

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

В.Г. Лысенко

«Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «Тика» Глава I. Восприятие*

Развивая учение Дигнаги (ок. 450–520)¹, Дхармакирти (600–660) создал теорию восприятия, которая оказала существенное влияние на всю индийскую мысль. Главным новшеством эпистемологии Дхармакирти является акцент на практическом характере достоверного познания, которое должно быть согласованным с опытом и действенным в отношении своего объекта (*артха-крия-каритва*). В отличие от Дигнаги, считавшего, что все познавательные ошибки являются следствием мысленного конструирования, от которого непосредственное восприятие свободно, Дхармакирти признавал возможность чисто перцептивных ошибок, притекающих как от внутренних причин (напр., болезней), так и от внешних обстоятельств (напр., движение на лодке, когда субъекту кажется, что движется не он, а деревья на берегу). Дхармакирти, как и Дигнага, признавал лишь два инструмента достоверного познания (*прамана*): непосредственное восприятие (*пратьякша*) и логический вывод (*анумана*), опосредованный интерпретирующими мысленными конструкциями (*кальпана*). Объектом непосредственного восприятия является конкретное (*свалакшана*), которое помимо уникальности и мгновенности характеризуется ещё и каузальной эффективностью – способностью вызывать в сознании собственный образ, соответствующий форме объекта (доктрина *сарупья* – буквально, «конгруэнтности») форм познания и объекта). Непосредственное восприятие порождает таким образом воспоминание, артикулирующее в форме перцептивного суждения специфичность

* Работа выполнена при поддержке РГНФ проект 05-03-03096а, а также при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект НШ-4128.2008.6.

данного объекта и его отличие от других объектов. Но это перцептивное суждение не содержит такого важного критерия *праманы*, выдвинутого Дхармакирти, как познание нового объекта. Ему 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.

Трактат «Ньяя-бинду» («Капля логики») с комментарием Дхармоттары (ок. VIII–IX вв.) «Тика» впервые опубликован и переведен на русский язык Ф.И.Щербатским (1903)². 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. Щербатской, 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 терминах³. Перевод, предлагаемый в данной публикации, учитывает оба перевода Щербатского – русский и английский (они выборочно приводятся в примечаниях), но вместе с тем является попыткой более буквальной передачи текста⁴.

Перевод

1. Поскольку успеху [действия, предпринятого для достижения] всякой цели человека⁵, предшествует правильное познание, постольку оно (правильное познание) должно быть здесь разъяснено⁶.

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 предпринимать 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] всякой цели человека, предшествует правильное знание*», то это 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)⁷ ...

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]⁸. Способность направлять внимание (правартакатва) есть лишь способность указывать 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 достигнут⁹. Таким образом, как только объект достигнут, функция познания (вьяпара) осуществляется. По этой причине познание [имеет дело] лишь с еще не познанным объектом. Тем знанием, которым объект постигнут впервые, им же человек направлен к объекту и побужден достичь [его]¹⁰. Таким образом, чем может другое познание того же объекта дополнить [уже существующее]? Стало быть, познанный объект не может быть [предметом другого] инструмента достоверного познания (праманы).

Стало быть, тот объект, который познан непосредственно, сделан предметной областью (вишая) целесообразной деятельности (правритти) с помощью [праманы] восприятия (пратьякша)¹¹. Поскольку восприятие правильно указывает на объект, по отношению к которому за функцией восприятия, создающей [переживание] его непосредственного присутствия, следует его мысленное конструирование, постольку объект, правильно указанный восприятием, и есть объект, познанный непосредственно¹². Логический же вывод, опираясь на усмотрение выводного знака (линга-даршана),

подтверждает, что объект пригоден для целесообразной деятельности (правритти)¹³. Так же, как восприятие 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 являются (подлинным) дифференцирующим познанием (виджняна). Непосредственное постижение, позволяющее достичь объект, способствует [его] познавательному освоению. Способствуя достижению [объекта], оно есть прамана¹⁴. Объект, представленный при помощи форм познания, отличных от [упомянутых] двух (праман – восприятия и логического вывода), либо совершенно иллюзорен, 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 и 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 праманой, ведь оно представляет объект, неопределенный в отношении существования и несуществования, совершенно иллюзорный и недостижимый. 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 шаштре (науке). Поэтому правильное познание есть представление реальной вещи (васту) как способной подвергаться целесообразному действию¹⁵. 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, находится в другом месте и существует в другое время¹⁶. Иным объект [называется] вследствие того, что с ним связывают свойства, противоположные [тем, что содержатся в представлении], а именно: другую форму, другое место и другое время¹⁷. Поэтому при познании реального объекта в иной форме [чем та, что ему свойственна в действительности, нужно иметь в виду], что инструмент достоверного познания (прамана) обращается к объекту, обладающему совершенно иной формой. Например, опознание желтой раковины в белой раковине¹⁸. 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 познания вещи, реально существующей в другое 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 время (момент), которым [существование предмета] ограничивается, есть именно то время, когда он только и должен быть познан. Одно время для зрительного 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 удостоверяющего постижения (адхьявасая) поток, образованный из [отдельных моментов], следует рассматривать как единство¹⁹.

[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 реализа-

ции 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 действие²⁰ и обладающее способностью направлять к целесообразному действию²¹. Из этих двух здесь будет исследоваться только то, что направляет [к целесообразному действию]. И оно лишь «предшествует» [целесообразному действию], а не является [его] непосредственной причиной²². 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]²³. 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 выражение] «цель человека». Цель (артха) – это состояние устремленности к чему-то (артхья)²⁴ или же состояние желания [чего-то]. Цель есть то, от чего хотят уклониться, или то, что хотят обрести. Цель уклонения – это то, от чего желают уклониться. Долженствующее быть обретенным (упадея) – это то, что [желают] обрести. Не существует категории²⁵ [явлений], включающей в себя то, что отличается от долженствующего быть отклоненным или обретенным²⁶. [Объект], вызывающий безразличие, будучи тем, что не должно желать, [является случаем] подлежащего уклонению. Осуществление (сиддхи) того (цели) есть либо

уклонение, либо обретение. Осуществление [цели] через связь с причиной (хету) называется «возникновением», а осуществление через связь с знанием [называется] «способом действия»²⁷. Способом действия в отношении подлежащего уклонению является уклонение, в отношении же подлежащего обретению – обретение. Способ действия, характеризующийся уклонением от того, от чего следует уклоняться, и обретением того, что следует обретать, называется достигшим цели (сиддхи – успешным).

