случае восприятия воды в отношении сверкающих лучей солнца причина заблуждения не в объекте: не в том, что лучи не являются лучами, а сверкание – сверканием. Дело в познании, вводящем в заблуждение, (познании) как суще-

---

<sup>166</sup> Поскольку логический вывод связан с словесными конструкциями.

ствующего того, что не является таковым. Там нет воды, [но ее воспринимают]. После восприятия солнечных лучей органом зрения возникает ошибка, вызванная дефектом органа чувств, стало быть, заблуждение связано с познанием, а не с объектом.

**Бхашья:** (4) Наблюдатель, видящий в отдалении некий объект, сомневается: «это дым» или «это пыль». Поскольку это неопределенное познание тоже порождено контактом органа чувств и объекта, то его следует считать чувственным восприятием, [чтобы избежать этого], автор говорит: «содержит определенность». <...>

### **Варттика**

[Возражение:] Поскольку сомнения не произведены познавательным контактом органов чувств и объектов, это познавательные события чисто ментального характера. <...>

[Ответ:] Это неверно, поскольку сомнение вызвано обеими причинами: познавательным контактом атмана и манаса и познавательным контактом объектов и органов чувств. Здесь [характеристикой «содержит определенность»] исключается неопределенность манаса, которой предшествует неопределенность познавательного контакта органов чувств и объектов, поскольку ее причиной был именно познавательный контакт органов чувств и объектов, но не исключается первый вид (сомнения), который случается вследствие соединения атмана и манаса. Поэтому существует предмет, который исключается спецификацией «содержит определенность», значит, она была абсолютно правильной.

### **Татпарьятика**

<с. 101><sup>167</sup> Имеется два рода чувственного восприятия: непосредственное, без мысленного конструирования (авикальпака) и опосредованное, с мысленным конструированием (савикальпака)<sup>168</sup>. Хотя определение (восприятия): «**Знание, произведенное познавательным контактом органа чувств и объекта и не приводящее к заблуждению**» относится к ним обоим, (тем не менее) каждый (род) обретает свое словесное обозначение, поскольку между ними имеется различие. Выражение **невыразимое в слове** относится к неконструирующему восприятию, а выражение **содержащее определен-**

<sup>167</sup> Здесь и далее даются номера страниц оригинального текста ТТ по изданию Ананталала Тхакура.

<sup>168</sup> ТТ: 100–101 и далее.

**ность** – к конструирующему восприятию. Здесь обозначение словами – это или спецификация (вишешана) или субхарактеристика (упалакшана<sup>169</sup>) с помощью имени, рода и т. п.<sup>170</sup>. Объект, подлежащий словесному обозначению, подлечит и спецификации<sup>171</sup>. Например: «Вот Дитха», «Вот корова», «Вот белое», «Вот несущий чашу<sup>172</sup>», «Вот он идет». Все конструирующее восприятие функционирует как применение к вещам отношения спецификации и специфицируемого (вишешана-вишешья). <...<с. 107> Словосочетание **содержит определенность** выражает восприятие, опосредованное мысленным конструированием. Таким образом (слова) «определенность» (вьявасая), «удостоверенность» (винишчая) и «мысленное конструирование» (викальпа) не имеют разных значений. То, чья сущность имеет такую форму, есть конструирующее восприятие. В силу очевидности этого (положения), оно может быть понято даже учениками. Поэтому ни автор «Бхашьи», ни автор «Варттики» ничего не говорят [по этому поводу]<sup>173</sup>.

Нами же, следующими путем, проложенным учителем Трилочаной, дается такое объяснение, соответствующее аргументам и фактам.

[Здесь начинается полемика с буддистами]

[Буддист:] Допустим, что это так [мысленное конструирование относится к восприятию]. Но восприятие, содержащее определенность, не может существовать. Ведь это феномен (пратибхаса), который невозможно связать со словом. И [непосредственное] знание, возникнув в результате контакта органа чувств (*индриш*) и объекта, является проявлением (авабхаса) [исключительно лишь самого] объекта, неспособного соединить [это познание] со словом. Ведь слова не содержатся в объекте, или не

<sup>169</sup> Термин буддийской логики, обозначающий ситуативную или временную характеристику, не затрагивающую сущности вещи.

<sup>170</sup> Взято из определения *кальпаны* (мысленного конструирования) в «Праманасамуччае» Дигнаги («[Мысленное конструирование] – это связь (yojanā) с именем, родом и т. п.») (Nāmajātyādīyojanā.ПС к.3d).

<sup>171</sup> Сам процесс спецификации (*вишешана*) заключается в словесном обозначении, что поясняется далее примером.

<sup>172</sup> Подразумевается аскет.

<sup>173</sup> Так Вачаспати Мишра объясняет отсутствие в комментариях своих предшественников упоминания *нирвикальпаки-савикальпаки*.

содержат его. В противном случае, речевая практика (вьявахара) незнающего [язык] была бы такой же, как у знатока, что уже упомянуто<sup>174</sup>. Слово не передает ощущение объекта и не обладает свойством самоочевидности, поскольку его привязывают к объектам искусственно. Поэтому [чувственное] знание, получаемое от объекта, может непосредственно передать только [сам] этот объект, а не слово (его обозначающее). Восприятие, порожденное цветом, не передает вместе с ним и вкус.

Стало быть, познающие субъекты, скрыв свою собственную ментальную деятельность, имеющую природу воображения, и состоящую в мыслительном конструировании на основе впечатков образа некоего неопределенного объекта<sup>175</sup>, и выдвинув на первый план созерцание (даршана), представленное как непосредственное переживание (анубхава) в силу того, что оно берет свое начало в непосредственном переживании (отпечатков), ошибочно полагают актуально переживаемым знание, являющееся результатом мысленного конструирования, и представляют то, что не зависит от связи со словом, как связанное со словом<sup>176</sup>.

Таким образом установлено:

<с. 108> [Первый вывод]

[Тезис] То [знание], которое порождено силой [самого] объекта (самартхья), не сопровождается конструированием слова.

Например, неконструируемое [знание].

[Основание] Представление<sup>177</sup>, являющееся предметом дискуссии, порождено силой [самого] объекта.

<sup>174</sup> ТТ, с. 101.

<sup>175</sup> vikalpa-vāsana-utthāpitam-aniyata-artha-grāhi mānasam-ātmīyam-upekṣā-lakṣaṇam vyāpāram

Здесь буддист объясняет, каким образом мы принимаем продукт мысленного конструирования за продукт непосредственного переживания. Мысленный образ строится не из воздуха, а из отпечатков прошлого опыта, хранящихся в нашей памяти. Когда мы видим некий объект, это активизирует отпечатки, которые поставляют нам его мысленный образ. В результате – переживание присутствия отпечатков мы принимаем за переживание реального объекта, находящегося у нас перед глазами.

<sup>176</sup> abhilāpasamṣarga-anapekṣam-abhilāpasamṣargiṇam-ādarśayat.

<sup>177</sup> vikalpa. Здесь и далее *викальпа* используется как синоним *pratyaya* (представления).



Таким образом, приходят к [заключению], являющемуся проникаемым (вьяпта), то есть равномогущим тому (тезису), чью ложность предполагалось доказать с помощью сведения к абсурду (прасанга)<sup>178</sup>.

То, что подлежит отрицанию, – это возможность следования [за знанием, порожденным силой самого объекта] примысливания, [выражающего его] слова, ей противостоит невозможность [такого]. Тем самым факт возникновения [знания] из силы [самого] объекта оказывается «проникаемым» (вьяпта)<sup>179</sup>. Признание этого [заключения] способствует утверждению его (представления) невыразимости словами и противоречит его выразимости. Между тем, очевидно, что нельзя отрицать выразимость словами этих представлений. И что же! Говоря о том, что они не являются порождением силы [самого] объекта, мы приходим к выводу, противоположному сделанному ранее, что абсурдно<sup>180</sup>.

[Второй вывод]

[Тезис] Выраженное словесными конструкциями не порождено силой [самого] объекта.

Например, такие представления, как Ишвара<sup>181</sup>, Прадхана<sup>182</sup>.

Таким образом, и те представления, которые обсуждаются в дискуссиях, включены в то, что противоположно вьяпаке (факту происхождения из силы самого объекта)<sup>183</sup>.

---

<sup>178</sup> Итак, у нас три множества, вставленные друг в друга как матрешки. Множество «невыразимого словом» (*вьяпака*), внутри него – «множество рожденного силой объекта», внутри которого «множество представлений». Из этого следует, что представления включены в более широкое множество «невыразимого словом», что абсурдно. Щербатский указывает, что это шестая разновидность противоречивого основания, когда утверждается некий факт, подчиненный другому факту, несовместимому с присутствием отрицаемого факта (выразимости в слове). См. перевод «Ньяя-бинду» Щербатского, раздел Логического вывода (Щербатский 1995: 37).

<sup>179</sup> То есть включается в категорию невыразимого словом, и тем самым «проникаем» этой категорией.

<sup>180</sup> Первый вывод был неправильно построенным и оттого привел к абсурдному заключению.

<sup>181</sup> Господь, Бог – властитель и управляющий Вселенной.

<sup>182</sup> Материальная основа мировых процессов, например в санхье.

<sup>183</sup> Теперь у нас два множества: «выразимое в слове» и «невыразимое в слове», при этом «рожденное силой объекта» включено во второе, а «представления» – в первое.

То, что подлежит отрицанию, – это факт, что порождение силой [самого] объекта является «проникаемым» (вьяпти), или равномоощным, словесной невыразимости, противоположной выразимости. Не существует неопределенности в отношении исключения представления из [категории] порожденного силой [самого] объекта. То, что произведено силой [самого] объекта, должно соответствовать форме [этого] объекта, а не форме слова. Как было сказано, слова не пребывают в объекте и не тождественны ему. Если бы познание могло копировать (анукара) сущность, не связанную [с реальным объектом], то благодаря воспроизведению всех сущностей, появилась бы возможность всезнания<sup>184</sup>.

[Наяйик:] Предположим, что благодаря связи объекта со словами, вытекающей из соглашения (*санкета*)<sup>185</sup>, при восприятии объекта, в силу припоминания того (слова), имеет место познание связанного с ним [объекта].

[Буддист:] В этом случае припоминаются только те [вещи], относительно [слов] для которых и было заключено соглашение. А то, по поводу чего заключено соглашение, это выразимое словами общее (саманья)<sup>186</sup>. И оно невоспринимаемо. Зато объектом непосредственного восприятия (даршана) является партикулярия (свалакшана). Только она, будучи истинносущим (парамартхасат), выступает причиной познания, а не общее, которое в силу своей фиктивности лишено всякой [собственной] силы.

Таким образом, то, что непосредственно воспринимается, с тем словом не связано, а то, что с ним связано, не воспринимается<sup>187</sup>.

В случае признания непосредственно воспринятого выразимым в слове, только из произнесения [слова] «огонь» постигался бы жар, подобно тому, как он ощущается [при приближении к реальному огню]. При постижении этого слова происходило бы устранение холода, что абсурдно.

<sup>184</sup> Иными словами, если бы мы могли познавать объекты вне реального взаимодействия с ними, то каждый мог бы познать все, что угодно и быть всезнающим.

<sup>185</sup> С точки зрения найайиков, значения слов являются продуктом соглашения между людьми, установленным в незапамятные времена.

<sup>186</sup> Общее, которое рассматривалось найайиками как универсалия.

<sup>187</sup> Иначе говоря, воспринимаемое невыразимо в словах, а невоспринимаемое – выразимо.

[Наяйик:] Слово и выводной знак (*линга*) относятся к универсалии, партикулярия (*свалакишана*) наделена универсалией<sup>188</sup>, которая является элементом реальности<sup>189</sup>. И невидимое выступает причиной [познания] видимого. В результате познания реального предмета (*васту*), наделенного универсалией<sup>190</sup>, порожденного первым контактом органа чувств (с объектом) и не опосредованного мысленными конструкциями, имеет место припоминание слова, чья связь [с объектом] была постигнута в прошлом. Таким образом возникает сконструированное представление (*викальпа-пратьяя*), имеющее форму суждения «Это корова», которое порождено познавательным контактом органа чувств и объекта, и которое постигает субстанцию, специфицированную родовой характеристикой и обозначенную словом.

<с. 109> (Кумарила «Шлока-варттика», Пратьякша-паричхеда, 118.):

«Даже в неконцептуализирующем постижении [происходит] схватывание двойственной природы<sup>191</sup> реальной вещи, что выражается опосредованно<sup>192</sup>, познающим же схватывается чистый [т. е. недифференцированный объект]».

А также: «Итак, познавательный акт (буддхи), с помощью которого происходит последующая идентификация реальной вещи с помощью таких свойств, как род и т. п., также считается относящимся к восприятию» («Шлока-варттика», Пратьякша-паричхеда, 120)<sup>193</sup>.

[Буддист:] Это неверно. Поскольку род и т. п. не воспринимаются как отдельные вещи (*пинда*) без опосредования мысленными конструктами. Ведь род и наделенное родом, движение и наделен-

<sup>188</sup> С точки зрения реалистических школ конкретные предметы являются носителями универсалий.

<sup>189</sup> *Vastubhūta*, то есть в отличие от буддистов наыйики считали универсалии не фикциями, а реальными сущностями.

<sup>190</sup> Наяйики считали, что универсалии пребывают в конкретных вещах, поэтому, когда мы познаем, скажем, конкретную корову, вместе с ней мы познаем и универсалию, или род «коровности».

<sup>191</sup> То есть его общих и специфических характеристик.

<sup>192</sup> Словосочетание *lakṣaṇākhyeṣam*, по мнению, Тэйбера, толкуется комментаторами несколько искусственно как *lakṣaṇa ākhyā ṣyam* «This is a statement of definition». Сам он считает, что Кумарила использует корень *lakṣ* в смысле «познавать опосредованно» (Тэйбер 2005, с. 206, примеч. 11).

<sup>193</sup> Восприятие объекта со всеми его характеристиками тоже относится к *пратьякше*. В этом отношении Кумарила солидарен с наыйиками.

ное движением, качество и наделенное качеством и [их] присущность [друг другу]<sup>194</sup> не проявляются [в уме] отдельно друг от друга. А вещи, которые не проявляются в уме отдельно друг от друга, не могут быть соединены, как вода и молоко для того, кто их знает [как отдельные сущности]<sup>195</sup>. Поэтому мы считаем правильным, что партикулярия (свалакшана) едина и неделима, деление же в соответствии с родовыми и прочими характеристиками наложено [на нее] благодаря отпечаткам, порожденным не имеющим начала мысленным конструированием, и тем самым [специфическое] становится подлежащим мысленному конструированию (викальпьята).

[Еще один аргумент]: А если имеется ощущение (ведана) двух первичных реальностей [специфического и общего], то откуда [берется] отношение спецификации и специфицируемого? Ведь один познавательный акт в отношении двух отдельных пальцев не означает [их] постижение в качестве членов отношения спецификации и специфицируемого. Спецификация есть только служебный фактор (упакарака), а специфицируемое – то, чему он служит (упакарья)<sup>196</sup>. Иначе их отношение невозможно. Однако, если они составят один познавательный акт, то не смогут находиться ни в отношении познаваемого объекта и познавательного инструмента (джняпья-джняпака), ни в отношении причины и следствия (карья-карана), в силу одновременности их обоих и в силу правила, согласно которому, причина должна предшествовать следствию.

И еще: если род и т. п. характеристики составят привходящие ограничения (упадхи)<sup>197</sup>, которые накладываются на реальную вещь (васту), то единичная реальная вещь (дерево) будет опорой привходящих ограничений [в форме универсалий] «существования», «субстанциальности», «земляности», «деревности»,

<sup>194</sup> Речь идет об учении вайшешики, согласно которому, свойство и его носитель, хоть и отличаются по своей природе, но, тем не менее, связаны сущностным отношением присущности (*самавая*), отличным от механического соединения (*самйогоа*).

<sup>195</sup> Невозможно соединить то, что не разделено. Это аргумент Дхармакирти в ПВиВ 1.7.

<sup>196</sup> Стало быть, *упакарья* – главное, *упакарака* – подчиненное главному.

<sup>197</sup> *Упадхи* – термин, употребляемый в разных школах, но больше всего в адвайта-веданте, в ситуациях, когда надо подчеркнуть разницу между подлинной реальностью и временными характеристиками. Ведантисты говорят, что Атман (душа) является подлинной реальностью, а тело, ум и все прочее суть *упадхи*.

«Ашокавости»<sup>198</sup>. Постигая издалека вещь, специфицируемую одним приводящим ограничением [универсалией «существования»], мы постигаем [вместе с ним] и все остальные, что абсурдно. Так, отношение опоры и того, что она поддерживает (адхарадхея), составляет содержание служебной функции (упакара). Если под плод ююбы (китайский финик), готовый упасть<sup>199</sup>, подставить чашу, то она будет опорой плода ююбы, наделенного качеством непадения<sup>200</sup>. Та же служебная функция субстанции [как опоры] должна иметь место и в случае родовой характеристики, а также других приводящих ограничений<sup>201</sup>. И невозможно, чтобы служебная функция выполнялась другими силами (шакти). При допущении другой силы, служебная функция которой [- связь двух терминов отношения], необходимо придумать еще одну силу, [связывающую ее и то, что она связывает], из-за чего возможен регресс в бесконечность (анавастанха). Поэтому надлежит заключить, что именно собственная самопорожденная природа субстанции (свабхава) должна служить опорой множеству приводящих ограничений. И таким образом, когда воспринимается субстанция, наделенная способностью служить опорой универсалии существования, то, учитывая ее (субстанции) собственную природу, выраженную в способности служить опорой субстанциональности и т. п. (универсалий), мы полагаем, что через примысливание универсалии существования (саттва), достигающей истинно-сущего бытия (парамартхасат-дравья), все эти [приводящие ограничения в виде универсалий] «субстанциальности», «земляности», «деревности», «Ашокавости» и т. п., являющиеся отдельными аспектами ее собственной природы, [тоже] становятся объектами познания, и, учитывая это, дальнейшее примысливание лишается всякого смысла<sup>202</sup>.

<sup>198</sup> Дерево *Dalbergia Sissoo*, или дерево Ашоки.

<sup>199</sup> *Patanadharmano hi vadarasya*, буквально, наделенный качеством падения.

<sup>200</sup> С точки зрения буддистов, такой неизменной вещи (субстанции) как плод ююбы не существует, а есть серия моментов: ююба на дереве, наделенная способностью падения (тяжестью) – это один момент, ююба в чаше, не позволяющей ей упасть, – другой момент.

<sup>201</sup> То есть субстанция, подставленная под атрибуты, будет их опорой.

<sup>202</sup> Это трудное место нуждается в пояснении. Когда, видя вещь издалека, мы не в состоянии понять, что это такое, и можем лишь отметить ее присутствие, то тем самым мы признаем, что данная вещь проявляет свою способность быть

<с. 110> Так и было сказано (Дхармакирти<sup>203</sup>):

«В случае объекта, познаваемого мыслью при помощи дифференциации в соответствии с множеством привходящих ограничений, когда он воспринимается непосредственно как неделимый на подчиненные силы (шакти), в роли которых выступают привходящие ограничения, какова разница между ним и объектом, способным выполнить эту функцию (упакарья) всей своей сущностью целиком<sup>204</sup>. Это неопределенно.

[Ведь] при восприятии одного фактора, служащего [восприятию] (упакарака), другие перестают выполнять свою служебную функцию (упакара), невидимые, когда видим он, при его восприятии они воспринимаются одновременно [с ним]».

С нашей точки зрения, мысленные конструкции состоят из отпечатков мысленного конструирования, не имеющего начала; то, что они воспринимают, и то, что они определяют, оба, являясь по своей природе исключением иного, [чем они], в силу этого лишены реальности. Они ни в малейшей степени не затрагивают высшей реальности. Однако опосредованным образом [мысленные конструкции] заставляют людей (локам) действовать, достигать своих целей, избегать несогласованности. Тот факт, что мысленные конструкции не затрагивают реальности вещей, не делает их излишними<sup>205</sup>. Когда вещь воспри-

---

опорой универсалии существования. Но поскольку та же самая вещь будет опорой и всех других универсалий, то можно предположить, что они познаются одновременно с универсалией существования. С точки зрения буддистов, то, что реалисты называют универсалией существования, выражает их способ коснуться подлинной реальности, и в этом отношении универсалия существования, хоть и не может быть принята, но может быть, по крайней мере, понята. Что же касается других универсалий, то эти мысленные конструкции становятся совершенно излишними.

<sup>203</sup> Как указывает Щербатский, это цитата из ПВС Дхармакирти (раздел *apohi*, карика 54 и первая часть 55-ой – Щербатский 1932: 269).

<sup>204</sup> Ср. философский перевод Щербатского: «Если философ признает, что, постигая один объект, обладающий множественными атрибутами, мы на самом деле постигаем множество вещей, то тогда, постигая один атрибут, мы тем самым разом постигаем их все, поскольку они порождены единой силой» (Щербатский 1932: 269).

<sup>205</sup> на *paunar-uktyam-asti*, буквально, «не будет тавтологии», «повторения». Иными словами, когда мы в разных познавательных ситуациях используем одни и те же мыслительные конструкции, это не тавтология и не повторение, поскольку каждая из этих конструкций относится к конкретной ситуации.

нята органом чувств лишь непосредственно (алочита), то орган чувств, чья активность прервана возникающим вслед за [алочаной] припоминанием слова, и объект не могут произвести понимание, опосредованное мысленной конструкцией. Автор [Дхармакирти] выражает это следующим образом:

Если считать, что встреча с объектом, а затем добавление припоминания [обозначающего его] слова относятся к непосредственному восприятию, то объект (в первом случае) будет иным, чем объект (во втором случае)<sup>206</sup>.

Неверно также, что орган чувств, породивший чистое постижение (алочану), будет тем же, который при содействии припоминания производит мыслительную конструкцию в форме представления (пратьяя). Ибо невозможно утверждать, что именно припоминание делит восприятие [на две фазы], поскольку, в соответствии с правилом, составная часть (анга) не может делить себя [на другие части]<sup>207</sup>.

Который [фактор] изначально не обладал специфической функцией познания (буддхи), он и потом [будет таким]<sup>208</sup>.

«То, что ушло в прошлое, больше не принадлежит сфере действия чувств. А то, что вне сферы их действия, невозможно заставить работать даже при помощи тысячи средств. Память, чьи объекты принадлежат прошлому, не может сделать своей сферой настоящее, не воспринятое ранее. В противном случае последовал бы абсурдный вывод о том, что слепой непосредственно воспринимает цвета». Так было сказано (Дхармакирти).

<с. 111> «В этом случае зрительное восприятие было бы возможно и в отношении разрушенного объекта».

Таким образом, имя, род, качество, движение, будучи мыслительными конструктами, отвергнуты в качестве [случаев] восприятия. Даже мыслительный конструкт субстанции, например, «посохоносец»<sup>209</sup> [не является случаем восприятия].

<sup>206</sup> Согласно Щербатскому, это цитата из ПВи Дхармакирти (fol:154b), см. БЛ II: 271, прим. 7.

<sup>207</sup> Часть не может производить операции с целым.

<sup>208</sup> Цитата из Дхармакирти ПВиВ 5св:

<sup>209</sup> То есть брахман-жрец есть субстанция, которая характеризуется атрибутом – посохом, в соответствии со схемой: *дхарма-дхармин*, свойство-носитель свойства. Пример взят из ПСВ Дигнаги (см. Антология, с. 118). Сама же эта схема

Постигнув спецификацию (вишешана), специфицируемое (вишешья), связь (между ними) и речевую практику, и синтезировав это (все), человек получает определенное познание именно этим, а не иным способом»<sup>210</sup>.

Такая функция синтеза, которая должна быть реализована в размышлении, не может быть связана с познанием, осуществляемом через органы чувств, ведь его возникновение обусловлено силой объекта, находящегося в непосредственной близости [к органу чувств], поскольку [сам орган чувств] не наделен способностью размышлять. Это также относится к роду, качеству и действию, которые [реально] не существуют. Ввиду отсутствия [их] проявления [в уме] как отдельных либо как соединенных, они, в отличие от воды и молока, не могут быть синтезированы для того, кто знает их [как отдельные сущности], что было сказано ранее. Поэтому мыслительное конструирование не является чувственным восприятием.

[Наяйик:] Так они [буддисты] говорят. На то, что было высказано о противоречии между способностью [непосредственного восприятия] порождаться силой [самого] объекта и фактом [его] появления [в сознании] в качестве пригодного для соединения со словом, мы ответим, что это будет противоречием только в том случае, если объектом является лишь партикулярия (*свалакшана*)<sup>211</sup>. Однако дело обстоит не так. Будет доказано<sup>212</sup>, что объекты абсолютно реальны (*парамартхасантам*), действительно обладают родом и др. характеристиками, устойчивы<sup>213</sup>, соединимы (ассоциируемы) со словами<sup>214</sup>. Тем самым знание, порожденное ими, рождено силой [самого] объекта и про-

---

есть мыслительная конструкция, поэтому когда мы выражаем нашу перцепцию в суждении «это посохоносец», подразумевая при этом брахмана, то тем самым мы производим мысленный синтез субстанции и атрибута.

<sup>210</sup> Дхармакирти ПВиВ 1.7.

<sup>211</sup> Если реальным объектом является уникальное, неповторяющееся и не исчезающее мгновение опыта (*кшана*), как это вытекает из буддийской теории, оно не может стать объектом следующего этапа познания, поскольку в момент, когда тот начинается, его больше нет.

<sup>212</sup> В комментариях к НС II.2.58.

<sup>213</sup> То есть не исчезают, просуществовав одно мгновение.

<sup>214</sup> *abhiḥārasaṃsargaḥ*, то есть их природа может быть передана с помощью слова. Принцип соответствия между языком и реальностью является важнейшей опорой реализма ньяи и вайшешики.



является как способность к соединению со словами. Учитывая это, не будет противоречия. Таким образом, сведение к абсурду, имеющему форму противоречивого логического основания, сомнительно<sup>215</sup>.

Сказать, что род и т. п. (характеристики) не являются чем-то отдельным от субстанции, и что именно мысленное конструирование, не произведенное силой самого объекта, представляет их как отдельные<sup>216</sup>, будет неправильно<sup>217</sup>. То, что субстанция и т. п. являются отдельными сущностями, будет доказано в дальнейшем<sup>218</sup>. А то, как, несмотря на их различия, имена, которые их обозначают (*вачака*), могут относиться к одному и тому же объекту, было объяснено выше<sup>219</sup>. Неверно говорить, что ввиду мысленного конструирования неделимой [идентичности] при использовании специфического имени «Это Диттха», мыслительные конструкции объекта не порождены [самим] объектом. Это было объяснено в связи с обсуждением термина «не обозначаемо словами»<sup>220</sup>. Неверно, что знание имени неотделимо от знания объекта в том смысле, что [оба] связаны с одним [и тем же] органом чувств, скорее, объект, обладающий общими и специфическими характеристиками, будучи поначалу воспринятым непо-

<sup>215</sup> Согласно пояснениям Щербатского, основание (большая посылка) в форме суждения: «то, что сопровождается именем, не произведено объектом», противоположное другому основанию «то, что произведено внешними объектами, не сопровождается именем», является сомнительным, поскольку не подтверждается фактами: с точки зрения реалиста, чувственное восприятие, выраженное в словах, тоже порождено внешними объектами (см. Щербатский 1932: 274, прим. 7).

<sup>216</sup> С точки зрения буддистов, все, что мы приписываем вещи в качестве ее атрибутов, есть лишь наши мысленные конструкции, а не природа вещи как таковой, которая неделима. Сама специфическая вещь (*свалакишана*) не порождает в нас такого деления, ибо оно ей не присуще.

<sup>217</sup> Реалисты настаивают на реальном существовании деления на субстанцию и атрибут, которое лишь отражается в нашем познании.

<sup>218</sup> В комментарии к НС II.2.58.

<sup>219</sup> В тексте слово *adhastāt*, буквально «ниже». Пандиты, прочитав лист рукописи, переворачивали его так, чтобы он оказывался под свитком, внизу. Здесь автор ссылается на дискуссию об идентичности референта как аргументе против точки зрения грамматистов о неразрывной познания и слова (ТТ санскр. оригинал: 100).

<sup>220</sup> С этого началась дискуссия между наийиками и грамматистами, утверждавшими, что слова присущи вещам.

средственно, заставляет [нас] припомнить то состояние, в котором он пребывал, когда [мы] узнали о соглашении [относительно его имени], что неизбежно заставило вспомнить и [само его] имя, существовавшее в то время. Однако припоминание какого-либо слова не [обязательно] способствует появлению ментального образа (викальпа), рожденного органами чувств. В противном случае младенцы и глухие вследствие отсутствия у них припоминания слов были бы лишены ментальных образов, рожденных органами чувств [что абсурдно].

Припоминание состояния [объекта], каким оно было в момент, когда произошло [познание] соглашения, все же содействует [созданию мысленного образа]. Поскольку посредством мыслительного конструирования, порожденного органами чувств, происходит синтез (акалана) единой реальной вещи, включающий ее тогдашнее и теперешнее состояние. <с. 112> Слово же отличается случайным характером, (оно) не проникает внутрь мысленного образа, созданного органами чувств. Так было сказано:

[Того], кого вспоминают с помощью имени «Девадатта» и ему подобного, хранимого в сердце<sup>221</sup>,

его же видят перед собой собственной персоной<sup>222</sup>.

Тем самым через способность быть объектом мысленной конструкции<sup>223</sup> (автор) указывает на единство тела, пребывающего в прежнем и настоящем состоянии<sup>224</sup>, а не на то, что слово входит [в этот мысленный образ]<sup>225</sup>. Также:

Факт припоминания обозначения не лишает именуемую вещь чувственного характера. Почему? Оно (имя) стоит в стороне и неспособно скрыть природу вещи.

<sup>221</sup> Индийские мыслители локализовали память, как и другие умственные способности, не в голове, а в сердце.

<sup>222</sup> Буквально: видят как тело (*пинду*). Если при упоминании имени Девадатты в моем сознании возникает мысленный образ этого человека, это не значит, что, если сам Девадатта будет передо мной, это помешает мне воспринять его таким, каков он есть здесь и сейчас, а не в моей памяти.

<sup>223</sup> То есть называться именем Девадатта, или каким-то другим. Для реалистов имя носит случайный характер.

<sup>224</sup> Для буддистов нет никакого единого тела, а есть серия тел, связанная отношением взаимного обусловливания, ведь все в человеке, включая тело, меняется каждое мгновение (*киана*).

<sup>225</sup> Имя «Девадатта» не является частью мысленного образа человека.

Это значит, что [припоминание имени] не прерывает функционирование объекта и органов чувств<sup>226</sup>.

И неправильно утверждать, что контакт органа чувств и объекта не является причиной мысленного образа, поскольку зависит от припоминания прошлых состояний [объекта].

Ничто не произошло из какой-то одной причины, все возникает в результате совокупности причин (самагри)<sup>227</sup>.

Это вы (буддисты) говорите сами. В противном случае, органы чувств и объекты не смогли бы создать даже неопределенное ощущение (нирвикальпака), зависящее от наличия света и от внимания<sup>228</sup>. То, что в первое мгновение не возникло [ментального образа] вызвано отсутствием содействующего фактора припоминания. Если семя, помещенное в зернохранилище, не произвело ростка, это не мешает ему прорасти, как только возникнет совокупность необходимых условий, таких как почва и т. п. Соединение противоположных свойств, характеризующихся способностью производить и способностью не производить [следствия], не является логической причиной (хету) разрыва<sup>229</sup>, что будет объяснено в разделе, посвященном серии исчезающих мгновений<sup>230</sup>.

[Буддист:] Допустим это так [содействие между памятью и органами чувств существует], но вследствие ограничения того (восприятия) настоящим объектом, [его] прошлые состояния не входят в сферу действия чувств; а настоящий объект не входит в

---

<sup>226</sup> Функционирование (*вяяпара*) объекта и органа чувств состоит в том, что сначала они создают непосредственное, а потом опосредованное восприятие объекта, а не только непосредственное, как утверждали буддисты.

<sup>227</sup> В тексте ссылка на ПВ (3.53) Дхармакирти.

<sup>228</sup> Наличие света и внимание составляют условия восприятия, которые входят в состав совокупности его причинных факторов (*самагри*). Если считать восприятие результатом одной единственной причины (например, контакта органа чувств и объекта), пришлось бы признать, что освещенность объекта и внимание со стороны субъекта не играют никакой роли, что абсурдно.

<sup>229</sup> Буддисты утверждают, что семя, не проросшее в данный момент и проросшее в дальнейшем при определенных условиях, – это две разные вещи (два разных семени), а не разные состояния одной и той же вещи (одного семени), поскольку одна и та же вещь не может характеризоваться двумя противоположными свойствами. С точки зрения логики – это противоречие. В ответ реалист отмечает, что в этих характеристиках нет противоречия, а, стало быть, между сначала не проросшим, а потом проросшим семенем нет никакого разрыва.

<sup>230</sup> Буддийское учение *кианикавада*. См. ТТ (санскр. оригинал)389.

сферу действия воспоминания, поскольку воспоминание, рожденное в результате активизации отпечатков (самскар), оставленных прошлым опытом, ограничено переживанием объектов прошлого. Поэтому в силу различия объектов [памяти и органов чувств] память не может содействовать органам чувств. Даже тысяча глаз, светильников и т. п., чьим объектом являются цвето-формы, не могут оказать содействие слуху, чьим объектом является звук.

[Наяйик:] Разве вы сами [не признавали], что, когда зрительное восприятие цвета следует сразу за восприятием запаха, <с. 113> то восприятие запаха является его непосредственным условием? В случае восприятия зрением цвето-форма объекта не может содействовать чувственному познанию запаха, только в силу того, что [их] объекты различаются. Если вы считаете, что отношения причины и следствия устанавливаются с помощью метода включения и исключения (анвая-вьятирека), а не в результате однородности объектов (зрения и обоняния), в этом случае мы придерживаемся того же самого мнения.

[Буддист:] Однако, если оно (восприятие) специфицируется прошлыми состояниями объекта, а не контактом с органами чувств, как может оно быть чувственным? Разве то, что соединено с органами чувств, не является чувственным восприятием<sup>231</sup>?

[Наяйик:] Но ведь акаша<sup>232</sup>, атомы и т. п. (ненаблюдаемые объекты) пребывают в контакте с тем (органами чувств), разве из этого следует, что они чувственно воспринимаемы? Поэтому восприятие есть познание, порожденное органами чувств, а не просто контакт с органами чувств<sup>233</sup>. [Буддист:] Но каким образом орган чувств, не соединенный (с объектом), порождает чувственное знание? И будет ли это знание<sup>234</sup> чувственным? Допустим, что оно чувственное, как тогда относится к нему [ваша] характеристика восприятия как «возникшего в результате познавательного контакта органа чувств и объекта»? Оно не будет охвачено [вашим] определением восприятия?