И когда там (в комментируемой фразе) о достижении цели человека [говорится] «всякая», то слово «всякая» используется в смысле отношения ко всем предметам [действия] (дравья), а не в смысле отношения ко всем способам действия (пракара). Следовательно, это (слово «всякое») не означает зависимость от правильного познания лишь двух способов достижения цели, оно означает, что любое достижение цели, вся совокупность [целесообразных действий] целиком определяется правильным познанием. Случайного достижения цели, определяемого ложным знанием, не существует²⁸. Таким образом, только тогда, когда объект, указанный [непосредственным восприятием], познавателью осваивается²⁹, происходит достижение этого объекта³⁰. Только правильное познание способствует познавательному освоению [предмета], на которое указало [непосредственное восприятие]. Ложное знание не есть познавательное освоение предмета, на который указало [непосредственное восприятие]. А может ли быть опорой достижения цели то, что не ведет к познавательному освоению предмета?! Поэтому то, что является ложным познанием, не является достижением цели. То же, что является достижением цели, есть правильное познание. Стало быть, именно правильное познание и должно быть тщательно объяснено. Таким образом, раз достижение целей человеческой жизни определяется этим (правильным познанием), то [автор], говоря о достижении цели человеческой жизни как определяемом правильным познанием, высказывает мысль, что правильное познание предшествует «всякому» [достижению цели]. Слово «ити» значит здесь (в комментируемой фразе) «поэтому». Слова «тогда» и «когда» постоянно связаны друг с другом. Смысл (комментируемой фразы) таков: поскольку правильное познание предшествует всякому достижению цели человека, постольку оно подвергается исследованию. И, хотя в сложном слове

«правильное познание» слово «познание» занимает подчиненное положение (гунибхута), его все же следует рассматривать как главное. Следовательно, в той же (фразе) слово «тад» («оно») относится к нему (правильному знанию)³¹.

[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].

2. *Правильное познание двух видов.*

[Рассмотрим слово] «двух видов» (два-видхи). «Двух видов» – это значит двух классов³². Посредством указания на число указано на классификацию разновидностей (вьякти). Указание на классификацию разновидностей позволяет дать определение (лакшана) правильному знанию, относящееся к каждой выделенной разновидности. Без указания на классификацию разновидностей невозможно сказать, что одно определение правильного познания охватывает все [его] разновидности. Следовательно, упоминание числа разновидностей подчинено высказыванию, содержащему определение (лакшана) разновидностей. В отсутствие указания на число членов классификации, представляющих собой разновидности, невозможно представить классификацию сущности (лакшана)³³ [этих разновидностей]. Число разновидностей упомянуто в первую очередь в силу [его] подчиненности указанию на сущность [правильного познания]³⁴.

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

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

[Рассмотрим слово] «восприятие» (пратьякша). [Этимологически] это достигшее [органа чувств³⁵], зависимое от органа чувств³⁶. Сложное слово [составлено в соответствии с правилом, согласно которому предлог] prati³⁷ и т.п., понимаемый в смысле kṛānta и т.п.³⁸ [присоединяется] к слову в винительном падеже. В сложных словах, состоящих из [причастий] grāta («достигнутый»), āraṇa («обретенный») и [наречия] alam³⁹ («достаточно»), [правило], согласно которому грамматический род [всего слова целиком] как выражающего смысл зависит от грамматического

рода последнего [члена сложного слова], не соблюдается, [поэтому] установлено, что слово «пратьякша» может быть любого грамматического рода⁴⁰. Зависимость от органа чувств определяет этимологию слова (вьютпатти), а не практику его употребления (правритти). Через зависимость от органа чувств косвенно выражается присущая тому же объекту способность вызывать [у нас ощущение его] непосредственного присутствия⁴¹. Только в этом и состоит условие употребления (правритти-нимитта) слова (пратьякша). И поэтому именно то знание, которое создает ощущение непосредственного присутствия какого-либо объекта, и называется пратьякшей – восприятием. Если бы условием употребления [слова «пратьякша»] был бы лишь факт зависимости от органа чувств, то пратьякшей называлось бы только то знание, которое получено с помощью органов чувств, а не манасическое и т.п. (восприятие)⁴². Подобно тому, как условием употребления слова «корова» (go), хотя оно этимологически выведено из глагола gam («двигаться», «идти») и означает «то, что движется», на практике является [идея] «коровности», на которую косвенно указывает движение (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 этимологию слова «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 – конгруэнтность [познания и объекта] (сарупья)⁴³. Логический вывод (анумана) – [это буквально] «измерение вслед за»⁴⁴ 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 (кальпана-аподха) [и] незаблуждающееся (абхранта).

Слово «из них», используемое в смысле седьмого падежа⁴⁵, означает выделение [предмета исследования из некой серии, в которой он был упомянут⁴⁶]. 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 выбором одной части, представляющей собой род пратьякшатва⁴⁷, из совокупности (пратьякшатва и ануманатва). Здесь речь пойдет о восприятии и о характеристиках *свобода от мысленного конструирования и незаблуждающееся*, [ему] приписываемых⁴⁸. То в объекте, что 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 раз не слишком широко известно, в чем состоят 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 отношение соприсутствия, соотсутствия⁴⁹, 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 [у восприятия] собственной природы мысленного конструирования. *Незаблуждающимся* называется то (знание), которое не противоречит форме реальной вещи (васту), пригодной для целесообразного действия. Реальная вещь, пригодная для целесообразного действия, обладает цветом и ограниченной конфигурацией⁵⁰. В данном случае то, что не приводит к заблуждению, то и является

незаблуждающимся. И эта двойная характеристика («свобода от мысленного конструирования» и «незаблуждающееся») имеет своей целью устранение ошибочного представления [о восприятии], а не прекращение [смешивания восприятия] с логическим выводом, поскольку он уже исключен посредством выражения *свобода от мысленного конструирования*.

[Возражение:] Если бы не было слова «незаблуждающееся», представление о движущихся деревьях и т.п. (иллюзии) считались бы чувственным восприятием, поскольку они свободны от мысленного конструирования⁵¹. Тем более, что раз посредством целесообразной деятельности происходит освоение самого дерева, то такое знание является правильным в силу его соответствия опыту (самвадика), а также оно является восприятием ввиду свободы от мысленного конструирования. Таково возражение. Чтобы исключить это (возможность такого возражения), используется слово «незаблуждающееся». То, что характеризуется как заблуждение, не является восприятием, не является оно и логическим выводом, поскольку не создано с применением выводного знака, имеющего три [возможные] формы⁵². И не существует другой праманы [кроме восприятия и логического вывода]. 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 обрести познание (авапти) дерева, [мы ответим:] это не является познанием дерева, поскольку с его, знания, помощью дерево определяется как передвигающееся по разным местам, между тем, оно познавательное осваивается как находящееся на определенном месте. Следовательно, то место, где непосредственно воспринимается движущееся дерево, познавательное не осваивается, а то место, которое познавательное осваивается, не воспринимается непосредственно⁵³. В этой ситуации никакой объект познавательное 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 вывод содержит заблуждение, поскольку он функционирует посредством познания объекта в том, что является не объектом (анархта), а [его] образом (репрезентацией) (сва-пратиб-

хаса). При восприятии же та форма, которая подлежит познанию, не противоположна [форме, в которой объект познавательного осваивается]. Не следует понимать характеристику *незаблуждающеся* 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 бесполезным повтором. 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 *незаблуждающимися* 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 познавательное освоение (пратити) мысленного образа, или представления (пратибхаса), способного к связи со словом (абхилапа).*

[Рассмотрим слово] «слово». Слово – это то, посредством чего происходит обозначение⁵⁴, [либо] слово-звук (шабда) есть обозначающее (вачака)⁵⁵. Слияние со словом означает, что в одном акте познания аспект обозначаемого (вачья) совместно с аспектом обозначающего (вачака) соединились с аспектом познаваемого (предмета)⁵⁶. Следовательно, если в одном познавательном акте содержатся аспекты обозначаемого и обозначения, то можно сказать, что имеет место их соединение. Образ (абхаса) обозначаемого, способный соединиться со словом, составляет [аспект], о познавательном освоении (пратити) которого говорится в [комментируемой фразе]. Бывает так, что в познавательном освоении 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 конструировании, относящемся к образам, связанным со [соответствующими] словами, в этом случае [мысленные конструкции] не знающих общепринятые значения слов не могли бы быть охвачены. Слово «способного» (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, слово «способного» позволяет включить и те, и другие.

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

Ответ: в силу факта неограниченности представлений (пратибхаса) [только воспринимаемым объектом]⁵⁷. И факт этот 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 представление⁵⁸. Знание же, характеризуемое мысленными конструкциями, не производится объектом⁵⁹. Из этого следует, что вследствие отсутствия причины ограниченности представления, оно не является ограниченным (анията) [лишь непосредственно воспринимаемым объектом].

[Вопрос:] Почему же эти мысленные конструкции не возникают из (внешнего) объекта? Ответ: 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 раньше⁶⁰. Дифференцирующее познание (виджняна), объединяющее объект (артха), прежде виденный с впоследствии виденным, не имеет непосредственно данного предмета (вишая) перед собой, 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, ограничивающие [это] представление⁶¹. Именно такое [представление] является способным к соединению со словом. Познание же с помощью органов чувств зависит от объекта, пос-

кольку 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. конкретного (свалакшана), говорится, что оно неконструируемо мысленно (авикальпака), хотя [в его отношении] признается отношение обозначаемого и обозначающего (вачьявачака-бхава). Если бы именно конкретное было обозначаемым и обозначающим, то познание объекта, связанного со словом, сопровождалось бы мысленной конструкцией (савикальпака)⁶². Познание с помощью органов чувств, поскольку оно характеризуется представлением, ограниченным объектом, – представлением, которое не способно быть связанным со словом, будет лишенным мысленных конструкций (нирвикальпака).

Возражение: Восприятие через орган слуха схватывает лишь конкретный звук (шабда-свалакшана). Конкретный же звук является и обозначаемым, и 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, конкретный звук, доступный непосредственному восприятию, может быть воспринят в качестве обозначаемого и обозначающего благодаря опыту его непосредственного постижения, который имел место во время соглашения [относительно его имени]⁶³. И неверно, что факт непосредственного восприятия объекта во время возникновения соглашения [о значении его имени] имеет отношение к реальной вещи (васту), существующей 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 имеет места в отношении сегодняшнего объекта. Следовательно, непосредственное восприятие с помощью слуха не может ухватить [в звуке] отношение обозначаемого и обозначающего, поскольку не воспринимает [сегодня] то, что было воспринято в прошлом. То же правило применимо и к познанию йогов. Учитывая, что значения всех слов явлены [им], их

знание лишено мыслительных конструкций, поскольку не содержит в себе то, что было непосредственного воспринято во время соглашения [относительно значений этих имен]⁶⁴.

б. Восприятие (пратьякша) – это знание, лишённое 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 лишённое природы мысленного конструирования, где *лишённое* – свободное [от мысленного конструирования], то истинное знание, которое не содержит заблуждения, оно и есть восприятие. Такова связь [данной варттики] с предыдущей. Ведь определение восприятия характеризуется зависимостью от характеристик «лишённое мысленного конструирования» и «незаблуждающееся», связанных между собой, а не взятых по отдельности. Чтобы показать это, [сказано]: «лишённое этого», которое [является в то же время] незаблуждающимся, и есть восприятие. Тем самым показано, что обе характеристики, зависимые друг от друга, составляют предметное содержание (вишайтва) 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 в ветре и др. (гуморах) случается нарушение⁶⁵, 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, так как при нормально функционирующей чувственной способности не может

быть иллюзий. Перечисленные [причины], включая нарушения, суть первые из тех, что [можно было бы назвать]. Слово «и т.п.» отсылает к [причинам иллюзий], находящимся в органах чувств, таким как разновидность болезни глаз⁶⁶, [а также к причинам иллюзий], находящимся во внешнем объекте, таким, как его быстрое движение туда-сюда и т.п. При быстром движении [горящей головешки] туда-сюда возникает иллюзорный образ огненного столба. [Далее подразумеваются такие] относящиеся ко внешнему источнику 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 иллюзий, 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 видит 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.*

8. *Познание через органы чувств.*

Познание с помощью органов чувств – это чувственное познание. То познание, которое укоренено в органах чувств, оно и есть чувственное/очное познание. Чтобы опровергнуть тех, кто придерживается мнения об ошибочности восприятия с помощью манаса (манаса пратьякша), автор дает [следующее] определение ментального восприятия.

9. *Познание через манас (мано-виджняна) порождено чувственным познанием, выступающим однородным и непосредственно предшествующим условием (самана-антара-пратьяя)⁶⁷ [его] возникновения, при содействии объекта, не отличающегося от собственного объекта (очного познания)⁶⁸.*

Свой собственный объект – [это объект] чувственного познания, следующий за ним [объект ментального познания] не является отличным от него. Быть отличным означает временной интервал (вьявадхана), равно как и качественную специфику (вишеша). Следовательно, при отрицании отличия [между объектами чувственного и ментального восприятия] имеется в виду возникающий

второй момент, включенный [в цепочку моментов] как однородный с [первым] моментом, когда происходило восприятие объекта⁶⁹. Об этом (втором моменте) сказано, что ему содействует тот [момент], когда происходило восприятие. Содействие [может быть] двояким: либо реальное взаимодействие, либо [последовательное] действие во имя единого 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 (аламба-пратья), вызывается познание йогов⁷⁰. Ради того, чтобы выделить [этот особый случай корреляции], использовалось словосочетание саманантара-пратья (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. Если объект ментального восприятия отличается от объекта чувственного восприятия, то ошибка недоверности (апраманья), приписанная на основании того, что познается уже познанное, исключается⁷¹. 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 глухих⁷². И такое

ментальное восприятие [внешних объектов] есть пратьякша – восприятие, даже если прекращена деятельность органа зрения. Ведь то знание (джняна) цвета⁷³, которое имеет место при функционировании органа зрения, всецело зависит от органа зрения. (Если бы зрительное восприятие зависело бы не от [этого] органа зрения), зависимость (итаратха) какого-либо познания от органа зрения была бы невозможной. Восприятие манасом установлено как постулат (сиддханта) [нашей системы]. Инструмента достоверного познания, доказывающего его существования, не имеется. 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] являются самосознающими (самведана).