<sup>231</sup> Здесь буддист затрагивает важный вопрос, широко обсуждавшийся разными школами, является ли познавательный контакт необходимым и достаточным условием восприятия? Достаточно ли простого контакта, чтобы восприятие состоялось?

<sup>232</sup> Пространство, среда распространения звука.

<sup>233</sup> Контакт с органами чувств не всегда приводит к восприятию.

<sup>234</sup> Знание объекта как наделенного характеристиками, т. е. опосредованное мыслительными конструкциями.

[Наяйик:] Допустим, что прежние состояния, в которых пребывал объект, [в настоящее время] не входят в сферу действия чувств, тем не менее, знание, которое порождено органами чувств при содействии припоминания [прошлых состояний объекта] и впечатков [прошлого опыта], приобретает свой предмет<sup>235</sup>. И не следует считать, что знание, произведенное контактом с органами чувств при содействии припоминания, не является произведенным контактом с органами чувств. Таким образом, неверно, что [наше] определение [чувственного восприятия] не охватывает этого (случая)<sup>236</sup>.

[Буддист:] Но как может быть единым восприятие, состоящее из усмотрения предшествующего и последующего состояний [объекта]<sup>237</sup>? Ведь имеется различие объектов [восприятия]<sup>238</sup> и соединение противоречивых характеристик наблюдаемости и ненаблюдаемости<sup>239</sup>. Так [в суждении «это есть то»] имеется присутствующее перед глазами и наблюдаемое «это» и ненаблюдаемое «то». Соединение противоположных свойств не может образовать единства (екатва), так как это повлечет за собой абсурдное предположение о единстве трех миров<sup>240</sup>. И [если произойдет] разделение объекта, предположение о том, что один [объект] может быть связан и с предшествующим и с последующим временем и местом, приведет к противоречию. Подобно тому, как в момент, когда воспринимается рубин, исключается его отсутствие; если оно не исключается, то его присутствие не определяется<sup>241</sup>, поскольку [его] суть (рупатва) состоит в том, чтобы исключить свое собственное несуществование (асвабхава)<sup>242</sup>. Учитывая, что топаз и др. драго-

<sup>235</sup> То есть предметом познания становятся прошлые состояния данного объекта.

<sup>236</sup> То есть не включает опосредованного восприятия.

<sup>237</sup> С точки зрения буддистов, это два восприятия: одно имеет своим предметом прошлое, другое – настоящее состояния объекта, или, если уж придерживаться буддийской терминологии, то речь идет даже не о двух состояниях одного объекта, а о двух разных объектах.

<sup>238</sup> В один момент – это один объект, в другой момент – другой.

<sup>239</sup> В тот момент, когда один объект присутствует и наблюдается, другой отсутствует и не наблюдается.

<sup>240</sup> Три мира буддийской космологии – *кама-лока*, *рупа-лока* и *арупа-лока*.

<sup>241</sup> Если мы не исключим возможности отсутствия рубина, мы не сможем четко определить его присутствие.

<sup>242</sup> Буддист рассуждает в духе теории *атоха*: познание существования объекта X (рубина) есть одновременно исключение его несуществования, т.е. исключение его существования в качестве объекта Y (топаза). См. далее пример буддиста.

ценные камни необходимо связаны с его [рубина] отсутствием, [в случае познания рубина] все они будут исключены. Если их не исключить, то, учитывая, что он [рубин] будет обладать природой топаза и др. драгоценных камней, поскольку необходимо с ней связан, он станет не-рубином, что трудно себе представить.

Точно так же, когда имеется восприятие связи одного и того же [объекта] с предшествующим местом-временем, <с. 114> **то посредством исключения отсутствия этой [связи] осуществляется исключение его связи с последующим местом-временем**, поскольку этот случай не отклоняется от случая отсутствия связи с предшествующими местом-временем<sup>243</sup>. Таким образом, [объект] не является по своей сути тем, который мог быть связанным с последующим местом-временем<sup>244</sup>. В противном случае он обретет иную сущность, обязанную своим возникновением связи с тем местом-временем, а если это так, то мы придем к трудности, состоящей в том, что вещь и будет и не будет [сама собой]. Поэтому объект, связанный с предшествующим местом-временем, будет чем-то иным по отношению к объекту, связанному с последующим местом-временем, и таким образом установлено различие объектов.

[Наяйик:] На это мы отвечаем следующим образом: Если возникает разрыв в познании, касающимся предшествующего и последующего состояний [объекта] в силу того, что их свойство быть очным (парокша) и быть заочным (апарокша) варьируют<sup>245</sup>, что ж, [в этом случае «то» [в суждении «это есть то»], являющееся мысленной конструкцией, тоже будет разделено [на две части]. Оно тоже то наблюдаемо, но ненаблюдаемо, то является мыслительной конструкцией, то не является. Если вы [буддисты] говорите, что в отношении [внешнего] объекта «то» есть мыслительная конструкция и нечто заочное<sup>246</sup>, а в отношении внутренней сущности – нечто очное и не являющееся мыслительной конструкцией, и поэтому в допущении двух объектов нет противоречия, то это неверно. Здесь также имеет

<sup>243</sup> Воспринимая объект как локализованный в точке А в момент А, мы тем же самым познавательным актом исключаем 1) несуществование этой связи и 2) возможность локализации нашего объекта в точке В в момент В.

<sup>244</sup> По концепции *кианикавада*, каждому мгновению соответствует свой объект, занимающий определенное место в пространстве.

<sup>245</sup> То есть одно присутствует, когда другое отсутствует и наоборот.

<sup>246</sup> Буддисты считали внешний объект выводимым, а внутреннее состояние – воспринимаемым непосредственно.

место одно и то же познание в отношении одного и того же объекта, которое будет заочным, когда связано с (состоянием объекта в) предшествующих месте-времени, и очным, когда связано с (его состоянием в) последующих месте-времени. В чем тут противоречие?

[Что же до вашего] положения о том, что деление объекта зависит от деления его связи с местом-временем, то это тоже неправильно. Правильно то, что при восприятии сущности рубина происходит исключение его несуществования<sup>247</sup>. При неисключении этого последует абсурдное предположение о непознании его собственной [положительной] сущности, поскольку существующее содержит в себе исключение собственного несуществования. Почему опять-таки [при познании рубина] исключаются топаз и т. п.?

[Буддист:] Возможно потому, что они необходимо связаны с нерубинами?

[Наяйик:] Но в чем причина этой необходимой связи с нерубинами?

[Буддист:] Возможно в том, что их тождественность тому (рубинам) никогда не наблюдалась?

[Наяйик:] Если там (в объекте X) наблюдается идентичность (объекту Y), то там нет необходимой связи (объекта X) с отсутствием (объекта Y)<sup>248</sup>. И рубин, который благодаря ментальному образу, рожденному чувствами, постигался как самоидентичный в предшествующих и в последующих пространстве-времени, также не мог быть разделен [на серию объектов]. Пусть будет две отдельные пространственно-временные точки – предшествующая и последующая, или две связи с ними [объекта]; поскольку они предполагают несуществование друг друга (т. е. исключают друг друга), они никогда не проявятся как нечто одно. Но это не касается сущности рубина как драгоценного камня, ввиду ее инаковости по отношению к этим двум (пространственно-временным точкам). Если что-то является иным, это не значит, что и другое является иным, [в противном случае это привело бы] к логической ошибке сверхраспределения<sup>249</sup>.

<sup>247</sup> Согласно буддийской теории *аноха*, при познании вещи познается не ее положительная сущность, а тот факт, что данная вещь не является другой вещью, то есть рубин не является топазом и др. камнями.

<sup>248</sup> То есть, нет исключения топаза и т.п. из класса рубинов.

<sup>249</sup> Абсурдному выводу об инаковости всего, или отсутствии тождества.

Неверно, что даже в отсутствие контакта объекта с органами чувств, вследствие существования ментального конструирования, состоящего в отражении прошлого и последующего состояний [объекта], познание имеет внечувственное происхождение<sup>250</sup>. [Если вы скажете, что] влюбленный вызывает [в своем сознании] образ возлюбленной, [будто видит ее] воочию, без всякого контакта с этим объектом органов чувств, <с. 115> из этого не следует, что непосредственное восприятие, состоящее в переживании синего цвета и т. п.<sup>251</sup>, будет иметь внечувственное происхождение. Если [Вы скажете], что есть какая-то разница между переживанием синего цвета и т. п. и переживанием возлюбленной, то, с нашей точки зрения, существует разница между ментальными образами, имеющими внечувственное происхождение, и [ментальными образами], рожденными чувствами: [первые] есть функция воображения (утпрекша), [вторые] – функция зрительного восприятия (пратьякша).

[Буддист:] Это не так, правильный взгляд состоит в том, что переживаемая в связи с мысленном образом деятельность видения (даршана), когда она возможна, является привходящим ограничением по отношению к непосредственному [восприятию]<sup>252</sup>.

[Найик:] Абсолютно все [формы] познания (буддхи) имеют чувственное происхождение, опосредованное или не опосредованное мысленными конструкциями; несомые в потоке, каждый сам по себе, независимые друг от друга, поглощенные одним объектом – они возникают и исчезают. Мы не рассматриваем отношения следования и предшествования между этими [формами познания]. Поэтому мы считаем правильным, что мысленные образы, произведенные контактом органов чувств и объекта, являются функцией непосредственного восприятия, и ничего другого.

<sup>250</sup> Ментальный образ не может возникнуть без внешней стимуляции органов чувств.

<sup>251</sup> С точки зрения буддистов, восприятие синего цвета не является непосредственным, поскольку предполагает идею синего цвета как отличного от других цветов.

<sup>252</sup> Щербатский трактует этот отрывок следующим образом: «Когда в образе, (который мы созерцаем), мы ощущаем деятельность нашей перцептивной способности, (когда образ является перцептом), (мы заключаем) что он содержит слой (*упадхи*) чистого ощущения, при условии, что нет свидетельства противоположного» (Щербатский 1932: 286).



[Наяйик:] [На это<sup>253</sup>] мы отвечаем: даже если имя и восприятие относятся к одной вещи, являющейся предметной областью познания (васту-гочара)<sup>254</sup>, в представлениях [прагья, связанных соответственно с именем и с восприятием] не будет отсутствовать различие, поскольку различие в причинах делает возможным различие между очностью [восприятия] и заочностью [именования]. Невозможно, чтобы устранение холода, [обычно] порождаемое прикосновением к огню, произошло вследствие [мысленного] познания огня.

И тот факт, что [некий объект] воспринимается [на расстоянии] как специфицированный одним привходящим ограничением – [универсалией] «существование»<sup>255</sup>, не влечет за собой абсурдного вывода (прасанга) о том, что он также воспринимается как специфицированный другими привходящими ограничениями [универсалиями]. Сущность (свабхава) субстанции специфицируется привходящими ограничениями [в виде ее атрибутов], но при этом ни сами привходящие ограничения, ни их способность служить специфицирующими факторами не составляют ее сущности. И неверно, что то, что содержит отношения с сущностью, является сущностью, в противном случае это не было бы отношением<sup>256</sup>, поскольку вещь не может быть связана с самой собой<sup>257</sup>.

Познание цвето-формы есть свойство восприятия объекта, которым является множество атомов, но не [сама] сущность атомов<sup>258</sup>. В противном случае, атомы были бы познаны всеми, поскольку они представлялись для всех [познающих субъектов] одинаковым образом<sup>259</sup>.

<sup>253</sup> Аргумент буддистов состоит в том, что если бы ощущения можно было бы выразить в словах, то слова уподобились бы вещам: мы бы смогли узнать, что такое жар из слова «жар», и само произнесение этого слова привело бы к исчезновению холода.

<sup>254</sup> В нашем примере – это огонь.

<sup>255</sup> Ссылка на аргумент буддистов относительно механизма непосредственного восприятия: на расстоянии предмет воспринимается как нечто неопределенное, о котором можно сказать только то, что оно существует.

<sup>256</sup> Потеряло бы статус отношения.

<sup>257</sup> Отношение возникает только между разными вещами, имеющими отдельное друг от друга существование.

<sup>258</sup> Если буддисты отрицают реальность отношения, например отношения субстанция-атрибут, они могут с таким же успехом отрицать и реальность отношения познание-объект. В этом случае познание цвето-формы атомов будет сущностью самих атомов.

<sup>259</sup> Это абсурд (*прасанга*) по той причине, что атомы считаются непознаваемыми в обычном восприятии, а только выводимыми.

И нельзя сказать, что атомы цветной вещи даже при отсутствии их связи с познанием, будут его [потенциальным] объектом<sup>260</sup>. Поскольку это повлечет за собой ошибку свёрхраспределения в виде возможности быть объектом познания вне связи [с процессом познания].

[Буддист:] Разве деление на объект и познание [не исчерпывает] сущность отношения, в котором вещь – это объект, познание – это познающий (субъект)?<sup>261</sup>

[Наяйик:] Ладно, пусть будет [по-вашему]: привходящие ограничения и их субстрат [исчерпывают] сущность отношения, как и в случае [отношения] познания и объекта, и не существует отдельной собственной формы [отношения привходящих ограничений и их субстрата]. Тем не менее, при отрицании [буддийской теории] изменчивого потока мгновений мы докажем, что отношение избыточно [в сравнении с собственной сущностью своих членов<sup>262</sup>]. Таким образом, неверно, что одновременно с постижением одного ограничивающего условия [упадхи – в данном случае универсалии существования] происходит познание (пратья) и связанных (с ним) ограничивающих условий (упадхи-анвита), поскольку это абсурдно.

В ответ на [ваше предположение о том, что] между двумя предметами одного акта познания<sup>263</sup> не может быть отношения спецификации-специфицируемого, мы говорим так: Это отношение невозможно, и в случае, если у каждого акта познания есть свой предмет. <с. 116> Знание спецификации [атрибута], если специфицируемое (субстанция) не является его предметом, не может дифференцировать [это] специфицируемое. Таким образом, знание специфицируемого не будет предметом [знания] спецификации, поскольку каждое из них дифференцирует собственный объект. И невозможно постичь их взаимодействие.

---

<sup>260</sup> Ссылка на аргумент буддистов, что атомы остаются объектами, внешними по отношению к нашему познанию, познаем ли мы их или нет.

<sup>261</sup> Отношение не является самостоятельной сущностью по сравнению с составляющими его членами.

<sup>262</sup> Иными словами, отношение не сводится к сущности предметов, связанных с его помощью.

<sup>263</sup> У каждого акта познания, с точки зрения буддистов, есть только один предмет.

[Буддист:] [Знание спецификации и специфицируемого возникает] из их отпечатков (васана)<sup>264</sup>. Таким образом, возникает ментальное представление (манаса-прагья) в форме отношений спецификации и специфицируемого<sup>265</sup>. Разве (при этих условиях) отношение спецификации и специфицируемого может быть реальным?

[Наяйик:] Оставим пока ваше деление на реальное и нереальное, мы вернемся к нему позднее<sup>266</sup>. То усилие, которое вы [затратили на доказательство] ментального происхождения того (отношения спецификации и специфицируемого), было бы лучше [направить на доказательство] его чувственного происхождения. Если бы вы это сделали, вы смогли бы установить со всей очевидностью его (отношения спецификации и специфицируемого) связь с деятельностью восприятия [а не с деятельностью воображения]. Если вы этого не сделаете, то вам не останется ничего иного, как придумать материальную причину (упадхана) в виде непосредованного восприятия<sup>267</sup>.

[Буддист:] Чувственное знание не мыслитель (вичарака), каким образом может оно синтезировать спецификацию, специфицируемое и т. п.?

[Наяйик:] Ну, ладно! А ментальное знание (манаса-джяна) может это соединить?!

[Буддист:] Манас, будучи причиной этого (синтеза), может это соединить, поскольку [способен охватить] все реальное.

[Наяйик:] Если манас есть познание того, что прошло<sup>268</sup>, из чего следует, что он может познавать все реальное? С нашей точки зрения, манас тоже [может быть применен] в отношении всех предметов, но, будучи бессознательным (ачетана), он не размышляет<sup>269</sup>,

<sup>264</sup> То есть источником этой формы познания является не объект, а отпечатки в уме, оставленные прошлым опытом умственной деятельности.

<sup>265</sup> То есть отношение спецификации-специфицируемого есть ментальное представление, возникающее из отпечатков прошлого опыта.

<sup>266</sup> В комментарии к НС 2.2.58.

<sup>267</sup> *nirvikalprakopadhānam* kalpueta. На эту *упадхану* будут проецироваться разные отношения, в том числе и отношение спецификации-специфицируемого.

<sup>268</sup> Если *манас* не может познавать объекты настоящего, как может он познавать «все объекты»?

<sup>269</sup> В *ньяе* и *вайшешике манас* считается *индрией*, то есть познавательной способностью и познавательным органом, который синтезирует данные, поступающие от разных органов чувств, и передает их *атману*. Он не наделен сознанием (*вайшешик Шридхара* сравнивает его с щипцами для перекладывания горячих поленьев).

поэтому только атман<sup>270</sup> является носителем знания совокупности всех предметов и произведенных ими впечатков, вспоминаящим и синтезирующим.