Сознание (читта) есть чистое схватывание/постижение (грахи) объекта. Производные от сознания [психические явления] суть различные состояния сознания, такие, как радость и т.п. И все вместе, и каждое по отдельности сознание и психическое явление [являются самосознающими]. Действительно, радость и подобные [психические явления], поскольку они переживаются отчетливо, являются самосознающими. 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. Та форма [познания], в которой [мною] ощущается мое [собственное существование], есть переживание, характеризуемое самопознанием себя в качестве такой формы⁷⁴. В этом мире при непосредственном восприятии внешних реалий, таких, как нечто синее и т.п., одновременно происходит сознание 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 раз переживание синего цвета характеризуется удовольствием, то он бы действительно имел (цвет) форму удовольствия⁷⁵. Но синий цвет не постигается в форме удовольствия. Та форма [познания], в отношении которой за функцией непосредственного восприятия, состоящей в создании эффекта

непосредственного присутствия (сакшат-каритва), реализуется мысленное конструирование, является непосредственным восприятием. Но [восприятие] синего цвета не сопровождается [мысленным конструированием] в форме удовольствия и т.п. Поэтому действительно переживание удовольствия может происходить одновременно с переживанием синего цвета, но оно будет иным, поскольку удовольствие отличается от синего цвета. И это [осознание переживания удовольствия] есть познание. Таково переживание познания. Эта форма познания, характеризующаяся осознанием себя, создающая эффект непосредственного присутствия, лишенная мысленного конструирования и незаблуждающаяся, является тем самым пратьякшей - восприятием.

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

Существующее (бхута) касается существующего объекта⁷⁶, непосредственно постигнутого в своей реальности на основании 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 стадиям, 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 амалаки⁷⁷ на ладони, то это [и есть] восприятие йогов. Оно [абсолютно] ясное, и вследствие своей ясности свободно от мысленных конструкций. Конструирующее познание (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]⁷⁸. Но так же, как 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 непосредственно данного предмета, является неотчетливым. По причине своей неотчетливости оно является мысленной конструкцией. Поэтому факт отчетливости [свидетельствует] об отсутствии мыслительных конструкций. [Восприятие йогов] соответствует [реальности], поскольку оно является постижением чистого объекта инструментом достоверного познания⁷⁹. Таким образом, [восприятие йогов] является непосредственным восприятием, как и другие [разновидности] восприятия. Йога – это сосредоточенное созерцание (самадхи). Тот, в ком это есть, тот – йог, и его знание является восприятием. Вот и все виды восприятия.

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

12. Его (непосредственного восприятия) предметная область (вишая) есть конкретное (свалакшана).

Его, т.е. четырехвидового восприятия, объект должен быть постигнут как конкретное – само себя характеризующее (свалакшана). *Конкретное* – это сущность (таттва), характеристика которой [отсылает] к ней самой (свам) и не является общей [ни с чем другим]. У [каждого] объекта есть нечто специфическое (асадахана), что является его сущностью (таттва), а также и общее (саманья). Именно специфическое и познается непосредственным восприятием. Объект достоверного познания двояк: постигаемый непосредственно – который является в некоем аспекте (акара), [а также] постигаемый – который доступен определенному познанию. Постигаемый непосредственно – это один объект, а доступный определенному познанию – другой. В восприятии непосредственно постигается только один момент. Определенно же благода-

ря мысленному конструированию, чье возникновение обусловлено силой восприятия⁸⁰, познается поток [моментов]. Именно поток [моментов] есть то, что может быть [в конечном итоге] достигнуто в восприятии, поскольку отдельный момент невозможно познать определенно⁸¹. Подобно этому и логический вывод осуществляет непосредственное постижение (грахи) неobjекта посредством конструирования неobjекта в objекте, который является его собственным представлением⁸². Но опять-таки этот непосредственно постигаемый сконструированный объект определенно создается как нечто конкретное и это определенное мышлением конкретное является предметной областью действия логического вывода. Неobjект же доступен непосредственному постижению⁸³. Поэтому сказанное о конкретном как об объекте восприятия указывает на объект достоверного познания, доступный непосредственному постижению.

Затем [разбирается вопрос:] что за объект познания, который следует постичь как конкретное?

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

Объект и т.д. Слово «объект» (артха) есть синоним [слова] «предмет» (вишая). *О котором* – об объекте познания. *Близость* – нахождение рядом. *Отдаленность* – нахождение на расстоянии. Поэтому вследствие близости или дальности [объекта] познавательного представления его воспринимаемая форма изменяется от яркой и отчетливой до смутной и неотчетливой. Объект 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 конкретным (свалакшана). Действительно, все отдаленные предметы воспринимаются неотчетливо, а все близлежащие – ярко и отчетливо. И все они свалакшаны.

Далее [разбирается вопрос:] разве только предмет познания является конкретным? Так, например, огонь (в логическом выведении огня из признака дыма), будучи объектом мысленного конструирования, представлен как обладающий природой непосредственно наблюдаемого.

На [это возражение] автор говорит:

14. Оно (конкретное) есть истинно сущее (парамартха-сам).

Истинно (парамартха) – это имеющее не искусственную (акритрима) и не наложенную (аропита) природу. Поскольку это существует, то оно *сущее*. Только тот предмет, который создает отчетливое или смутное представление, в зависимости от того, находится ли он близко или далеко, является истинно сущим. И вследствие того, что он является предметом восприятия, он и только он есть конкретное.