По этому поводу автор (Кумарила) говорит (следующее):

«Знание установлено только в атмане, ведь именно он понимается здесь как сознание и известно, что у него есть способность к припоминанию, синтезу (садхана) и т. п.» («Шлока-варттика»). Пратьякша-париччхеда 4. 122)

Прежде всего, атман, а не глаза, заметив, благодаря контакту органов чувств и объекта, перед собой некий объект, носитель рода и т. п., с помощью припоминания определенного предмета (пинда), вызванного активизированными впечатлениями [прошлого опыта], конструирует [познание в форме суждения] «это корова».

По этому поводу автор (Кумарила) говорит (следующее):

«Индрии суть инструменты мысли (буддхи), атман же – агент, наделенный сознанием.

И в силу его способности к воспоминанию он может мысленно соединять все объекты».

Там, где происходит восприятие с помощью одного познавательного акта, отношение познаваемого и познающего не является отношением производящего и производимого<sup>271</sup>, тем не менее, способность быть производящим фактором (упакаркатва) состоит в способности быть действующей причиной познавательного акта, который касается отношения спецификации и специфицируемого между чистым постижением (алочана) и следующим за ним припоминанием. Когда цвето-форма и ее носитель постигнуты как два предмета, находящиеся в отношении (специфицирующего и специфицируемого), [это происходит] не благодаря знанию, имеющему случайное происхождение<sup>272</sup>, а только благодаря их собственной форме<sup>273</sup>. То, что существует, не обязательно должно быть познано [сразу]. Если воспринята одна его часть, это не значит, что [восприятие] лишено инструментальности (праманан-

<sup>270</sup> Буддисты отрицают существование *атмана*.

<sup>271</sup> *upakāryopakārabhāva*. В одном познавательном акте невозможно различить, какой фактор основной, а какой – вспомогательный, то есть то, что один фактор определяет другой.

<sup>272</sup> То есть при помощи проекции на них мысленных конструкций.

<sup>273</sup> Эти два предмета, а точнее аспекта, выделяемые нашим сознанием, не являются мысленными конструкциями, а существуют на самом деле.

та). Концептуализирующее восприятие (савикальпака), которое, как было сказано, произведено комплексом причин (самагри), конструирует род и т. п. как цвет, а субстанцию <с. 117> – как носитель цвета. Хотя оно появляется после того (алочаны-чистого постижения), оно тоже является восприятием (пратьякша), поскольку его действительность проистекает из контакта с органами чувств. Также будет объяснено<sup>274</sup>, что у того (познания спецификации и специфицируемого), которое одновременно<sup>275</sup>, тоже происходит упорядоченное производство следствий из-за постепенного сближения разных содействующих факторов.

Таким образом установлено (в виде пятичленной аргументации),

1. [Тезис] Мыслительное конструирование (викальпа), главный предмет спора, является восприятием в отношении собственной предметной области,

2. [Основание] поскольку оно порождено контактом объекта и органа чувств при условии неотклонения [от неизменного следования одного за другим].

3. [Пример] Все, что таково (отвечает этим условиям), является восприятием, например чистое постижение (алочана).

4. [Усмотрение основания] Это (мыслительное конструирование) таково.

5. [Закключение] Поэтому это так [мысленное конструирование является восприятием].

Таким образом, установлено, что выражение «содержащее определенность» включает опосредованное восприятие (*савикальпака пратьякша*).

---

<sup>274</sup> В разделе, посвященном критике теории мгновенности (*кишаникавада*), см. ТТ с. 389 и далее.

<sup>275</sup> акрата, буквально, «не имеет разворачивания».

## ПРАШАСТАПАДА

### «ПАДАРТХА-ДХАРМА-САНГРАХА» («Собрание характеристик категорий»)<sup>276</sup> с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары<sup>277</sup>

#### [а. Раздел восприятия]

[234] Из них [четыре вида познания] восприятие названо так («пратьякшей»), поскольку возникает в зависимости от каждого из органов чувств. Органов восприятия шесть: нос, язык, глаз, кожа, ухо и манас.

[235] Оно же [восприятие] возникает в отношении субстанции и других категорий<sup>278</sup>. Теперь [речь пойдет о восприятии] субстанций трех видов (земли, воды и огня<sup>279</sup>): когда они обладают большим размером (махат), возникает только непосредственное постижение [их] собственной формы<sup>280</sup>, [обусловленное] характером обладания более чем одной субстанцией, проявленным цветом, освещенностью и познавательным контактом – санникарша – четырех [факторов]<sup>281</sup>, при наличии всей «совокупности каузальных факторов» (самагри), таких как дхарма и т. п.<sup>282</sup>. [Затем] в результате контакта атмана и манаса в зависимости от спецификаций [таких, как:] (1) «общее», (2) «особенное», (3) «субстанция», (4) «качество», (5) «движе-

<sup>276</sup> Перевод Прашаस्ताпады сделан по изданию: *Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda*. Ed. by J. Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

<sup>277</sup> Перевод комментария Шридхары сделан по изданию: *Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandaḥ of Śrīdhara*. Ed. by Vindhyesvan Prasad Dvivedin. India: Śrī Satguru Publications, 1895 (reprint 1984).

<sup>278</sup> Согласно Вьомашиве и Шридхаре, имеются в виду четыре категории: субстанция, качество, движение и общее.

<sup>279</sup> Ветер невоспринимаем, поскольку не обладает цветом, *акаша* и т.п. субстанции, поскольку обладают сверхбольшим размером и не состоят из частей.

<sup>280</sup> В тексте *сварупа-алочана-матра*, где *алочана* переводится как «непосредственное восприятие», «видение», «постижение», а *сварупа* как «собственная форма», «чистая форма» (пер. Джха).

<sup>281</sup> В контакте *санникарша* при познании субстанций участвуют четыре элемента: *атман*, *манас*, *индрии* и объекты.

<sup>282</sup> Т. е. *адхармы*, а также обстоятельство места и времени (см. ком. Шридхары). Согласно Вьомашиве, это «пространство, время и т.п.» («Вьомавати»: 557).

ние», возникает чувственное познание [в форме:] (1) «существующая», (2) «субстанция земля», (3) «корова», (4) «белая», «рогатая», (5) «движется».

<...>

[243] Восприятие в отношении «специфических универсалий» [представляет собой] непосредственное постижение [их] собственной формы, являющееся праманой-инструментом<sup>283</sup>; прамеей («объектом достоверного познания») [служат] категории, начиная с субстанции<sup>284</sup>, праматой («познающим субъектом») – атман, прамити («результатом познания») – знание объектов [в форме] субстанций и т. п.<sup>286</sup>.

[244] Результирующее знание специфических универсалий<sup>287</sup> [вызывается] только недифференцированным непосредственным постижением собственной формы [этих универсалий], которое, не имея формы результата [познавательного акта, есть] средство – прамана – восприятия, поэтому нет [необходимости в подтверждении его достоверности с помощью] другой праманы<sup>288</sup>.

[245] Или же прамана восприятия – это неложное и несловесное знание, которое возникает из контакта четырех [факторов] в отношении всех категорий, прамея – [это] категории, начиная с субстанции, прамата – [это] атман, прамити – [это] постижение благого, неблагого и нейтрального.

<sup>283</sup> Иными словами, непосредственное постижение собственной формы специфических универсалий является *праманой* для следующего этапа чувственного восприятия (*савикальпа пратьякши*), на котором происходит их предцирование соответствующим объектам.

<sup>284</sup> По Шридхаре, это еще три категории – качество, движение и общее (см. далее).

<sup>285</sup> Ватсьяна вводит это выделение четырех факторов познавательного процесса (*праматри, прамана, прамея и прамити*) в своем введении к НС I.1.1. Оно также обсуждалось ранними мимансаками (см. Хаттори 1968: 99).

<sup>286</sup> И т. п. – это качества, движения, общее и особенное, то есть специфические универсалии.

<sup>287</sup> То есть определенное, опосредованное знание – *савикальпа*.

<sup>288</sup> По концепции *паратах праманьям* достоверность одного познания должна подтверждаться другим познанием. В данном случае «только недифференцированное познание собственной формы» (*сварупа-алочана-матра*) понимается как простой контакт органов чувств и объектов – *индрия-артхасанникариша*, или акт зрения, а не полная *санникариша* четырех факторов (объектов, органов, *манаса* и *атмана*).

## «Ньяя-кандали»

Автор толкует определение (лакшана) восприятия. ... **восприятие** – это то, что должно быть признано как возникающее из **каждого из** органов чувств. То, что достижимо с помощью каждого из органов, и является праманой восприятия. Порожденность с помощью специфической причины служит тому, чтобы отличить следствие от подобных и не подобных ему по роду (других следствий), и в этом смысле выделение специфичности причины выступает определением следствия. Например, вследствие того обстоятельства, что росток ячменя, имея своей причиной зерно ячменя, служит его определением, ему дается имя «ячмень»<sup>289</sup>.

[Возражение:] Будучи порожденным органами чувств, восприятие удовольствия, страдания и психических отпечатков тоже будет относиться к прамане чувственного восприятия, что абсурдно.

[Ответ:] Это не так – в силу того, что речь идет о такой причине, как буддхи (познание и т. п.). Познание, возникающее из органов чувств, есть чувственное восприятие. Но ведь удовольствие и ему подобные (психические качества) не обладают природой буддхи (познания), в чем же тогда абсурд<sup>290</sup>?

[Возражение:] Если это так, то познавательный контакт (с органами чувств) – санникарша – не будет обладать достоверностью.

[Ответ:] Правильно, в данном высказывании об этом ничего не сказано. Однако в действительности, достоверность нацелена на более ясное различие. Сомнение и заблуждение исключаются из рассмотрения в «Разделе восприятия», поскольку этот раздел относится к рубрике «истинного знания» [в то время как они являются разновидностями «неистинного знания»].

**Определение: чувственное** – это то, что возникает из **органов чувств**, может навести некоторых людей на ошибочную мысль, что это познание порождается исключительно внешними органами. Чтобы предотвратить подобные предположения, слово «орган» (акша) повторено дважды. Это сделано, чтобы включить все индрии, как внешние, так и внутренние<sup>291</sup>.

<sup>289</sup> Шридхара хочет сказать, что слово «*пратьякша*» образовано из названия своей производящей причины – органов чувств.

<sup>290</sup> Включение *манаса* в число *индрий* подразумевает, что восприятие психологических качеств также должно относиться к разряду *пратьякши*.

<sup>291</sup> Внешние *индрии* – глаз, язык, нос, кожа, ухо, внутренние – только *манас*.



Образование слова *pratyakṣa* соответствует правилу *kugatiprādayaḥ*<sup>292</sup>. Буквально оно означает *pratigatam akṣam*, то есть «приблизившееся к органу чувств». Слово стало прилагательным, и поэтому его род зависит от рода существительного, к которому оно относится, как в сочетаниях: *pratyakṣam jñānam* («чувственное познание» – ср. род), *pratyakṣā buddhiḥ* («чувственная мысль» – жен. род) и *pratyakṣaḥ pratyayaḥ* («чувственное представление» – муж. род).

Поскольку слово «акша» многозначно<sup>293</sup>, автор уточняет, что оно используется в смысле «органа чувств», или индрий.

В санхье названо одиннадцать индрий. Чтобы исключить пять индрий санхьи<sup>294</sup>, автор перечисляет только шесть – нос, язык, глаз, кожу, ухо и манас.

**Высказывание:** «Распознавание (виджняна), рожденное органами чувств, – это восприятие»<sup>295</sup>, может подразумевать включение в чувственное познание и памяти (смрити). Чтобы показать, что у последней нет реального объекта в момент познания, говорится об объекте чувственного познания: **Оно же**. Слово «**же**» добавлено ради ограничения. Это восприятие осуществляется в отношении **субстанции** и т. п. То есть оно имеет место именно в отношении субстанций, качеств, движений и общего, или универсалии, но не в отношении особенного, или индивидуальной вещи, и присущности<sup>296</sup>. [Из всех названных категорий] важнейшими являются субстанции, поэтому автор описывает процесс чувственного познания, начиная именно с них: **Теперь [в отношении] субстанций**. Слово «**теперь**» (*tāvat*) означает последовательность. Объясняется, по какой причине чувственное познание осуществляется в отношении субстанций большого размера (махат), то есть земли, воды и огня. Эти причины: (1) **характер обладания более чем одной субстанцией**, то есть присущность множеству частей, (2) обладание **проявленным** и, стало быть, воспринимаемым **цветом** – проявленность цвета является свойством самого цвета, отсутствие такого

<sup>292</sup> Пан. 2.2.18.

<sup>293</sup> Другим известным его значением является «игральная кость».

<sup>294</sup> Имеются в виду органы движения – *кармендрии*.

<sup>295</sup> Непонятно, кому принадлежит это определение *пратьякши*.

<sup>296</sup> С точки зрения ньяи присущность тоже является объектом чувственного восприятия.

свойства делает цвет огня невоспринимаемым в воде, (3) наличие **санникарши – познавательного контакта четырех [факторов]**, а именно атмана и манаса, манаса и индрий, индрий и объектов. Когда имеется совокупность (самагри) всех этих причин, а также сопутствующий фактор в форме дхармы и адхармы при определенном стечении обстоятельств времени и т. п. возможно чувственное познание. В силу невоспринимаемости атома и диады указываются только объекты, обладающие воспринимаемым размером (махат). Присущность множеству частей является причиной воспринимаемости, поскольку наличие большого числа составляющих частей, их совершенство или дефектность служат причиной различимости или неразличимости составленного из них целого. Но даже при наличии воспринимаемого размера и многих составляющих частей ветер все же не является воспринимаемым, что вызвано отсутствием в нем проявленного цвета. Вот почему наличие проявленного цвета также считается причиной чувственной воспринимаемости.

Поскольку всякое познание является источником то удовольствия, то страдания (и оно появляется всегда) в определенное время и в определенном месте, его рассматривают как производное от обстоятельств: дхармы и адхармы, времени и места. При отсутствии познавательного контакта атмана и манаса, манаса и индрий, индрий и объектов чувственного познания не бывает. Поэтому контакт этих четырех факторов также рассматривается как причина восприятия. <...><sup>297</sup>.

Некоторые провозглашают конструирующее восприятие (савикальпака) единственной (формой) восприятия, поскольку благодаря [его] определенному характеру практическая деятельность людей имеет свои результаты; [а также] поскольку даже лишенные знания слов (животные) функционируют благодаря мысленному различению объектов.

Против них автор говорит: **Только чистое постижение собственной формы** (сварупа-алочана-матра). **Только чистое постижение собственной формы** – это лишь схватывание (грахана), или лишенное различения восприятие. Если отсутствует схватывание собственной формы реальной вещи с помощью неконструирующего восприятия (нирвикальпака), то не будет и

---

<sup>297</sup> Далее Шридхара полемизирует по проблеме восприятия рода и вида, утверждая, что восприятие рода не обязательно сопровождается восприятием вида.

конструирующего восприятия ввиду отсутствия припоминания слова, обозначающего эту (вещь). Поэтому, если имеется намерение [признать] конструирующее восприятие, необходимо признать и неконструирующее восприятие; и оно (конструирующее восприятие) схватывает не только общее, поскольку в нем появляется и [момент] различия; также неверно, что оно относится лишь к партикулярии (свалакшана) в силу осознания (самведана) и общих аспектов (саманья-акара), а также в силу припоминания [данного объекта] при восприятии другого индивидуального объекта. В действительности, схватываются оба – и общее и особенное. Затем, если дистинкция «Это общее, а это особенное», которую необходимо провести, не осуществляется, [это происходит] в силу отсутствия припоминания другой реальной сущности (васту)<sup>298</sup>. В результате постижения (грахана), включающего другой индивидуальный объект<sup>299</sup>, происходит выделение общего (саманья), в результате познания, исключая [другой объект], – выделение специфического (вишеша). Таково различие. В случае неконструирующего восприятия из-за отсутствия припоминания другого индивидуального объекта (пинда) оба [названные] свойства не постигаются: нет ни включения в отношении общих свойств, ни исключения в отношении специфических свойств. А поскольку [сами] они не познаются, не будет познания и того, что должно их дифференцировать, а будет только постижение собственной формы (т. е. свалакшаны), ибо оно не зависит от других факторов. Именно поэтому с помощью неконструирующего восприятия – с. 190 – нет реализации отношения спецификации (вишешана) и специфицируемого (вишешья) применительно общего (саманья), особенного (вишеша) и партикулярии (свалакшана), ведь этому (отношению) всегда предшествует постижение различия (трех названных факторов), а на стадии неконструирующего восприятия взаимное различие между общим и другими факторами остается невыявленным. Зато затем конструирующее восприятие происходит в соответствии с формами общего и особенного, ибо у атмана, вспоминающего [во время восприятия

<sup>298</sup> То есть в момент непосредственного восприятия в нашем сознании нет иной вещи, с которое можно было бы сравнить объект нашего восприятия – специфическое (*свалакшана*).

<sup>299</sup> Когда, познавая объект А, мы тем самым познаем и объект Б.

одного индивидуального объекта] другой индивидуальным объектом, и постигающего через двери чувств свойства включения и исключения<sup>300</sup>, возникает понимание истинной природы вещей.

**Буддисты** же говорят: Только неконструирующее восприятие, выступающее как мысленный образ (пратибхаса) партикулярности (свалакшана) в согласии с правилом соприсутствия-соотсутствия (анвая-вьятирека)<sup>301</sup>, безошибочно в отношении реальности. Именно оно и является восприятием (прагьякшей), а не конструирующее восприятие (савикальпака), которое имеет своим источником зависимость от психических впечатлений (васана) и не обладает мысленным образом, который согласуется с реальной вещью, поскольку является ошибочным в отношении этой реальной вещи, как в случае познающего прическу<sup>302</sup> и т. п.

[Вайшешик:] Чтобы опровергнуть это их (буддистов) мнение, автор говорит, что конструирующее восприятие также обладает характером непосредственности (прагьякшата). Общее и особенное, субстанция, качество и движение – это спецификации, от них зависит познавательный контакт атмана и манаса. Поэтому [суждение] «субстанция существует», специфицированное общим, [познание объекта, имеющего вербальные формы] «земля», специфицированное земляностью, «рога», специфицированное субстанцией, «белая корова», специфицированное качеством, «идет», специфицированное движением, будет прагьякшей. Выражение «**В результате контакта четырех факторов**» подразумевает и контакт атмана и манаса, (такое) повторное упоминание [означает], что [речь идет о чем-то,] отличном от ранее упомянутой стадии неконструирующего восприятия и иллюстрирующем уже следующую стадию (восприятия, т. е. савикальпаку).

Как можно говорить в отношении конструирующего восприятия, что оно не является инструментом достоверного познания (праманой) вопреки факту, что познавательный акт, выраженный

<sup>300</sup> Того, что познаваемый объект в каком-то отношении является схожим с этим другим объектом и поэтому может разделять с ним общие свойства, а в каком-то отношении отличается от него и поэтому исключается из отношения сходства.

<sup>301</sup> Это значит, когда есть *свалакшана*, то есть и неразличающее восприятия, а когда ее нет, то нет и восприятия.

<sup>302</sup> На самом деле тот, кто утверждает, что познает прическу, познает лишь совокупность отдельных волос (буддийский пример в пользу идеи реального отсутствия целого, другой подобный пример – лес).

в форме «Это горшок», относится к объекту слова, имеющему горлышко, похожее на раковину (саманья), и отличному от всего остального (вишеша)?

[Буддист:] А если конструирующее восприятие есть мысленный образ (пратибхаса), не порожденный объектом (анартха), и поэтому определенное восприятие (адхьявасая) объекта является ошибочным? Как сказано: «Конструирующее восприятие, не соответствуя отражению реального объекта (васту), выступает как искажение (упаплава)».

[Вайшешик:] Неверно. Поскольку имеется соответствие [между конструирующим восприятием и отражением реального объекта] в практической деятельности (правритти).

[Буддист:] А если конструирующее восприятие, рожденное из первого опыта (анубхава) [постижения объекта], чье собственное отражение спроецировано в согласии с природой объекта (артха-атмата), скрывает разницу между партикулярией (свалакшана) и ее образом в сознании (прабхаса), заставляя человека обратиться к тому месту, где находится конкретный объект, и конструируя соответствие таким образом, что постижение объекта выступает следствием его опосредованной связи с другим объектом, [как это происходит], когда познание драгоценного камня проистекает из [познания] сияния драгоценного камня [в замочной скважине]?<sup>303</sup>

[Вайшешик:] Если конструирующее восприятие не касается реального объекта (васту), каким образом оно может навязывать свое отражение в согласии с природой этого (объекта)? Ведь пока не будет воспринята масса солнечных лучей, отражающихся от песка в пустыне, не будет постижения проекции воды, локализованной в этом субстрате.

Так что конструирующее восприятие, возникающее вслед за непосредственным (пратьякша), принимая на себя функции инструмента, делается способным к результативному действию (артхакрия), осуществляемому прямо в отношении реального объекта; в противном случае, деятельность (правритти) человека, желаю-

---

<sup>303</sup> Буддийский пример ошибочного познания, когда познание предмета, находящегося в одном месте, является *праманой* познания предмета, находящегося в другом месте. Например, восприятие сияния драгоценного камня в месте замочной скважины, не является *праманой* для познания драгоценного камня, находящегося во внутренних покоях.

шего осуществить результативное действие на основе конструирующего восприятия, была бы несостоятельной. Ибо сказано: «Действие в отношении реальных объектов осуществляется и на основании конструирующего восприятия».

Таким образом [конструирующее восприятие] является инструментом достоверного познания (прамана), ибо оно служит основанием истинного знания, соответствующего реальной природе вещей.

[Буддист:] Тот момент времени (кшана), который схватывается непосредственно (пратьякша), не фиксируется мысленными средствами (викальпа), а тот, который отчетливо постигается конструирующим восприятием, не охвачен [последующей] деятельностью (правритти) [субъекта]. с. – 191 – Нет никакого временного соответствия, поскольку все (упомянутые ментальные события) мгновенны. Тем не менее, тот момент, который схватывается неконструирующим восприятием, лишь он подобен моменту, который отчетливо познается конструирующим восприятием, а тот, что отчетливо познается конструирующим восприятием, подобен моменту последующей деятельности; [так что] если не рассматривать различия между моментами времени, согласованность касается лишь исключения противоположного, невзирая на различие моментов. В этом случае, ввиду того, что конструирующее восприятие – это познание уже познанного (грахита-грахатва), оно не является [отдельным] инструментом, ведь его реальный объект уже познан (непосредственным) восприятием.

[Вайшешик:] Конструирующее же познание (викальпа), возникающее из выводного знака (лингга), есть прамана, поскольку оно приводит к постижению партикулярности (свалакшана), еще не познанной другими праманами.

[Буддист:] Во всем этом мало достоверного. Нет ни исключения момента времени из [ему] противоположного, ни постижения с помощью восприятия общего [между разными моментами], характеризуемого формой, лишенной реальной сущности, и спроецированного на то, в отношении чего существует исключение из чего-то другого, являющегося формой несуществования. Схватываемое (грахья) можно определить как нечто обладающее каузальностью (хетутва), нереальное же совершенно лишено каузальной эффективности (артхакрия). Момент же есть объект (вишья) восприятия,

поскольку он, будучи абсолютно реальным, способен к результативному действию, а также, как уже было сказано, он (момент) не попадает на время, когда происходит конструирующее восприятие. Как в этом случае возможно единство объекта [неконструирующего и конструирующего восприятия]?

[Вайшешик:] допустим, что неконструирующее и конструирующее восприятия имеют какой-то единый объект, обладающий неопределенной формой и способный соответствовать практической деятельности, и в этом случае конструирующее восприятие не выходит за пределы познавательной достоверности (праманатва), поскольку, как и в случае буддхи, понимаемого как поток [дискретных актов познания]<sup>304</sup>, оно не зависит от предыдущего (восприятия), а также, поскольку оно способно привести к объекту, познанному как нечто определенное (адхьявасита). А раз достоверность сохраняется, то оно (конструирующее восприятие) будет непосредственным, поскольку отсутствует выводной знак (линга) и т. п.<sup>305</sup>, а также обеспечивается сопричастие и соотсутствие органов чувств и их объектов<sup>306</sup>. Но, опять-таки, хотя оно и порождено объектом, оно, в отличие от неконструирующего восприятия, не возникает при простом приближении органов чувств [к объекту], но это [происходит потому, что на стадии неконструирующего познания] у субъекта нет припоминания слова, выражающего [этот объект], являющегося фактором, содействующим органам чувств и объектам [в производстве определенного восприятия].

[Буддист:] А если предположить, что различающее восприятие, появляющееся вслед за припоминанием, рождается именно из припоминания, а не из [контакта] органов чувств и объекта, поскольку между ними и познанием имеется припоминание?

[Вайшешик:] Послушайте, каким образом содействующий фактор может воспрепятствовать реализации внутренней потенции (шакти) собственной формы вещи? Как отнестись к зерну, которому почва и вода препятствуют в порождении ростка?

<sup>304</sup> Когда поток сознания направлен на один и тот же объект в течение определенного времени.

<sup>305</sup> Выводной знак относится лишь к *прамане* логического вывода.

<sup>306</sup> Это значит, что восприятие происходит лишь тогда, когда присутствуют и органы чувств и объекты, когда их нет, то нет и восприятия. Иными словами, и конструирующее восприятие происходит всегда при наличии контакта органа чувств и объекта, иначе, оно было бы формой логического вывода.

[Буддист:] А если спросить, какую помощь могут получить от припоминания слова орган чувств и объект, даже если оно (припоминание слова) будет содействующим фактором обоих?

[Вайшешик:] Подобно тому, как различающее восприятие в своем возникновении следует за объектом и органом чувств по правилу соприсутствия – соотсутствия<sup>307</sup>, так же и припоминание. Поэтому припоминание является содействующим фактором в отношении органа чувств и объекта в том плане, что эти оба по отдельности не производят следствия, но когда они обретают припоминание в качестве содействующего фактора, то производят его. Точка зрения, в соответствии с которой, то, что ничего не добавляет к собственной форме [вещи или явления], не может быть содействующим фактором, была опровергнута при критике теории мгновенности (кшанабханга).

[Буддист:] Оставим это. Восприятие (пратьякша) свободно от мысленного конструирования (кальпана)<sup>308</sup>. Конструирующее (савикальпака) знание характеризуется мысленным конструированием, поэтому оно не является инструментом достоверного познания (прамана) в отношении объекта (восприятия).

[Вайшешик:] Что такое мысленное конструирование (кальпана)?

[Буддист:] [Оно двух видов.] Одно – это постижение (пратити), состоящее из соединения со словом, а другое – это мысленное конструирование, состоящее из соединения объекта [с другим объектом], и познающее его как специфицируемое (вишишта).

[Вайшешик:] Это несостоятельно. [Ни одна из альтернативных трактовок] не выдерживает критики. Касательно (альтернативы) постижения, состоящего из соединения со словом, [возникает вопрос] вызывает ли оно (постижение) соединение слова с объектом, или же оно само соединяется со словом? И если оно вызывает соединение слова с объектом, – с. 192 – в этом случае придает ли оно объекту природу слова? или оно же познает [объект] как окрашенный аспект (акара) слова? Или оно обозначает [объект] посредством слова?

Что касается первого случая, постижение (пратити) не придает объекту природу слова, поскольку объект является в своей собственной форме, познанной на стадии неконструирующего

<sup>307</sup> Когда есть контакт объекта и органа чувств, есть и восприятие, когда их нет, то нет и его.

<sup>308</sup> Это определение *пратьякши* у Дигнаги.



познания, также и конструирующему сознанию, и поскольку оно (постижение) является основанием результативной практики (арт-хакрия). В противном случае было бы невозможно, чтобы [два человека], понимающий и непонимающий (смысл слов), могли одновременно направить свои усилия на один и тот же объект.

[Вопрос:] Постигается ли объект как окрашенный аспектом слова? Это тоже невозможно, поскольку неосознаваемо. Когда объект постигнут неконструирующим восприятием, то при виде его аналога (пратийогин), припоминается выражающее (вачака) [этот объект] слово, усвоенное в прежнем опыте; и это [слово], вызванное припоминанием, выделяет объект в соответствии с этим значением. Однако восприятие объекта как окрашенного аспектом слова не имеет места как в случае кристалла, окрашенного синим цветом [из-за близости синего предмета], поскольку слово не воспринимается зрением, и поскольку только объект является [нашему сознанию] как «такой-то такой-то» (иданта), как и в неконструирующем постижении. И неверно, что при припоминании означаемого объекта (вачья), означаемое слово (вачака) каким-то образом наносит ущерб собственной форме [обозначаемого им объекта], и стало быть, неверно, что посредством (припоминания слова) это (конструирующее познание) даже при наличии контакта органов чувств [и объекта] теряет непосредственный характер.

Как сказано:

«Припоминаемое имя (санджня) не отменяет непосредственного характера,

ибо само имя нейтрально и не способно скрыть форму объекта».

Мнение, согласно которому акт постижения указывает на объект как соединенный со словом, [тоже] не общепризнано. Поскольку именно атман, характеризуемый сознанием, в силу способности к связыванию вместе [впечатлений] и т. п., припомнив значение слова, с которым [он] познакомился во время соглашения (самкета)<sup>309</sup>, обозначает объект, [например] «Это горшок», а не акт постижения (пратити) – ввиду отсутствия [у последнего] способности к связыванию вместе [впечатлений] и т. п. Таким образом, прежде всего [доказано, что] акт постижения не способствует связыванию слова [с объектом], а также сам не связывается со словом, ибо невозможно, чтобы

---

<sup>309</sup> То есть, когда он познакомился со значением слов, принятым по соглашению (обычно дети узнают о значении слов от старших).

познание и неотделимый от него аспект, в силу [своей] мгновенности и специфичности неспособные стать [объектом соглашения], были связаны [с объектом] посредством слова; а также поскольку слово, выражающее объект, не может обозначать субъекта, характеризующегося знанием и отличающегося от него.

[Буддист:] [Если вы скажете,] что объект распознавания – вещь, соединенная со словом, которая так и выражается [то мы ответим] В отношении чего [было заключено] соглашение о выражении [таким-то и таким-то] словом, в отношении того соглашения о выражении [таким-то и таким-то словом действует], а [именно] в отношении того, что немгновенно и носит общий характер и не является партикулярией (свалакшана); ни специфическое, ни сознание, объектом которого является партикулярия, ни аспект (акара), чьим содержанием является сознание, является общим, ни лишенным мгновенности. Что же до [предположительно] внешнего характера (бахьятва) аспекта осознания, то он есть аспект осознания, отличающийся специфичностью. Общее (саманья) же как реальная сущность не существует, поскольку оно не выдерживает проверки исследованием (вичара). Поэтому, вследствие непостижения различий [между разными формами познания], каждая из которых проецируется конструирующим восприятием в виде чего-то внешнего и также единого, поскольку исключается противоположное (ему познание), заключается соглашение относительно [значения] слова. Это было определенно удостоверено, поскольку опирается на силу достоверного познания. Так что различающее познание в отношении чего-то неподлинного, связанного со словом, порождает воображаемую конструкцию несуществующего объекта. Таково конструирующее знание (кальпана-джняна).

Как сказано:

«Форма, которая появляется в этом (мысленном конструировании) как нечто внешнее, единичное, исключенное из другого, не является истинносущей (таттва), поскольку непричастна доступному исследованию<sup>310</sup>».

[Вайшешик:] На это мы отвечаем: если сущность мысленно конструирования состоит в постижении того, что специфицируется общим (саманья), а оно не существует как реальная вещь,

<sup>310</sup> То есть не является фактором в опыте непосредственного наблюдения.

в этом случае мысленное конструирование относится к несуществующей вещи и не является постижением [объекта], связанного со словом. В случае, если нам удастся с помощью инструментов достоверного познания доказать [существование] общего, то конструирующее знание, чьим объектом оно (общее) является, учитывая его способности постигать [объект], связанный со словом, будет восприятием в силу того, что оно порождено контактом органов чувств и объекта.

То, что производит впечатление непосредственного (апарокша), то и является восприятием, например, неконструирующее восприятие. Конструирующее восприятие также производит впечатление непосредственности.

Здесь (в этом выводе) опосредованность (парокшатва) актов познания проникаема (вьяпта) непорожденностью органами чувств и объектом, например, как в случае логического вывода, но порожденность органами чувств и объектом, противоположная непорожденности органами чувств и объектом, постигается в неконструирующем восприятии в силу неизбежности ее бытия (тадбхавабхавитва). Таким образом, имеется отрицательный пример противоположности проникаемому (вьяпака).

[Буддист:] Если сказать: то, чему предшествует припоминание, не является восприятием, например, выводное знание, которому предшествует припоминание, и конструирующему познанию [предшествует припоминание, значит, оно не является восприятием]. Таков логический вывод в пользу точки зрения, противоположной [вашей].

[Вайшешик:] Если непосредственная воспринимаемость (пратьякшатва) где-либо удостоверяется, то этого нельзя отрицать в отношении конструирующего восприятия, ибо отрицанию предшествует существование [того, что отрицается]. И это (чувственный характер) постигается в неконструирующем восприятии.

[Буддист:] Каким образом постигается?

[Вайшешик:] Допустим, что с помощью логического вывода, утверждающего, что органы чувств и объект неизбежно наделены такой природой.

[Буддист:] В этом случае, при признании достоверности (праманья) логического выведения воспринимаемости из обладания такой природой, из этого последует и вывод, отрицающий вос-

приницаемость – [вывод], противоположный [Вашему утверждению], которое им опровергается, как, например, в выражении «неслышный звук».

Таким образом, мысленное конструирование (кальпана) не является актом постижения, чья природа рождается из соединения [объекта] со словом. Неверно, что мысленное конструирование является постижением специфицированного объекта, и соединением объектов, ибо спецификация, специфицируемое, их связь через отношение ограничения и ограничиваемого являются нереальными.

Конструирующее познание есть постижение объекта, возникающее из познавательного контакта этого объекта с органом чувств; каким объект предстает, такое [познание] он порождает, однако после исследования (вичара) в отношении объекта, оно (познание) больше не действует.

[Вайшешик:] Исследование (вичара) – это знание объекта как специфицируемого [в форме]: «Это спецификация, это специфицируемое, а это их связь». В обычной жизни [говорят] «человек с посохом», а не «посох с человеком». Сначала их исследуют по отдельности, затем соединив в одно, постигают как «посохоносец».

[Буддист:] Предположим, что если специфицированность (вишиштата) объекта реальна, то перво-наперво возникнет специфицированный акт познания. Если же это не так, то специфичность [объекта] будет не его собственной формой, а будет созданной ограничивающими условиями (упадхи), а этот специфицированный акт познания будет мысленным конструированием.