Почему же этот предмет является истинно сущим? Автор говорит:

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

Объект (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 потенцию (шакти). Характеристикой (лакшана) или природой этой реальной вещи является то, что обладает потенцией к целесообразному действию. Поэтому ее бытие [и является истинно сущим]. Слово «реальная вещь» (васту) – синоним слова «истинно сущее». Смысл его в том, что истинно 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 истинно сущим. Стало быть, верно, что целесообразное действие осуществляется успешно именно потому, что оно направлено на объект восприятия, а не на объект мысленного конструирования. Поэтому, хотя объект мысленного конструирования может рассматриваться так, будто он был непосредственно постигнут, он в действительности не был непосредственно постигнут, поэтому он не может быть [основанием] целесообразного действия, а объект, воспринятый непосредственно, – может. По этой причине конкретное не является мысленно сконструированным.

16. Иное дело – общее (саманья лакшана).

Поэтому объект познания, отличающийся от конкретного и не являющийся конкретным, есть общее. Объект, осознаваемый с помощью мысленного конструирования как нечто определенное, не способен 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 одинаковой 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 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 конкретного. 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 очное восприятие является результатом инструмента достоверного познания

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

Почему оно есть результат? Автор говорит:

19. Поскольку оно имеет форму достижения объекта

Достижение (пратити) *объекта* – значит обретение (объекта). Форма, к которой привело восприятие, и является формой познавательного освоения 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 познавательному освоению (апрапактва)⁸⁴. Поэтому, хотя это познание и возникает из объекта, [оно] неизбежно должно осуществить фун-

кцию, состоящую в побуждении к достижению, или познавательному освоению, объекта (прапака). По реализации этой (функции) объект познавательного осваивается⁸⁵. Это и есть результат инструмента достоверного познания, вследствие применения которого происходит побуждение к достижению, или познавательному освоению, объекта (прапака). 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 познавательного освоения объекта и форма непосредственного представления объекта. Поэтому оно (восприятие) и является результатом достоверного познания.

Возражение: Допустим, знание в силу того, что оно обладает формой акта познавательного освоения (своего объекта), является результатом достоверного познания (пхала), что же тогда будет его инструментом (прамана)⁸⁶? Автор отвечает:

20. Его инструмент (прамана) есть конгруэнтность (сарупья)⁸⁷ объекта [познавательному представлению].

Конгруэнтность (сарупья), или сходство (садришья) формы познания с формой объекта, 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 представление, или образ (абхаса) [объекта].

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 достоверного познания. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь была бы и целью (садхья), и средством (садхака). В каком же смысле сарупья является инструментом достоверного познания? На это автор отвечает:

21. Благодаря этому осуществляется достижение объекта.

Этому значит конгруэнтности; благодаря этому значит в результате обладания способностью быть конгруэнтным (объекту). Достижение объекта – это целостное постижение (авабодха⁸⁸). Это (конгруэнтность) есть причина осуществления (сиддхи). Непосредственное восприятие в форме познавательного освоения объекта осуществляется в зависимости от конгруэнтности [пред-

ставления его объекту]. Освоенное познанием (пратита) существует – в этом смысл [сказанного]. Когда познание представляет образ чего-то синего, происходит словесное выражение познавательного освоения синего⁸⁹. От какого бы [органа чувств], органа зрения или другого, ни возникало дифференцирующее познание (виджняна), оно не может по его [этого органа] воле быть словесно определенным как осознание синего цвета, но по обнаружении сходства с (другим) синим оно может быть словесно определено как самосознание (самведана) синего. Между ними не будет отношения цели и средства, зависящего от отношения порождаемого-порождающего, вследствие которого в одной вещи было бы нечто противоположное. Но в соответствии с отношением определяемого-определяющего нет противоречия в том, что один аспект реальной вещи был бы инструментом, а другой – результатом достоверного познания⁹⁰. [Например] конгруэнтность (сарупья) – основанием «определяющего» (вьявастхапака) фактора этого знания, а форма осознания синего цвета – [основанием] «определяемого» (вьявастхапья).

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

Ответ: Дифференцирующее познание (виджняна) того (синего цвета), переживаемое как сходное [в разных познавательных актах], определяется с помощью бесспорного суждения (нишчая-пратья) «познающего» (грахака) синий цвет, поэтому переживаемая конгруэнтность есть основание (хету), определяющее [достоверное познание]. И с помощью бесспорной идеи познание того (синего цвета), рассматриваемое в качестве осознания синего цвета, есть определяемое. Поэтому, если исключить все несходное, сходство является основанием, определяющим познание, [вместе с тем], исключив идею не-синего, то, что имеет форму познания синего, выступает как определяемое. И мысленно сконструированное представление, выступающее в качестве определяющего⁹¹, должно рассматриваться как вызванное силой восприятия. Однако [само оно] не является восприятием, поскольку, будучи свободным от мысленных конструкций, не способно определить себя как форму познания синего. Хотя дифференцирующее познание, имеющее форму идеи синего, определяемое с помощью бесспорного суждения, есть нечто существующее, оно как бы и не существует.

Поэтому дифференцирующее познание самосознает себя в качестве идеи синего, когда оно с полной определенностью осмыслено как имеющее форму идеи синего. Из этого вытекает, что только то восприятие, которое сделано определенным, является инструментом достоверного познания. Если оно не сделано определенным, познание не может быть осмыслено в качестве формы идеи синего. И в этом случае [оно] будет неполным, не имеющим форму результата познания, состоящего в достижении объекта. Стало быть, ввиду отсутствия главного действующего фактора (садхака) знание не будет праманой – инструментом достоверного познания. Когда знание, имеющее форму идеи синего, удостоверено в суждении, порожденном [его] конгруэнтностью [объекту], [именно эта] конгруэнтность, поскольку она играет роль основания определенности, является подлинной праманой – инструментом достоверного познания.

Возражение: В этом случае восприятие будет инструментом достоверного познания, только если оно сопровождается удостоверением суждением (адхьявасая), а не само по себе.

Ответ: Это не так, поскольку с помощью суждения, возникающего благодаря силе восприятия, объект осмысливается как наглядно присутствующий, а не воображаемый (утпрекшита). Это видение (даршана), состоящее в акте представления объекта как находящегося непосредственно перед нами, называется функцией (вьяпара) восприятия. Воображение же – это функция мысленного конструирования. Так, если речь идет о ненаблюдаемом (парокша) объекте, мы воображаем его, мысленно конструируя, не видя, осмысливаем на основании переживания [внутри нас] функции мысленного конструирования, имеющего природу воображения. Поэтому, когда речь идет об объекте, в отношении которого удостоверенное суждение, следующее за восприятием, скрыв собственную функцию, выводит на первый план функцию восприятия, то [в отношении этого объекта] восприятие будет единственным инструментом достоверного познания.

Примечания

- ¹ О проблеме непосредственности-опосредованности восприятия в эпистемологии Дигнаги см. Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастапада // *Вопр. философии*. 2006. № 5. С. 137–147.
- ² «Тика» Дхарматтары полемически направлена против другого комментария к «Ньяя-бинду» – «Тики» Винитадэвы (645–715). Считается, что Дхарматтара оспаривает слишком идеалистическое (в духе йогачары) толкование Винитадэвы, придавая эпистемологии Дхармакирти более репрезентативистский характер (в духе саутрантики).
- ³ Подробнее об этом см.: *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // *Тр. Рус. Антропол. шк.* Вып. 4. Т. 2. М., 2007. С. 100–139.
- ⁴ Перевод сделан с издания: *Nyāyabindu*. Буддийский учебник логики. Сочинение Дхармакирти и толкование на него Nyāyabinduṭīkā. Сочинение Дхарматтары. Санскритский текст издал с введением и примечаниями Ф.И.Щербатской. Bibliotheca Buddhica VII. Пг., 1918. Используются переводы Щербатского на русский и английский языки в кн. «Теории познания и логика по учению позднейших буддистов». Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхарматтары. СПб., 1995 (далее Щербатской 1995), а также *Buddhist logic*. Vol. II. (Далее БЛ. Т. 2).
- ⁵ В индуизме цели человека (пуруша-артха) – это чувственное удовольствие (кама), выгода (артха), долг (дхарма) и мокша (окончательное освобождение от сансары). Довольно часто в Индии философские сочинения начинались с провозглашения того, что учение, которое в них будет излагаться, послужит высшему благу, или высшей цели – освобождению от страданий (мокше). Здесь же Дхармакирти говорит о человеческой деятельности в более широком аспекте, подразумевая прежде всего обыденную практику.
- ⁶ 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.
- ⁷ По правилам составления научного текста, шаштры, в самом его начале требуется обосновать необходимость его появления, отвечая на три вопроса: 1) каков его предмет (абхидхья); 2) какова его цель (прайоджана); 3) каково отношение между провозглашенной целью и содержанием (самбандха). В переводе этой секвенции я следую трактовке Щербатского, хотя допускаю некоторые модификации (см. БЛ. Т. 2. С. 2). Далее я опускаю как нерелевантные нашему предмету пространные рассуждения Дхарматтары об отношении предмета, цели и средств. См. перевод Щербатского в: *Щербатской 1995*.
- ⁸ Как поясняет Щербатской в своем переводе, достижение предмета есть правильное его усвоение сознанием: «Предмет порождает ощущение, или, точнее, само ощущение есть реальный объект (субстрат) познания, а созна-

- ние направляет внимание на него как на возможный объект целесообразной деятельности и достигает его, то есть конструирует представление о нем» (*Щербатской 1995, С. 66*).
- ⁹ Согласно Дхармакирти, *праманы* восприятия и логического вывода действуют в отношении своих разных (*прамана-вьявастха*) объектов – *свалакшан* (конкретного) и *саманья-лакшан* (общего) – двумя способами: они сначала их «схватывают», а затем «достигают», «обретают», «реализуют», «познаватель-но осваивают», «удостоверяют», поэтому соответствующие объекты являются либо «схватываемыми» (*грахья*), либо «достигнутыми», «удостоверенными» (*адхьявася, прапаниа*). Например, *пратьякша* «схватывает» неопределимую *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 «достигает», удостоверяет *свалакшану*. «Схваченные» объекты представлены в познании своими образами, «достигнутые» объекты представлены своим целесообразным действием. В этом отношении «схваченные» объекты являются предметным условием познания (*аламбана-пратьяя*), «достигнутые» – прагматическим тестом познания, проверкой его на опыте.
- ¹⁰ Санскр. *Enaiva hi jñānena prathamam adhigato 'rthastenaiva pravartitaḥ puriṣaḥ 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» (*Щербатской 1995, С. 67*). В моем переводе я попыталась передать причастия (*pravartita grāpita*), образованные от каузальной формы глаголов.
- ¹¹ Философский перевод Щербатского послужит, как всегда, прекрасным объяснением санскритского текста (*tatra yo 'rthe dṛṣṭatvena jñānaḥ sa pratyakṣeṇa pravṛtīviṣayi 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» (*Щербатской 1995, С. 68*). Ср.: “Turning now to the different modes of cognition we see that when an object has been apprehended by direct experience (*dṛṣṭa* refers to all sense-faculties), it has been converted into an object of (possible) purposive action through sense perception” (БЛ. Т. 2. С. 5).
- ¹² В этой фразе Дхарматтара 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 (*бхранга*). Получается, что то, что должно быть достоверным по своей природе, на самом деле черпает свою достоверность из конструирующего мышления, объявленного иллюзор-

- ным. 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 пытаются преодолеть Дхармоттара.
- 13 У Щербатского: «Умозаключение, с другой стороны, дает нам также 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» (*Щербатской 1995*, с.69).
- 14 В «Буддийской логике» Щербатской 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» – *Щербатской 1995*, С. 69), объясняя это тем, что такое толкование не поддерживается тибетской комментаторской традицией (БЛ. Т. 2. С. 6).
- 15 Комментируя эту фразу, в «Учебнике», Щербатской 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» (*Щербатской 1995*, С. 71). Позже в «Буддийской логике» Щербатской несколько изменит акценты: с йогачаринского («идеалистического») толкования он переклочится на саутрантиковское (репрезентативское): «Хотя школа Дигнаги ... отрицает реальность внешнего мира, корреспондирующего с нашими идеями, в своей логике и эпистемологии они исследуют познание с эмпирической точки зрения...» (БЛ. Т. 2. С. 7).
- 16 Щербатской обращает внимание, что эти замечания направлены против толкования Винитадэвы, 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. Р. 8).
- 17 Английский перевод этой фразы у Щербатского ближе к оригиналу, чем русский (См.: БЛ. Т. 2. Р. 8, и *Щербатской 1995*, С. 71). Пояснение Щербатского в БЛ чрезвычайно важно для понимания этого текста, поэтому я приведу его 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-samsr̥ṣṭam tan nānā). Самогождественность идеи или объекта сводится к одному единственному моменту, не имеющему ни длительности во времени (kāla-ananugata), ни протяженности в пространстве (deśa-ananugata), ни ка-