[Вайшешик:] Это будет трудно опровергнуть. Именно атман, наделенный сознанием, постигнув одну за другой все спецификации, упорядочивает их и с помощью органов чувств постигает специфицированный характер объекта, это невозможно для акта познания, который лишен сознания, поскольку неспособен собрать вместе [разные факторы], после прекращения которого (познавательная) деятельность более не существует. Объект же специфицируется на основании своей связи со спецификацией. Факт его невосприятия в качестве специфицируемого органом чувств вызван отсутствием факторов, содействующих постижению спецификации и т. п., но как только спецификации и т. п. постигнуты, постигается и специфицированность объекта.

Таким образом знание специфицированного [объекта] рождается объектом и органом чувств. Трудно признать, что восприятие не существует из-за ошибки, [то есть], из-за того, что оно обладает характером специфицируемого знания. На [этом] следует остановиться.

<...>

Таким образом полностью описано чувственное восприятие. Теперь автор особо выделяет результат этой праманы. В отношении специфических универсалий чувственным восприятием будет **только непосредственно постижение [их] собственной формы**. В случае таких универсалий, как «существование», «субстанциальность», «качественность», «двигательность» и им подобных, а также в отношении особенного, или индивидуальной вещи, праманой выступает только непосредственное постижение их собственной формы, свободное от примысливания (викальпа), ибо оно является самым действенным средством достоверного познания. Его действенность проистекает из того, что, когда оно есть, появляется желание удостовериться в этом знании. Если есть познающий и познаваемое, бывает и познание, однако не факт, что оно непременно будет истинным. Когда же прамана в форме неопределенного познания (нирвикальпакаджняна) характеризуется познанием спецификации, имеет место достоверное знание (прама), характеризуемое познанием специфицируемого.

**Прамеей (объектом достоверного познания) [служат] категории, начиная с субстанции:** субстанция и ей подобные, всего четыре категории. Это значит, что когда происходит познание объектов, то при познании принадлежности этих объектов названным категориям в их отношении происходят практические действия: оставления и т. п. (взятия). Познающим субъектом – **праматой** (служит) атман вследствие того, что он является субстратом-носителем познания. **Прамити («результатом познания»)** (служит) **знание объектов [в форме] субстанций и т. п.** Когда **прамана** – это неопределенное восприятие специфических универсалий, то **прамити** – достижение определенного знания субстанции и т. п. Когда же неопределенное восприятие специфических универсалий выступает в форме **прамити**, то в этом случае **прамой** будет форма, а **праманой** – только неразличимая алочана. Алочана означает

контакт с органами чувств, который выступает как **прамана** в познании общего и особенного. Слово «avibhakta» означает «недифференцированное», то есть независимое от суждения. В познании специфицируемого объекта познавательный контакт индрий и объектов является праманой, поскольку он выступает основанием прамы, или достоверного знания. Однако в этом случае его роль праманы сводится к тому, что он лишь сопровождает познание специфицируемого объекта, а не является его единственной причиной, в то время как в случае неопределенного познания специфических универсалий познавательный контакт действует сам по себе, независимо от суждения.

Далее автор показывает, каким образом познавательный контакт (санникарша) является праманой и не зависит от суждения. Для познания специфических универсалий нет никакой иной праманы, имеющей форму суждения, поскольку это познание **не имеет формы результата** – оно не может быть результатом другого познания, подобно тому, как познание специфицируемого объекта является результатом познания спецификации. Оно же не может быть результатом какого-то другого познания. В противном случае познавательным актам не было бы конца. Поэтому следует признать, что единственной праманой для познания спецификации является санникарша. Сказано: «Если неопределенное познание общего и особенного является прамити, то санникарша индрий и объектов будет праманой, если прамити – познание “специфицируемого”, то непосредственное постижение (алочана) общего и особенного будет праманой». Далее говорится о том, что, когда идея оставления и ей подобные является прамити, праманой будет познание специфицируемого. В отношении всех вещей чувственное восприятие является познанием, порожденным познавательным контактом четырех, трех или двух факторов, **неложным**, то есть свободным от сомнений и ошибок, и **несловесным** – не полученным с помощью слов.

Сомнение, представляя объект носителем двух неопределенных свойств, приводит к его восприятию в виде субстрата одного определенного свойства, и, поскольку это восприятие способствует определенному познанию, противоположному реальности, оно рассматривается как

ложное. Слово же «**неложное**» исключает подобное познание. Когда человек, не осведомленный о значении слова «корова», смотрит на близлежащий объект и слышит слово «корова», которое произносится в отношении данного объекта, у него возникает познание коровы. Для этого познания глаз также является праманой, поскольку без него нельзя различить ни одной черты коровы. Тем не менее такое познание не является чисто чувственным, поскольку наиболее эффективным средством, способствующим его возникновению, является слово, произнесенное между восприятием этого животного и его познанием. В этом случае орган чувств является просто неким содействующим фактором. Поэтому, если человека спросят о подобном опыте, он ответит: «Я узнал, что это животное является коровой, с помощью слова “корова”, а не с помощью органов чувств». Чтобы исключить словесный элемент познания, было добавлено: **несловесное**<sup>311</sup>.

**Прамити – постижение благого, неблагого и нейтрального.** Постижение **благого** – это познание 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 избежать. 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 неблагой природы, а также познанию ее как объекта, которого следует

---

<sup>311</sup> Шридхара следует трактовке Ватсыяны, который утверждал, что «несловесное» в определении НС означает то, что чувственное познание не получено с помощью слова как *праманы* (НБ к НС 1.1.4).

избегать. Все это есть результат чувственного восприятия – восприятия, сопровождаемого серией повторений, независимого от припоминания неизменного сопутствия, не связанного вследствие схватывания только собственной формы объекта с «выводным знаком» и способствующего (новой) серии повторений вследствие рождения в сознании очевидности и ясности.



**КУМАРИЛА БХАТТА**  
**«ШЛОКА-ВАРТТИКА»**

**Глава 4**  
**«Исследование восприятия»**  
**(«Прагьякша-париччхеда»)<sup>312</sup>**

**Часть 2**  
**[Опровержение положения Дигнаги о том, что**  
**концептуализирующее восприятие (савикальпака)**  
**не является непосредственным (прагьякша)]**

111. То, что выводной знак и т. п. не схватывается непосредственным восприятием, поскольку [оно] не предполагает мысленного конструирования, неправильно, ибо имеется содействие мысленного конструирования [непосредственному постижению] формы объекта<sup>313</sup>.

<sup>312</sup> «Шлока-варттика» (далее ШВ) – это комментарий к комментарию Шабары к «Миманса-сутре» (МС) 1.1.4, в которой утверждается, что *прагьякша* не дает доступа к Дхарме (законопорядку), т. к. касается лишь актуально присутствующего (*sat*), тогда как Дхарма имеет дело с прошлыми действиями и их кармическими последствиями в будущем. «Прагьякша-париччхеда» (далее ПП) – это ответ на одноименную главу ПСВ Дигнаги, особенно последнюю секцию, где разбирается МС 1.1.4. Это утверждение статуса непосредственного восприятия применительно к концептуализирующему знанию (*савикальпака джняна*). Перевод основан на издании санскритского текста «Шлока-варттики» Джона Тэйбера (он учел 5 существующих печатных изданий). Текст переводился на английский язык самим Джоном Тэйбером (Тэйбер 2005), а также Гандханатхой Джха (Джха 1909). В комментарии к переводу использована реконструкция Тэйбера, которая основана на изучении им комментаторской литературы под руководством традиционных индийских ученых – пандитов.

<sup>313</sup> Кумарила утверждает, что конструирующее, или концептуализирующее восприятие, если оно возникает в результате правильного функционирования органов чувств, тоже является разновидностью *прагьякши* и потому тезис о том, что восприятие выводного знака, являющееся по своему характеру конструирующим, не относится к *прагьякше*, им отвергается. Мысленное конструирование, по Кумариле, способствует непосредственному постижению формы объекта. Чтобы это положение не выглядело как отрицание возможности непосредственного восприятия, которое защищает грамматист Бхартри-

112. Ведь существует первичный акт постижения, лишенный мысленного конструирования, сходный с познанием младенцев, глухонемых и т. п., и рожденный чистым объектом.

113. В это время переживаются не специфическое, не общее, а только индивид (вьякти), пребывающий субстратом обоих<sup>314</sup>.

114. Некоторые [утверждают, что в это время постигается] высшее общее, выражаемое как «субстанция», «существующее»; и таким образом, общее является объектом и опорой чувственного восприятия.

115. Что же касается специфического, то оно постигается актами различающего восприятия; некоторые [из актов] относятся к каждой индивидуальной субстанции, некоторые – ко многим, взятым вместе.

116. Упомянутое [ранее непосредственное] восприятие, если оно возникает в отношении коровы или лошади, будучи неспособным [ни] к выделению из класса (вьявритти), ни к включению в один класс (анугама), не проводит различия [между этими объектами]<sup>315</sup>.

117. Это несостоятельно, ибо существует постижение индивидуальной формы (бхинна-рупа) каждой субстанции. Не следует считать, что индивидуальность не существует лишь на том основании, что ее невозможно выразить<sup>316</sup>.

---

хари и его последователи, мимансак должен отделить свою точку зрения от точки зрения грамматистов. Поэтому в следующей *шлоке* он будет защищать непосредственное восприятие от критики грамматистов.

<sup>314</sup> Как и у Дигнаги, предметом этой стадии восприятия является индивидуальная вещь (*вишеша* ср. *свалакшана* Дигнаги), а не общее (*саманья*, ср. *саманьялакшана* Дигнаги). Эту трактовку содержания непосредственного восприятия Кумарила противопоставляет трактовке последователей адвайты, которая излагается в следующей *шлоке*.

<sup>315</sup> Здесь Кумарила излагает точку зрения, которая может относиться как к адвайте, согласно которой в акте неразличающего непосредственного восприятия мы постигаем лишь высшее общее – бытие, являющееся Брахманом, т. е. непосредственное восприятие любой обычной вещи есть в действительности восприятие того, что лежит в основе всех вещей – извечного чистого сознания, так и к Бхартрихари, который в ВП 3.1.32 утверждает, что универсалия бытия является единственным значением всех слов. Позднее эту адвайтистскую позицию разовьет Манданамишра в своем сочинении «Брахмасиддхи». Концептуализирующее восприятие постигает вещи как отличающиеся друг от друга, с одной стороны, в качестве индивидов, с другой стороны – в качестве членов группы или класса, тогда как для непосредственного восприятия нет никакой разницы между лошадью и коровой – ни как индивидами, ни как членами соответствующих классов.

<sup>316</sup> Иными словами, различие познается, но не выражается на концептуально-словесном уровне.

118. Даже в неконструирующем постижении [происходит] схватывание двойственной природы<sup>317</sup> реальной вещи, что выражается опосредованно<sup>318</sup>, познающим же схватывается чистый [т. е. недифференцированный объект].

119. Он (чистый объект) не обладает ни специфичностью, ибо не мыслится как исключенный [из классов всех других объектов], ни общностью, ибо не мыслится как входящий [в один класс с другими] специфическими [объектами]<sup>319</sup>.

120. Итак, познавательный акт (буддхи), с помощью которого происходит последующая идентификация реальной вещи с помощью таких свойств, как род и т. п., также считается относящимся к непосредственному восприятию<sup>320</sup>.

121. Индрия является инструментом (карана) познавательного акта (буддхи), но в ней самой знание не содержится, следовательно, из-за неспособности [индрии] к припоминанию не происходит исключения мысленного конструирования<sup>321</sup>.

---

<sup>317</sup> То есть его общих и специфических характеристик.

<sup>318</sup> Словосочетание *lakṣaṇākhyeumat*, по мнению, Тэйбера, толкуется комментаторами несколько искусственно как *lakṣaṇa ākhyā iyam* «This is a statement of definition». Сам он считает, что Кумарила использует корень *lakṣ* в смысле «познавать опосредованно» (Тэйбер 2005: 206, примеч. 11).

<sup>319</sup> То есть объект воспринимается сам по себе, а не сравнивается с другими, что могло бы послужить выделению в нем общих и специфических характеристик. Это происходит на следующем этапе.

<sup>320</sup> Кумарила формулирует свой основной тезис: конструирующее восприятие непосредственно (*пратьякхиа*). Определение воспринимаемой вещи через ее свойства, которое следует за этапом постижения вещи как таковой, тоже относится к непосредственному восприятию. Однако против этого положения буддисты выдвигают следующий аргумент: при идентификации объекта как обладающего теми или иными характеристиками, сами эти характеристики являются результатом лингвистического соглашения: мы их не воспринимаем, а припоминаем. А раз наше познание зависит от памяти, оно не может считаться непосредственным, разве чувства могут вспоминать? Кумарила отвечает на это в следующей *шлоке*.

<sup>321</sup> *Индрия*, орган чувств или чувственная способность, несознающа, поэтому неспособна припоминать, но это не значит, что тем самым исключается возможность мысленного конструирования. Почему? Поскольку субъектом мысленного конструирования и субъектом припоминания является *атман*.

122. Знание установлено только в атмане, ведь именно он понимается здесь как сознание и известно, что у него есть способность к припоминанию, связыванию и т. п.<sup>322</sup>

123. Тем самым человек, мысленно выделяющий (викльпаян) вещь посредством [ее] собственного свойства, даже если при этом он осуществляет припоминание, [все равно] воспринимает чувственно, поскольку имеется контакт объекта с индрийей<sup>323</sup>.

<sup>322</sup> Истинным субъектом воспоминания и всей прочей умственной деятельности является *атман*, которому принадлежит сознание. Если *индрии* неспособны к припоминанию, это не значит, что они не являются фактором, способствующим возникновению конструирующего восприятия. Однако, согласно буддийской концепции, между непосредственным восприятием и мысленным конструированием вклинивается припоминание лингвистического соглашения в отношении слова, с помощью которого происходит концептуализация непосредственного опыта. Но в этом случае возникает [Вопрос:] как может конструирующее восприятие считаться очным, если ему непосредственно предшествует припоминание? В связи с этим возникает возражение, что различающее восприятие порождено не органом чувств, а именно припоминанием. Кумарила отвечает на него в следующей шлоке.

<sup>323</sup> Тэйбер предлагает другое толкование этой *шлоки*: «В ответ на возражение, согласно которому концептуальное осознание (его перевод термина кальпана. – В.Л.) возникает из памяти, в первой четверти шлоки 121 утверждается, что инструментом осознания является чувственная способность, т. е. либо внешнее чувство, либо ум, трактуемый как чувственная способность. Иными словами, идентификация объекта как обладающего определенным качеством, принадлежащим к определенному роду и т. п. порождается чувственной способностью и таким образом правильно называется чувственным восприятием. В ответ на предположение, что чувственная способность (ум или внешнее чувство) может само порождать концептуальное осознание, лишь припоминая идентичность определенного свойства, и по этой причине, концептуальное осознание продолжало бы оставаться памятью, а не восприятием, Кумарила утверждает в оставшейся части стихов 121 и 122, что чувственная способность не обладает сознанием и не может ничего припоминать. Скорее, «я» (*атман*) выступает как познающее и вспоминающее. Стих 123 в этом случае касается определенного типа концептуального познания, в котором память обязательно играет свою роль, а именно, осознания чего-то как обладающего определенным именем, например, «Это Девадатта» (*nāmakalpanā*). В случае подобного осознания человек обязательно припоминает соглашение, которое приписывает данное имя данному объекту. Однако, как отвечает Кумарила, пока чувства функционируют, познание должно рассматриваться как чувственное восприятие, даже если в этот процесс вовлечена память. В свете этой интерпретации выражение *svadharmena* в стихе 123 следует отнести к тому, что познание возникает из функционирования чувств; таким образом стих следует переводить так:

124. Поскольку это (конструирующее познание) зависит от индрий и т. п., оно обозначается с их помощью; то, что рождается вне связи с ними, не объявляется «чувственным»<sup>324</sup>.

125. При возобновляющемся мысленном конструировании, пока понимание происходит в соответствии с этой связью [с индрией], любое [познание будет] называться чувственным восприятием<sup>325</sup>.

126. Ведь, хотя люди, войдя с жары во внутренние покои храма (или дома), не воспринимают объекты, неверно, что [эти объекты] не воспринимаются [их] индриями<sup>326</sup>.

127. Также, как люди, познав сначала только внешний вид [объекта], затем постигают в нем характер собственной формы, точно так же [постигается] обладание свойствами, такими как род и т. п.<sup>327</sup>

---

«Поэтому, когда существует соединение чувственной способности и объекта, человек, концептуализирующий вещь, даже если он напоминает, занимается чувственным восприятием, вызванным его собственным свойством [возникнуть из функционирования чувственной способности]» (Тэйбер 2005, с. 99).

<sup>324</sup> Это ответ на следующее [Возражение:] если различающее восприятие зависит от припоминания, непонятно, почему его называют *пратьякша*, что значит «относящееся к органам чувств», ведь в этом процессе чувственные способности действуют совместно с памятью?

<sup>325</sup> Например, если мы постепенно познаем объект через разные его свойства, все эти акты познания будут чувственным восприятием, пока сохраняется контакт органов чувств и этого объекта.

<sup>326</sup> Здесь Кумарила отвечает на следующее возражение буддистов: если различающее познание производится органами чувств, то оно производится немедленно, но, согласно самому Кумариле, вначале органы чувств производят неразличающее познание, и только потом различающее. Значит, только первое и будет чувственным. Ответ его можно истолковать так: когда мы входим с улицы в темное помещение, мы не сразу можем различить находящиеся там объекты, хотя они в поле нашего зрения, т.е. наши органы чувств вступают с ними в контакт. Глазу нужно время, чтобы привыкнуть к тусклому освещению. Поэтому и наше первое ощущение в темной комнате («здесь что-то есть») и последующая идентификация находящихся там предметов («это горшок, а это стол») относится к чувственному восприятию. Стало быть, и идентификация свойств объекта не обязательно должна возникать сразу за контактом органов чувств и объекта.