- кого-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 (*santāna*), поэтому бесконечно малое деления времени (*sūkṣma-kāla-bheda*) не принимается во внимание. Определение познания дается с учетом реалий, которые обладают определенной стабильностью» (БЛ. Т. 2. С. 8, прим. 2).
- 18 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.
- 19 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» (*Щербатской 1995*, с. 74). Фактически прапти для Щербатского – это и есть апперцепция.
- 20 Или «целесообразный образ действия» (*atṛha-kriyā-sādhana-nirbhāsa*), как в «Типпани» (БЛ. Т. 2. С. 9, прим. 2).
- 21 Санскр. *Arthakriyāsamāgatham pravartakam* Щербатской переводит как «другое лишь направляет (внимание человека) на такой предмет, который способен быть объектом его целесообразного действия» (*Щербатской 1995*, С. 74–75). Текст допускает оба толкования.
- 22 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 Дхармттара 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» (*Щербатской 1995*, С. 75, прим. 31).
- 23 Между ним и целесообразным действием (познавательным освоением объекта) – опосредствующие звенья: припоминание и устремление (волевая мотивация).
- 24 Санскр. *arthuata*, где *arthua* – это «то, к чему должно стремиться», (от глагола *arth* – стремиться, а *ta* – суффикс состояния. Трактовка Щербатского: «То, к чему мы стремимся, называется целью: другими словами, то, чего мы желаем» (*Щербатской 1995*, С. 76).
- 25 Санскр. *gāṣī* буквально «группы», «собрания».
- 26 По мнению Щербатского, Дхармттара полемизирует с найяиковской классификацией целесообразной деятельности на три категории: достижение, уклонение и равнодушие (*Щербатской 1995*, С. 77).
- 27 Санскр. *anuṣṭhāna*, букв. «стоящий после», «следующий за», «осуществление», «практика», «реализация». Щербатской переводит это слово как «поведение».

- 28 Дхармоттара, как указывает Щербатской, спорит с некоторыми буддийскими философами (Винитадэвой и Шантаракшитой), которые считали, что успешное действие может быть случайно произведено ложным познанием (БЛ. Т. 2. С. 11, прим. 1).
- 29 Санскр. *grāyaṭi*. По Щербатскому «апперцируется», в его английском переводе «правильно конструируется» (*rightly constructed*) (БЛ. Т. 2. С. 11).
- 30 И «цель», и «объект» в санскритском оригинале – это одно слово «артха».
- 31 Грамматический комментарий к санскритской фразе Дхармакирти: *satya-g-jñāna-pūrvikā sarva-puruṣa-artha-siddhir-iti tad-vyutpādyate*. Местоимение *tad* «оно» может быть понято как относящееся к слову *pūrvaka* «предшествующее», чтобы избежать возможного недопонимания этой фразы, Дхармоттара указывает, что «оно» относится к «правильному познанию», хотя то и является подчиненным членом сложного слова «правильное-познание-предшествующее». (Вслед за Щербатским я перевела *puruṣa* как «предшествует».)
- 32 Санскр. *prakāra*. Классификационный термин – род, способ, путь, разновидность и т.п.
- 33 Очевидно, что в пределах одного абзаца мы не можем перевести термин «лакшана» одним и тем же словом.
- 34 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. Т. 2. С. 12).
- 35 Санскр. слово *индрия*. Однако *индрия* часто означает чувственную способность и не обязательно орган, ее инкорпорирующий.
- 36 Этимология слова *pratyakṣa* составляет отдельный предмет полемики. См. далее.
- 37 Слово *pratyakṣa* разбивается на *prati+akṣa*.
- 38 Глагольное значение «идти», «распространяться».
- 39 Латинская транскрипция дается в связи с грамматическим характером комментария, поскольку русская транскрипция не передает долготу гласных, нозализацию согласных и некоторые другие фонетические особенности санскрита.
- 40 Поскольку его грамматический род будет зависеть от грамматического рода слова, к которому оно относится, то есть *pratyakṣa* будет подчиняться правилу Панини, согласно которому род прилагательного определяется родом существительного, характеризуемого этим прилагательным (вартика Катьяны к правилу Панини II, 4.26 – цит. по БЛ. Т. 2. С. 12, прим. 2).
- 41 Санскр. *anena tv-akṣa-āśritatvena-eka-artha-samavetaṃ artha-sākṣāt kātitvaṃ lakṣayate*. 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 ингибирующий в том же объекте факт (тва) его наглядного появления» (Щербатской 1995, С. 84, прим. 46).

- 42 Буддисты в отличие от брахманистских школ (вайшешики, ньяи и санкхьи) считали, что контакт объектов с органами чувств не является обязательным условием восприятия. Они выделяли и вневещественные формы восприятия, такие как манаса пратьякша (ментальное восприятие) и йоги пратьякша (восприятие йогов). См. далее.
- 43 Щербатской трактует сарупья как кантовский «схематизм понятий» (*Щербатской 1995*, С. 85, прим. 49).
- 44 Санскр. raśānāmā.
- 45 Санскр. tatra – локатив, падеж места, часто переводится как «здесь», отсылает к предмету исследования, упомянутому ранее.
- 46 Другой перевод «из них».
- 47 Абстрактное существительное от слова пратьякша. В род восприятия комментаторы включают четыре его разновидности (см. далее). В своем переводе Щербатской 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 нее» (*Щербатской 1995*, С. 87, букв. перевод прим. 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.
- 48 Согласно анонимному комментатору, пишет Щербатской, Дхармоттара опровергает мнение Винитадэвы, который утверждал, что Дхармакирти определял восприятие по его сущности, тогда как сам Дхармоттара считает, что он определял его по признакам – отсутствию мысленного конструирования и безошибочности (*Щербатской 1995*, С. 88, прим. 55).
- 49 Если действуют органы чувств, то есть и 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 еще 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» (*Щербатской 1995*, С. 88).
- 50 Санскр. samniveśa-upādhi-vārṇa-ātmaka допускает различные толкования. Каждое из составляющих его слов, исключая слово varṇa (цвет), смысл которого не вызывает разногласий, является многозначным. Щербатской перевел его по-разному. В «Учебнике»: «... таковая (наглядная форма предмета. – В.Л.) должна быть телом протяженным и иметь цвет» (*Щербатской 1995*, С. 89, см. также прим. 57); в Б.Л.: «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) (samniveśa. – V.L.)» (БЛ. Т. 2. С. 16).
- 51 Такова точка зрения некоторых буддийских авторов, в том числе, возможно, и Дигнаги, поскольку он не использовал характеристику абхрнтам («незаблуждающееся») в своем определении восприятия.

- 52 Правило трех признаков выводного знака (*трайрунья*): 1) содержаться в локусе вывода (в классическом примере – гора), 2) неизменно сопровождаться свойствами, принадлежность которых локусу доказывается посредством вывода (дым должен сопровождаться огнем), 3) не встречаться там, где нет этих свойств (там, где нет огня, не может быть и дыма).
- 53 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.
- 54 То есть инструмент действия. Точка зрения Дхармоттары.
- 55 То есть результат действия. Точка зрения Винитадэвы, с которой Дхармоттара спорит. Согласно Щербатскому, Дхармакирти понимает термин «слово» как денотацию (просто обозначение), а Винитадэва – 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 Винитадэвы, значит именно образ, в котором мыслятся общие его признаки. По объяснению Дхармоттары, здесь нет необходимости понимать под “словом” обозначение непременно общих признаков объекта (коннотацию)» (*Щербатской 1995*, С. 92, прим. 92).
- 56 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 заметить), что образ, обозначенный звуком, и образ звуков, его обозначающих, слились в одном представлении» (*Щербатской 1995*, С. 93). В БЛ он толкует шабду лишь как слово (БЛ. Т. 2. С. 19).
- 57 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» (*Щербатской 1995*, С. 94, прим. 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).
- 58 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)» (*Щербатской 1995*, С. 94–95).
- 59 Имеется в виду внешний объект, производящий ощущение, о котором говорилось до сих пор.

- ⁶⁰ «Раньше» – значит в предыдущих рождениях (вот откуда, по мнению индийских мыслителей, беруся врожденные привычки). Щербатской 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 находящегося в самих объектах его мышления, что, следовательно, чисто чувственное познание не существует ...говоря его словами, чувственное познание, достигается (prāpti, adhigama) только тогда, когда оно “соединяется” с мыслью...» (Учебник, С. 95, прим. 72).
- ⁶¹ 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)» (*Щербатской 1995*, С. 96).
- ⁶² То есть оно не относилось бы к нирвикальпака пратьякше – непосредственному восприятию.
- ⁶³ 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» (*Щербатской 1995*, С. 98).
- ⁶⁴ См. Щербатской: «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» (*Щербатской 1995*, С. 99).
- ⁶⁵ Согласно аюрведе, у здорового человека гуморы находятся в равновесии. Нарушения в гуморах связаны, как правило, с нарушением их равновесия. Преобладание гумора ветра вызывает разного рода галлюцинации.
- ⁶⁶ Санскр. kāśakāmālā. Это может быть либо дальтонизм (качакамала), либо бельмо (кача), либо желтуха (камала).
- ⁶⁷ Из теории восприятия сарвастивады следует, что ментальное дифференцирующее познание (*мановиждьяна*) имеет своей опорой *манас* – момент любого из чувственных восприятий, который только что прошел («Абхидхармакоша-бхашья» 1 44). В сарвастивадинской каузальной терминологии *манас* является непосредственно предшествующим условием (*саманантара-пратья*) ментального восприятия.

- ⁶⁸ Ср. буквальный перевод: «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 непосредственною его причиною» (*Щербатской 1995, С. 99, прим. 84*).
- ⁶⁹ Щербатской: «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» (*Щербатской 1995, С. 102*).
- ⁷⁰ Щербатской 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*» (БЛ. Т. 2. Р. 27, прим. 1).
- ⁷¹ 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 познание уже известного, между тем как прамана есть всегда познание чего-то неизвестного.
- ⁷² Если бы можно было воспринимать объекты лишь внутренним чувством, не воспринимая их внешними органами чувств, то глухие бы слышали, а слепые бы видели. Именно в этом заключается второе возражение оппонентов ментального восприятия.
- ⁷³ Речь идет, конечно же, о непосредственном восприятии цвета – ощущении.
- ⁷⁴ Полемика против концепции паратах пракаша (удостоверения одного познания с помощью другого познания) индийских реалистов (школ ньяя, вайшешики и мимансы).
- ⁷⁵ Анонимный комментатор, свидетельствует Щербатской, утверждает, что эти слова направлены против сторонников санкхьи, для которых удовольствия и т.п. воспринимаются как внешние объекты (*Щербатской 1995, С. 108, прим. 91*).
- ⁷⁶ В БЛ Щербатской переводит термин бхута-артха как трансцендентальная реальность (БЛ. Т. 2. Р. 31).
- ⁷⁷ Дерево мираболан – разновидность сливы.
- ⁷⁸ 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» (*Щербатской 1995, с. 110*).
- ⁷⁹ Санскр. *gramāṇasuddhāṅghagrāhitvāssa samvāda*ka. Сложное слово, внутри которого падежные отношения никак не выражены, допускает два толкования, на которые указывают комментаторы и которые приводятся Щербатским (БЛ.

- Т. 2. Р. 33, прим. 1): *pramāḍena śuddham artham gṛhṇāti* («только лишь посредством праманы объект схватывается»); *śuddhārtham pramāḍena gṛhṇāti* («посредством праманы схватывается чистый объект», где «чистый объект» – это свалакшана). И комментаторы, и Щербатской отдают предпочтение второму прочтению. Поскольку оно действительно более логичное, его придерживаюсь и я, но при этом мой перевод отличается от переводов Щербатского, как в Учебнике («Оно также не противоречит опыту, так как воспринимаемый объект (должен быть фактом), установленным на основании положительных доказательств., С. 110), так и в БЛ («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) – С. 32–33).
- 80 Щербатской: «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» (Учебник, С. 110).
- 81 Иными словами, непосредственно воспринимается не только конкретное, но и общее. См. Щербатской: «Такую же, но в обратном порядке, двойственность находим мы и в объекте, познаваемом через умозаключение: непосредственно тут познается не единичный объект, а общее понятие» (прим.: Когда мы мыслим присутствие невидимого огня на горе на основании восприятия видимого 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)» (Щербатской 1995, С. 112).
- 82 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» (Щербатской 1995, С. 112).
- 83 Щербатской: «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» (Щербатской 1995, С. 112).
- 84 Щербатской в БЛ поясняет 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” (Р. 39, прим. 4). В «Учебнике» он представлен несколько иначе: «“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 которых они возникают). Если бы, например, семя порождало свое представление точно так же, как оно порождает растение, то последнее должно было сознавать то семя, от которого оно произошло, подобно тому, как представление семени есть продукт, сознающий свой источник» (*Щербатской 1995*, с. 117).
- 85 Щербатской: «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 создаем). Когда (этот активный процесс) совершился, то объект воспринят; это-то и называется результатом источника познания, по достижении которого наше познание является создавшим (свой объект)» (*Щербатской 1995*, С. 118).
- 86 Как можно видеть, термин прамана употребляется здесь, и в значении «достоверное познание» и в значении «инструмент достоверного познания».
- 87 Са-рупья – букв. «соформность» – Щербатской в «Учебнике» переводит кантовским термином «схематизм понятий» (*Щербатской 1995*, С. 120), но в БЛ он использует слово «координация» (БЛ. Т. 2. С. 40).
- 88 Термин, используемый мимансаками (БЛ. Т. 2. Р. 42, прим. 1).
- 89 По мнению Щербатского, под *avasāyate*, которое я перевела как «словесное определение», подразумевается суждение о том, что мы обладаем определенным знанием в форме «это – синее» (БЛ. Т. 2. Р. 42).
- 90 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» (*Щербатской 1995*, С. 122).
- 91 То, что придает определенность (отчетливость, различимость) нашему познанию мира.