<sup>327</sup> По мнению Тэйбера, эти шлоки можно рассматривать как ответ на следующее [Возражение:] «Причина X должна неизменно порождать X. Если, как утверждает мимансак, соединение чувственной способности с объектом вызывает концептуализированное познание, тогда он никогда не вызовет неконцептуализированное познание. В этом случае неконцептуализированное познание не может быть восприятием! Ответ на это таков: соединение чувственной способности и объекта не производит свое следствие, концептуализированное по-

128. Если некто, посмотрев [на 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>328</sup>.

129. Атман и т. п. являются также причиной мысленного различения (викальпа) того, что характеризуется отсутствием связи [органа чувств и объекта], тем самым в отношении [восприятия с] мысленным конструированием (кальпана) [наличие контакта] органа чувств [с объектом] будет специфическим фактором<sup>329</sup>.

130. Даже в случае неразличающего постижения орган чувств (акша) не является единственной причиной; или же это будет условное значение [термина пратъякша – «относящееся к органам чувств»] в отношении к возникшему из органов чувств опосредованным образом, как «рожденный из грязи» [в отношении цветка лотоса]<sup>330</sup>.

---

знание, немедленно. Скорее, оно сначала вызывает неконцептуализированное восприятие, а затем с его помощью – концептуализированное. Это видно на примере вхождения в темную комнату после пребывания на ярком солнце. Сначала имеется неразличимое восприятие объектов, находящихся в комнате, оно сопровождается отчетливым восприятием. Точно так же, некто, наблюдая объект на расстоянии, сначала видит его, не различая, не идентифицируя его как корову или лошадь. Таким образом, можно сначала видеть объект неотчетливо и постигать его неконцептуально, а затем воспринять его отчетливо и концептуально, в соответствие с его родом, качеством и т. п.» (Тэйбер 2005: 100–101).

<sup>328</sup> Представим, что, восприняв какой-то объект, мы закрыли глаза и вообразили его мысленно по памяти. В этом случае можно действительно сказать, что наше представление об объекте не является непосредственным, поскольку в этот момент объекта нет перед нами, но когда мы продолжаем смотреть на объект – непосредственный характер восприятия не теряется, даже если мы отождествляем этот объект с какой-то универсалией, то есть производим концептуальную идентификацию этого объекта.

<sup>329</sup> Именно контакт с органом чувств отвечает за возникновение различающего восприятия и поэтому является его специфической (*асахарана*) причиной (необходимой и достаточной), тогда как манас выступает как неспецифическая, общая (*садхарана*) причина (необходимая, но недостаточная), поскольку она также участвует в других когнитивных процессах, например, припоминании и логическом выводе.

<sup>330</sup> В непосредственном восприятии, помимо органов чувств, согласно Кумариле, участвуют и *атман* и *манас* – *атман* как субъект, *манас* же как связующее звено между органами чувств и *атманом*, но это не мешает никому (даже буддистам, которые, не признавая *атмана*, признают роль *манаса*) называть это восприятие «чувственным» (*пратъякша*). В этом случае нельзя назвать

131. [Существуют] еще более конвенциональные значения слов, не имеющие никаких оснований; конструирующее восприятие является признанным в обычной практике (локе), неконцептуализирующее не таково<sup>331</sup>.

132. С нашей точки зрения, значения всех слов должны быть поняты из [их] использования старшими. Стало быть, это [слово «пратьякша»] не отрывается от того, в отношении чего [оно] употреблено [старшими].

133. Эксперты (парикшака) следуют лишь установленному как тому, что правильно делать, установленное же всем миром не отменяется определением (лакшана)<sup>332</sup>.

---

*савикальпаку пратьякшей*, поэтому Кумарила предлагает рассмотреть следующую гипотезу: такое обозначение может быть основано на том, что этот вид восприятия возникает из *индрий* опосредованно. Другие познавательные акты тоже возникают из органов чувств опосредованно – логический вывод и припоминание, но «пратьякшей» называют только *савикальпаку*. Почему? В силу сложившейся конвенции по поводу употребления данного слова, как, например, слово «рожденный из грязи» принято употреблять по отношению к лотосам, а не водным лилиям и др. растениям. Кумарила считает, что в акте различающего восприятия контакт органа чувств и объекта продолжает существовать, однако буддист может ему возразить, что функционирование чувственной способности исчерпывается порождением *нирвикальпака пратьякши*, а *савикальпака пратьякши* вызывается не этим контактом, а предшествующим этапом, т. е. *нирвикальпакой*.

<sup>331</sup> Возражения против использования термина «пратьякша» в отношении конструирующего восприятия, которые основаны на этимологии («относительно органов чувств») не имеют почвы. В разговорной практике словом «пратьякша», чувственное восприятие, обычно обозначается именно различающее восприятие, ведь стадия неразличающего восприятия недоступна наблюдению. Тем самым Кумарила защищает точку зрения здравого смысла.

<sup>332</sup> Если старшие употребляют слово «пратьякша» в отношении различающего восприятия, значит именно так его и надо употреблять и никакое определение, предписывающее какое-то другое значение, не может изменить этого положения вещей.

Согласно реконструкции Тэйбера, следующую *шлоку* надо понимать в связи с положением буддистов о том, что различающее восприятие может толковаться как непосредственное только в том смысле, что оно является прямым постижением самого себя, поскольку любое ментальное состояние характеризуется самосознающим характером (*свасамведана*) (см. Дигнага ПСВ 1.1 7 ab).

134. Какова зависимость от индрии в случае самосознания актов мысленного конструирования? Если предположить, что манас является [здесь] индрией, то аналогично будет и в случае ровности и т. п.<sup>333</sup>

135. А если это (т. е. предположение буддистов о том, что познавательное событие является пратьякшей по той причине, что манас выступает в нем как индрия) состоятельно лишь в отношении самосознания? [Ответ:] это не верно], поскольку обычная речевая практика не желает такого (употребления); поэтому следует признать, что [употребление слова] отличается либо конвенциональным (рудхатва), либо техническим характером (парибхашиката).

136. Так же, как принадлежность манаса к индриям в постижении удовольствия и страдания является свидетельством его принадлежности к пратьякше, так для нас то (его принадлежность к пратьякше) будет зависимой от этого (его принадлежности к индриям)<sup>334</sup>.

---

<sup>333</sup> Если мимансак называет конструирующее познание внешнего объекта чувственным, хотя, согласно буддийской интерпретации, при его возникновении органы чувств не задействованы (их действие прекращается после появления неразличающего познания), то как могут сами буддисты называть «непосредственным» самопознание, ведь и оно не предполагает участие органов чувств? Буддисты могут утверждать, что в самопознании *манас* служит своего рода *индрией* и именно поэтому *свасамведана* является *пратьякшей*. В этом случае мимансак может возразить, что *манас* служит *индрией* и в возникновении различающего познания в отношении внешнего объекта, такого как корова и т. п. Буддист может ответить, что *манас* есть *индрия* лишь в отношении внутренних, а не внешних объектов. Об этом следующая *шлока*.

<sup>334</sup> Тэйбер приводит пояснение комментатора ШВ Паргхасаратхимешры, которое можно свести к следующему: в обычной речевой практике познание коровы и т. п. внешних объектов именуется чувственным восприятием, а не самоосознанием познавательного процесса. Буддисты полагают, что *савикальпака* является *пратьякшей* только в том смысле, что она сама себя осознает, но обычные люди полагают, что *савикальпака* – это познание не самого себя, а чего-то другого – например, коровы, поскольку оно не говорит о себе «Я – корова» (Тэйбер 2005: 214). Поэтому единственным объяснением использования буддистами термина «пратьякша» в отношении самосознания, может быть утверждение, что данное значение термина является техническим (*парибхашики*). Но если они будут утверждать, что осознание внутренних состояний, таких, как удовольствие и страдание тоже должно называться «пратьякшей», поскольку *манас* и в этом случае функционирует как *индрия*,



137. Хотя зависимость от него (манаса) такая же [как и в случае логического вывода], но, поскольку вы считаете пратьякшей лишь нечто желаемое, в силу слов «лишенное мысленного конструирования», то мы [поступаем] так же<sup>335</sup>.

138. А раз отсутствует выводной знак и т. п., то это не является логическим выводом и т. п. Не является это и припоминанием, поскольку [его объект] не был воспринят ранее<sup>336</sup>.

139. И это не связывается с недостоверным познанием, поскольку отсутствует познавательное событие, которое бы этому противоречило (бадхака-пратья). Стало быть, это и есть пратьякша, и ваша словесная практика тоже такова<sup>337</sup>.

---

мы неизбежно придем к выводу, что не только сама *савикальпака*, но и логический вывод могут быть названы *пратьякшей* по той же причине. На это возражение Кумарила отвечает в следующей шлоке.

<sup>335</sup> Раз буддисты произвольно ограничивают значение слова «пратьякша» тем, что лишено мысленного конструирования, то и мимансаки ограничивают его тем, что не опосредовано другими мысленными конструктами, такими, как выводной знак.

<sup>336</sup> Конструирующее восприятие возникает без посредничества выводного знака, оттого оно не является формой логического вывода. Но это и не припоминание, поскольку в этом восприятии мы не воспроизводим – один к одному – пережитый ранее опыт, а переживаем новый опыт. Хотя в ходе концептуализирующего восприятия происходит припоминание постигнутого ранее слова «корова» и его значения, тем не менее, связывание этого слова с объектом, находящимся перед нашими глазами, происходит впервые.

<sup>337</sup> Можно предположить, что различающее познание просто ошибочно, поскольку оно является наложением усвоенного ранее образа или понятия на актуально воспринимаемый объект, но это неверно, поскольку ошибочные познания опровергаются последующей практикой. С точки зрения Кумарила, любое познание достоверно до тех пор, пока его не опровергнет другое познание. Устранив все альтернативы в отношении статуса *савикальпаки*, Кумарила приходит к выводу, что этот вид познания есть *пратьякша*.

## Библиография

Анэкер 1984 – *Anacker, Stefan*. Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass.

Арнольд 2005 – *Arnold, Dan*. Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. Columbia University Press.

Бхамм 1962 – *Bhatt G.P*. The Basic Ways of Knowing. Delhi: Motilal Banarsidass.

Беккер 1998 – *Беккер Л.М.* Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М.: издательство «Смысл».

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 sixtieth birthday. Ed. By L.A.Hercus etc. Canberra, 643–686.

Вуд 1991 – *Wood, Thomas E*. Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honolulu: University of Hawaii Press.

Гупта 2006 – *Gupta Rita*. The Buddhist Concepts of Pramāṇa and Pratyakṣa. New Delhi: Sundeep Prakashan.

Данн 2004 – *Dunne J.D*. Foundations of Dharmakīrti's philosophy. Boston: Wisdom Publications.

Дасгупта 1975 – *Dasgupta S*. A History of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass (первое издание 1932).

Дасгупта 1987 – *Dasgupta S*. Natural Sciences of the Ancient Hindus. Ed. By Debiprasad Chattopadhyaya. Indian Council of Philosophical Research. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.

Джайни 1959 – *Jaini P.S*. «The Sautrāntika Theory of Vīja» // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 22 (2), p. 236–49.

Джаятиллке 1963 – *Jayatileke K.N*. Early Buddhist Theory of Knowledge. L. George Allen and Unwin.

Джха 1909 – *Kumārila Bhātṭa*, Śloka-vārttika; Ganganatha Jha, trans., Cloka-vartika. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.

Дрейфюс 1996 – *Dreyfus G*. Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan interpretations. N. Y.

Инада 1959 – *Inada, Kenneth K*. «Vijñānavāda and Whiteheadian philosophy». // *Journal of Indian and Buddhist Studies*. (Indogaku bukkyōgaku kenkyū) Tokyo: vol. 7.2, p. 83–96.

Индийская философия 2009 – *Индийская философия*. Энциклопедия. Отв. ред. М.Т.Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература.

Исааксон 1994 – *Isaacson H*. Yogic Perception (yogipratyakṣa) in Early Vaiśeṣika». // *Studien zur Indologie und Iranistik*, vol. 18: 139–160.

Калупахана 1975 – *Kalupahana D.J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press.

Канаева, Заболотных 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: Восточная литература.

Кэртер 1978 – *Carter J.R.* Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept. Tokyo.

Кёртис – *Curtis F. Oliver.* Perception in Early Nyāya. // *JIP* 6, 243–266.

Козеру 2009 – *Coseru, Christian.* Buddhist Foundationalism and Phenomenology of Perception. // *PEW* 59/4, p.409–439.

Кокс 1988 – *Cox, Colette.* «On the Possibility of a Non-existent Object of Perceptual Consciousness». // *JABS*, vol. 11, p. 31–88.

Кокс 1995 – *Cox, Colette.* Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence; An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusara. Tokyo.

Лысенко 1998 – *Lyssenko V.* La connaissance suprationnelle chez Praśastapāda. // *Asiatische Studien / Études Asiatiques.* Bern etc., vol. LII, N 1, p. 85–116.

Лысенко 2003 – *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм. Религия и философия. М.: Институт философии, 2003, с. 166–176.

Лысенко 2005 – *Прашастапада.* «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. Перевод с санскрита, вступительный раздел, историко-философский комментарий, примечания, библиография и индексы В.Г.Лысенко. Издательство «Восточная литература».

Лысенко 2006 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастапада. // *Вопросы философии*, № 5, 2006, с. 137–147.

Лысенко 2006а – *Лысенко В.Г.* Вачаспати Мишра о непосредственном и опосредованном восприятии. Фрагмент из «Ньяя-варттика-татпарьятики» Перевод с санскрита, введение и примечания В.Г.Лысенко. // «Вопросы философии», № 8, с.111–127.

Лысенко 2007 – *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи. // *Труды Русской Антропологической школы.* Вып. 4, т. 2. М.: Издательство РГГУ, с. 100–139.

Лысенко 2007а – *Lysenko V.* What is Immediate perception? The Buddhist Answer. // *IAS Newsletter*, N 44, p. 20–5.

Лысенко 2008 – *Лысенко В.Г.* Васубандху о реальности только мысленного представления (репрезентации). Предисловие и перевод с санскрита «Вимшатика-карика-вритти» Васубандху. // *Вопросы философии*, № 1, с. 109–112.

Лысенко 2008а – *Лысенко В.Г.* Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий). Предисловие и перевод с санскрита В.Г.Лысенко. // «Вопросы философии», № 6, 138–145.

Лысенко 2009 – *Лысенко В.Г.* «Нья-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «Тика». Глава 1. Восприятие. Предисловие, пер. с санскрита и примечания В.Г.Лысенко. // История философии. Вып. 14, М.: Институт философии, с. 170–206.

Лысенко 2009а – *Лысенко В.Г.* Дигнага о восприятии (перевод фрагмента из «Прамана-самуччая-вритти»). Предисловие к публикации. Приложение: Дигнага «Комментарий к «Компендиуму инструментов достоверного познания» / «Прамана-самуччая-вритти» / (составл., пер. с санскр. и коммент. В.Г.Лысенко). // Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука, с. 256–282.

Люстхаус 2002 – *Lusthaus Dan.* **Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun.** L.: RoutledgeCurzon.

Матилал 1986 – *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge, Oxford: Oxford University Press.

Миллс 2003 – *Mills, Ethan.* Indeterminate of Incoherent: Buddhist indeterminate perception, Metaphysical Packages and two Ethical Implications. // Infinitive Foundation Paper.

Моханти 1966 – *Mohanty J.N.* Gaṅgeṣa's Theory of Truth, Delhi etc.: 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.

Мукхопадхьяя 1973 – *Mukhopadhyaya P.K.* «Cognitive act». // JIP, vol. 2, p. 115–117.

Олстон 2002 – *Alston William P.* Sellars and the «Myth of the Given». // Philosophy and Phenomenological Research, 65, p. 69–86.

Островская 1989 — Аннамбхагга. Тарка санграха. Тарка-дипика. Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской. (Памятники письменности Востока XXXIV). М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы.

Островская, Рудой 1992 – Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. (Памятники письменности Востока СІХ) М: «Наука», Главная редакция восточной литературы.

Островская, Рудой 1998 – Васубандху. Абхидхармакоша. Дхатунирдеша, Индриянирдеша. Издание подготовили В.И.Рудой, Е.П.Островская. М.: Ладомир.

Островская, Рудой 2006 – Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П.Островской, В.И.Рудого. Издательство: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета.

Парфит 1984 – *Parfit D.* Reasons and Persons. New York: Oxford University Press.

Поттер 1977 – *Potter K.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 2. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa. Princeton: Princeton University Press, and Delhi, Motilal Banarsidass.

Поттер 1984 – *Potter K.* Does Indian epistemology concern justified true belief? // *JIP*, vol. 12, p.307–328.

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, p. 40.

Прайзенданц 1989 – *Preisendanz, K.* «On ātmedriyamanorthasannikarṣa and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision». // *Berliner Indologische Studien Band 4/5*, Herausgeben vom Institut für Indologische Philologie und Kunstgeschichte der Freien Universität, Berlin, 141–213.

Роспатт фон 1995 – *Rospatt von Alexander.* The Buddhist Doctrine of Momentariness: A survey of the origins and early phase of this doctrine up to Vasubandhu. Stuttgart.

Рудой 1983 – *Рудой В.И.* К методологии интерпретации буддийских философских текстов. Актуальные проблемы философской и общественной мысли Зарубежного Востока. (Материалы Первого Всесоюзного координационного совещания). Изд-во «Дониш». Душанбе, 1983: 169–176.

Сидеритс 1997 – *Siderits Mark.* Buddhist reductionism. // *PEW*. Vol. 47. No. 4.

Сидеритс 2004 – *Siderits Mark.* «Perceiving particulars: a Buddhist defense». // *PEW* 54, 367–388.

Синха 1969 – *Sinha Jadunath.* Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Тиллеманс 1999 – *Tillemans Tom J.F.* Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors. Boston: Wisdom Publications.

Тола, Драгоннети 2004 – *Tola F., Dragonetti C.* Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.

Тэйбер 2005 – *Taber John.* A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on perception. The «**Determination of Perception**» chapter of Kumārila Bhāṭṭa's Ślokavārttika. L.etc.: RoutledgeCurzon.

Уильямс 1981 – *Williams P.* On the Abhidharma Ontology.// *JIP* 9, с. 227–57.

- Уо 2003 – *Woo J.* Dharmakīrti and His Commentators on Yogipratyakṣa. // JIP 31, с. 493–448.
- Уолдрон 2003 – *Waldron, William S.* The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought. L.: Routledge Curzon.
- Уордер 1971 – *Warder A.K.* «Dharmas and Data». // JIP 1, с. 272–295;
- Уордер 1975 – *Warder A.K.* «Objects». // JIP 3, p. 335–361.
- Уэйман 1996 – *Wayman Alex.* «A defense of Yogācāra Buddhism». // PEW 46, p. 447–476.
- Уэйман 1965 – *Wayman, Alex.* «The Yogācāra idealism». // PEW 15, p. 65–74.
- Уэйман 1979 – *Wayman, Alex.* «Yogācāra and the Buddhist logicians». // JIABS 2.1, p. 65–80.
- Филипс 2001 – *Phillips, Stephen H.* There’s Nothing Wrong with Raw Perception: A Reponse to Chakrabarti’s Attack on Nirvikalpa Pratyakṣa. // PEW 51/1, p. 104–113.
- Филипс 2004 – *Phillips Stephen H.* «Perceiving particulars blindly: remarks on a Nyāya-Buddhist controversy». // PEW 54/3, p. 365–403.
- Франко 1993 – *Franco Eli.* Did **Dignāga accept four types of perception?** // JIP 21, p. 295–299.
- Фраувальнер 1951 – *Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Serie Orientale Roma, IsMeo.
- Фраувальнер 1961 – *Frauwallner E.* Landmarks in the History of Indian Logic. // WZKSO 5, p. 125–148.
- Фраувальнер 1959 – *Frauwallner E.* Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung. // WZKSO 3, p. 83–164;
- Фэддегон 1918 – *Faddegon Barend.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Amsterdam.
- Фэттер 1966 – *Vetter, Tilmann.* Dharmakīrti’s Pramānaviścayaḥ. 1. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der Tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. (VKSKSO 3) Wien: Hermann Böhlau Nachf.
- Хальбфасс 1992 – *Halbfass Wilhelm.* On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY Press.
- Хаттори 1968 – *Hattori Masaaki.* Dignāga on Perception, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Хаттори 1968/69 – *Hattori Masaaki.* «Two types of non-qualitative perception». // WZKS 12–13, 161–169.
- Хириянна 1956 – *Hiriyanna, Mysore.* Outlines of Indian Philosophy. L.
- Хэйес 1984 – *Hayes R.P.* «The question of doctrinalism in the buddhism in the buddhist epistemology». // JAAR 52, 1984.

Хэйес 1988 – *Hayes R.P.* Dignāga on the Interpretation of Signs, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Чакрабартти 2000 – *Chakrabarti, Arindam.* Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating Nirvikalpa Perception from Nyāya. // PEW 50/1, p. 1–8.

Чакрабартти 2001 – *Chakrabarti A.* Reply to Stephan Phillips. // PEW 51/1, p.114–115.

Чаттерджи и Датта 1955 – *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М.: Издательство иностранная литература.

Чхадра 2001 – *Chadra Monima.* Perceptual Cognition: a Nyāya-Kantian approach. // PEW 51/2, p.197–209.

Чхадра 2004 – *Chadra Monima.* «Perceiving Particulars: A Reply to Mark Siderits». // PEW 54/3, July, p. 382–9.

Чхадра 2006 – *Chadra Monima* «Yet another attempt to salvage Pristine Perceptions» // PEW, 56/2, p. 333–343.

Шарма 1992 – *Sharma, Ramesh Kumar.* «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, Dharmendra Nath.* Critique of Indian Realism. The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and Its Conflict with the Buddhist Dignāga School. Agra: Agra University.

Шмитхаузен 1967 – *Schmithausen Lambert.* Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatika und Triṃśika. // WZKSO. Band XI.

Шмитхаузен 1972 – *Schmithausen Lambert.* «The Definition of pratyaksham in the Abhidharmasamuccaya». // WZKS 16, p.153–163.

Шмитхаузен 1977 – *Schmithausen Lambert.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2 vols. Studia Philologica Buddhica Monograph Series.

Шмитхаузен 1970 – *Schmithausen Lambert.* «Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Praśastapāda». // WZKS 14, 125–129.

Шохин 1995 – *Шохин В.К.* Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Пер. с санскрита и введение и комментарии. Научно-издательский центр «Ладомир».

Шохин 2001– *Шохин В.К.* Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и комментарий В.К.Шохина. «Памятники письменности Востока СХХIII». М.: «Восточная литература».

Штайнкелльнер 1978 – *Steinkellner E.* Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus. // Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, ed. by G.Oberhammer. Wien: Wien Univerzita.t, p. 121–134.

Щербатский 1930, 1932 – *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic*. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.

Щербатский 1988 – *Щербатский Ф.И.* Избранные труды. М.: Наука.

Щербатский 1993 – Kalpana. *The Unknown Paper by Theodor Stcherbatsky*. Ed. Y.Vasilkov. //The Petersburg Journal of Cultural Studies. Vol. 1, Number 2, p. 86–91.

Щербатский 1995 – *Щербатский Ф.И.* «Теории познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармотгары. Издательство Аста-пресс, СПб., 1995

JIР 2004 – *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32, 2004 – специальный выпуск журнала, посвященный анализу понятия дхармы в разных направлениях индийской философии и религии.



## Сокращения

### Тексты

- АКБ – «Абхидхарма-коша-бхашья» Васубандху см. Островская, Рудой 1998, 2001.
- АПВ – «Аламбана-парикша-вритти» Дигнаги см. Лысенко 2008а
- БЛ 1 – «Буддийская логика» см. Щербатский 1930
- БЛ 2 – «Буддийская логика» – см. Щербатский 1932
- ВВ – «Вимшатика-вритти» Васубандху см. Лысенко 2008
- ЙС – «Йога-сутры», см. Рудой 1992.
- Мбх – «Махабхашья» Патанджали
- МС – «Миманса-сутры»
- НБ – «Ньяя-бхашья». См. Шохин 2001.
- НБ – «Ньяя-бинду» Дхармакирти
- НБТ – «Ньяя-бинду-тика», комментарий Дхармоттары к «Ньяя-бинду» Дхармакирти см. Лысенко 2009, Антология
- НС – «Ньяя-сутры» см. Шохин 2001.
- Пан – «Ашта-адхьяи» Панини
- ПБ – «Прашастапада-бхашья» см. Лысенко 2005.
- ПВиВ – «Прамана-самуччая-вритти» см. Фэттер 1966
- ПП – «Пратьякша-париччхеда» из ШВ Кумарилы Бхатты см. Антология
- ПСВ – «Прамана-самуччая-вритти» Дигнаги см. Лысенко 2009а, Антология
- ПВС – «Прамана-варттика-свавритти» Дхармакирти
- ТС, ТП – «Тарка санграха». «Тарка-дипика» Аннамбхатты см. Островская 1989.
- ШБ – «Шабара-бхашья» к МС
- ШВ – «Шлока-варттика» к ШБ Кумарилы Бхатты

### Библиографические сокращения

- JP 2004 – Journal of Indian Philosophy, Dordrecht
- JIABS – Journal of the International Association of Buddhist Studies.
- PEW – Philosophy East and West, Honolulu
- WZKS – Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Vienna
- WZKSO – Wiener Zeitschrift für die Kunde Sьd- und Ostasiens, Vienna
- JAAR – Journal of the American Academy of Religion, Oxford University Press.

Научное издание

**Лысенко Виктория Георгиевна**

**Непосредственное и опосредованное восприятие:  
спор между буддийскими и брахманистскими  
философами (медленное чтение текстов)**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.03.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 12,62. Тираж 500 экз. Заказ № 003.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

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/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0174-7.**

Четвертый выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов развития гуманитарной экспертизы, а также проблемам биоэтики и виртуалистики. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение в материалах, посвященных модификации человеческой природы.

3. **Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ю.В. Хен. – М. : ИФРАН, 2010. – 239 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0157-0.**

В книге рассмотрены различные аспекты проблемы сохранения многообразия культурных традиций в условиях глобализации. Проведен философский анализ вызовов и противоречий, возникающих при том или ином решении проблемы. Состав авторского коллектива позволяет рассмотреть проблемы глобализации под оригинальным углом зрения, например как фактор эволюционного развития человечества, как проблему когнитивной эволюции, как источник наукоемкого терроризма и т. д., что обеспечивает определенную новизну взгляда на процесс глобализации.

4. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в раз-

личных отраслей культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

5. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.**

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логический анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

6. **История философии. № 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.**

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуа – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России, Кордемуа, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Бозэция «О католической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

7. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.

8. **Кришталёва, Л.Г. Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кришталёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.**

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшиеся результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

- 9. Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2010. – 274 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0170-9.**

В монографии обсуждаются глубокие перемены, обусловленные подключением к интенсивному мировому развитию и экономическому росту ряда западных стран и увеличением числа потребителей ресурсов. Эта меняющаяся социальная реальность сегодня плохо описывается классической концепцией прогресса, характеризующей Запад как универсальный образец развития для незападных стран, обреченных на стратегию догоняющей модернизации.

В книге рассматривается классическая концепция прогресса, ее регулятивное значение для понимания новых форм прогресса и модернизации, а также дискуссии по данному вопросу.

Отдельный раздел посвящен проблемам прогресса и модернизации России.

- 10. Ориентиры... Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0166-2.**

Сборник «Ориентиры...» (вып. 6) посвящен различным аспектам изучения идеологических процессов. Идеология, будучи крайне сложным явлением, включает не только распространенные представления о политических и социальных явлениях. Она пронизывает все стороны жизни общества, всю культуру. Поэтому в сборник включены статьи, рассматривающие как общественное сознание в целом с этой точки зрения, так и идеологические процессы, происходящие в конкретных областях культуры (науке, искусстве, политике, в образе жизни).

- 11. Павлов, К.А. О природе логических рассуждений [Текст] / К.А. Павлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 155–157. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0164-8.**

Монография является исследованием в области философии логики. Критически анализируется «субстанциальное» понимание логики, проистекающее из стремления считать, что логические формы обязаны иметь знаковый характер. Особое внимание уделяется смыслопорождающим и коммуникативным аспектам логики, без учета которых невозможно ставить вопрос ни о теоретической реконструкции логики научных открытий, ни о компьютерном моделировании процессов логического рассуждения.

- 12. Политико-философский ежегодник. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0172-3.**

Третий выпуск «Политико-философского ежегодника» посвящен исследованию капитализма, его политическим институтам и ассоциируемым с ними политико-философским теориям. Другой важной темой выпуска является из-

менение вектора политического развития нашей страны за прошедшие два десятилетия, история Новой России подробно освещена под этим углом в статье И.К.Пангина о «российском выборе». Кроме того, в выпуске получила продолжение ставшая традиционной рубрика о проблемах политического образования.

- 13. Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В.Е. Лепский. – М. : ИФРАН, 2010. – 271 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0176-1.**

Работа посвящена актуальным и активно обсуждаемым проблемам формирования адекватных эпохе глобализации форм и типов субъектности. Предлагаемый авторами подход базируется на идеях постнеклассической науки, в которой интерпретация знаний неразрывно связана с субъектами, их производящими, с их отношениями и взаимными рефлексивными представлениями, с этическими нормами и морально-нравственными представлениями.

Представляет интерес для специалистов гуманитарных и естественнонаучных областей знаний, ориентированных на исследование проблем социального проектирования, управления и развития, а также для широкой аудитории управленцев-практиков.

- 14. Современное государство, социум, человек: российская специфика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0175-4.**

Авторы монографии сконцентрировали свое внимание на обосновании целей и задач современного российского государства, на состоянии социума, на тех горизонтах, которые открываются перед человеком в меняющихся условиях его жизни и деятельности. Проведен сравнительный анализ принципов западной и российской цивилизации, показаны результаты воздействия Запада на русскую культуру и общество, на ход отечественной истории, разобрана дилемма – модернизация или особый путь развития России.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами модернизации российского государства и общества.

- 15. Спектр антропологических учений. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0173-0.**

За последнее время в европейской философии радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов обусловлено, прежде всего, открытиями в области медицины и естествознания, движением «трансгуманистов», которое поставило перед собой задачу создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антроподицеи. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

- 16. Философия науки. – Вып. 15. Эпистемология: актуальные проблемы [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 2010. – 278 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0168-6.**

Ежегодник посвящен обсуждению ряда актуальных и дискуссионных проблем современной эпистемологии. Исследуются перспективы эпистемологии, идеи натурализованной эпистемологии, проблемы сознания, познания, объяснения, понимания и ряд других. В работе дается сопоставление информационного, конструктивистского и синергетического подходов к объяснению познания. Рассматриваются проблемы возникновения сознания и самосознания с позиций эволюционно-информационной эпистемологии, анализируются особенности архаического мышления, проводится сопоставление «западного» и «восточного» типов мышления. Многие работы, представленные в сборнике, имеют дискуссионный характер.

- 17. Философия управления: проблемы и стратегии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.М. Розин. – М. : ИФРАН, 2010. – 347 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0165-5.**

В коллективной монографии рассматриваются, с одной стороны, общие философские и методологические проблемы (новый интерес к управлению, основные направления управления, понятия и сущность управления, научные дисциплины, обслуживающие управление, особенности российской модели управления), с другой – различные стратегии управления (в технике, науке, консалтинге, производстве, государственных структурах). Общеметодологический подход к управлению в монографии конкурирует с синергетическим, что позволяет расширить понимание проблем философии управления. В ряде статей обсуждаются особенности российских условий управления в сравнении с западными и возможность переноса на российскую почву западных технологий управления. Книга предназначена для широкого круга ученых и практиков, работающих в сфере управления, а также преподавателей и студентов университетов.

- 18. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0177-8. – Цена 00 р. 00 к.**

Образование необходимо современным инновационным стратегиям, но не может быть успешно построено вне понимания истории мировых образовательных систем и традиций. В первом разделе сборника анализируются проблемы философии образования и типы образовательных систем европейской Античности, Средневековья, древнерусской культуры, эпохи Просвещения и постмодерна, а также образовательная традиция в буддизме. В биографическом жанре выполнена статья о создании нового учебника по философии (80-е гг. XX в.) и преподавательской деятельности академика И.Т.Фролова.

Во втором разделе исследуется спектр современных проблем в связи с вопросами управления и развития современных научных технологий; образовательными коммуникациями и менеджерскими схемами для использования их в образовании; сравнительным анализом российских и американских образовательных систем; соотношением образования и просвещения и др. Сборник адресован всем, кто занимается проблемами образования: педагогам, исследователям, студентам и аспирантам.

- 19. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли [Текст] / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0156-3.**

Монография посвящена рассмотрению интеллектуальной деятельности видного мыслителя и ученого послеоктябрьского русского зарубежья Г.В.Флоровского (1893–1979). На основе комплексного анализа с привлечением эпистолярных материалов реконструирован жизненный и творческий путь Флоровского, показана его роль в общественной жизни русской эмиграции. Особое внимание уделено трудам Флоровского по истории русской мысли, раскрыта их методологическая база и оригинальность.

- 20. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0171-6.**

Сборник включает разделы по истории и теории эстетики. Анализируются мало исследованные аспекты эстетики автора «Ареопагитик» и кантианские истоки теории символа Вл. Соловьева. Намечены новые подходы к осмыслению безобразного как эстетической категории. В разделе «Живая эстетика» рассмотрены вопросы методологии историко-эстетического исследования, формирования постнеклассического эстетического сознания: современной философии искусства. Особое место уделено полемике вокруг новейших тенденций в эстетике на материале последних публикаций американских исследователей.

- 21. Этическая мысль. Выпуск 10 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2010. – 242 с.**

«Теоретический» раздел 10-го выпуска «Этической мысли» включает, в частности, анализ современных дискуссий в экологической этике с точки зрения их влияния на философское понятие морали; исследуется проблема моральной оценки индивидуального действия; представлен историко-понятийный анализ терминов *нравы*, *нравственность*, рассматривается отношение к неправде в русской нравственно-религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв. В историко-философской части анализируются концепции *summum bonum* в классическом утилитаризме, понятие страсти в моральной философии С.Кьеркегора, исследуются аргументы, подтверждающие или опровергающие оценку учения Льва Толстого как философского, определяется роль Декалога в русской катехической литературе XVII в. В разделе, посвященном анализу нормативно-прикладных проблем, рассматриваются препятствия для использования принципа меньшего зла в общественной практике, анализируются тенденции развития журналистской этики.