

*Дхармакирти*

**«Прамана-винишчая»  
(«Удостоверение инструментов достоверного познания»)  
Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25**

Предисловие, перевод, примечания *В.Г. Лысенко*

*Лысенко Виктория Георгиевна* – доктор философских наук, заведующая сектором. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

**Предисловие**

Дхармакирти (600–660), один из крупнейших буддийских философов и логиков, оставил обширное интеллектуальное наследие, важное место в котором занимает обсуждение проблем восприятия (пратьякша). Самый пространственный текст – это III глава его знаменитого сочинения «Прамана-варгтика» («Комментарий к инструментам достоверного познания», далее ПВ), являющегося комментарием к базовому тексту буддийской логико-эпистемологической школы – «Прамана самуччая» («Собрание инструментов достоверного познания», далее ПС) Дигнаги (480–540 гг.), самый лапидарный – «Ньяя-бинду» («Капля логики», далее НБ). «Прамана-винишчая» (далее ПВин) считается текстом, созданным Дхармакирти после ПВ и перед НБ (по версии Эриха Фрауваальнера). Первая глава, посвященная восприятию, включает 54 карики и автокомментарий к ним самого Дхармакирти. До недавнего времени считалось, что полный текст этого сочинения дошел до наших дней лишь в переводе на тибетский язык, а также во множестве цитат из этого сочинения в самых разных санскритских буддийских, брахманистских и джайнских текстах. Первый перевод этой главы на европейский язык, а именно, на немецкий, был осуществлен крупнейшим голландским буддологом Тильманом Фэттером. Он опирался на тибетский перевод ПВин, комментария к нему Дхармоттары и большое количество санскритских фрагментов [Vetter, 1966].

Моя работа с этим текстом прошла три этапа. Я выбрала его для своей антологии текстов индийских философов, посвященных проблемам восприятия, из-за его относительной компактности и интересных дискуссий по проблемам восприятия между буддистами и брахманистскими мыслителями. Находясь на стажировке (стипендия Яна Гонды) в Лейдене (2006 г.) и имея возможность постоянно общаться с профессором Тильманом Фэттером, я перевела этот текст с немецкого на русский. Однако через год вышла в свет публикация санскритского оригинала ПВин, подготовленная крупнейшим современным специалистом по буддийской эпистемологии профессором Эрнстом Штайнкельнером [Steinkellner, 2007]. Появилась возможность проверить мой перевод, сравнив его с исходным санскритским текстом. Оказалось, что перевод требует правки, порой достаточно радикальной, и проще сделать его заново. Стиль Дхармакирти не отличается ясностью и простотой, и чтобы осмысленно читать этот текст, нужно знать традицию его толкования. В Индии практически не осталось ученых-буддистов, непосредственных продолжателей традиции Дигнаги-Дхармакирти, но, тем не менее, буддийские тексты тщательно изучаются в рамках тех школ, которые полемизировали с буддистами, – прежде всего последователей логической и эпистемологической школы ньяя. Поэтому я обратилась к традиционному индийскому ученому – пандиту, получившему обра-

зование в рамках этой школы. Мой ачарья (наставник) Шри Нараяна Мишра был не только пандитом, но и академическим университетским ученым и профессором, много лет занимавшим должность декана факультета санскритских исследований Бенаресского Индусского университета (Banares Hindu University – BHU). Его знание буддийских текстов поражало, хотя, по сути, в этом не было ничего удивительного. Индийские философы, постоянно полемизирующие друг с другом, знали концепции своих оппонентов ничуть не хуже, чем свои собственные. Во время наших занятий он объяснял мне смысл аргументов и суть проблем, обсуждаемых в тексте, простым и понятным языком и даже приводил примеры из жизни, добываясь того, чтобы мое понимание было полным и исчерпывающим. Именно такое полное понимание, рождающее уверенность в правильности той или иной концепции, называется в индийской философии «удостоверением знания» (винишчая, нишчая, нирная, адхьявасая). Перевод же текста целиком лежал на моей ответственности. Я перевела его сначала на английский, затем на русский. В данной публикации представлен мой русский перевод фрагмента 1-ой главы ПВин с 1-ой по 25 карикю. Это первый перевод на европейский язык. После кончины профессора Шри Нараяна Мишры я обращалась за помощью к ряду современных авторитетных ученых и к самому профессору Штайнкелльнеру, а в Индии – к профессору Центрального университета тибетских исследований Прадипу Гокхале, который оказал мне неоценимую помощь на последнем этапе работы.

Пояснения профессора Шри Нараяны Мишры, которые я воспроизвожу по магнитофонной записи, приведены в сносках и выделены курсивом, пояснения других ученых также указаны в примечаниях.

Карики выделены жирным шрифтом.

Санскритские термины, знакомство с которыми необходимо для понимания текста, можно найти в энциклопедиях [ИФЭ, 2009] и [ФБЭ, 2011].

**«Прамана-винишчая» («Удостоверение  
инструментов достоверного познания»)  
Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25**

Перевод с санскрита В.Г. Лысенко

Хвала Манджугхосе!<sup>1</sup>

Он (Дигнага) – это тот, кто прославлен, чье знание безупречно, кого Благородный (Будда) почтил своим появлением, и чье слово, исполненное глубокого смысла, не было ясно понято неразумными людьми. Даже малейшая непочтительность из-за (людской) омраченности, проявленная к нему, почитаемому как защитник людей, становится причиной несчастья; учитывая это, из сострадания [к таким людям] его учение должно получить достойное освещение.

Поскольку обретению благоприятного и избеганию неблагоприятного<sup>2</sup> неизменно предшествует правильное познание (самьяк джняна), это наставление предпринято с целью объяснения (его) незнающему.

Это правильное познание двух видов:

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

Тот, кто после определения предмета (артха) с помощью этих двух<sup>3</sup> (инструментов достоверного познания) предпринимает действие, никогда не терпит неудачи в достижении практического результата (артхакрия).

[Возражение:] Но ведь имеются и другие инструменты достоверного познания: словесное свидетельство, сравнение и т. п.<sup>4</sup>

[Ответ:] [Поскольку словесное свидетельство, сравнение и т. п.] в той степени, в которой они служат инструментом достоверного познания, включены в них (восприятие и логический вывод), поэтому

**инструментов достоверного познания**

только [два],

**ибо невоспринимаемый [объект] постигается в своей общей природе через другой (инструмент достоверного познания), опирающийся на неизменную связь<sup>5</sup>. <1>**

Объект (артха) бывает лишь двух видов: воспринимаемый непосредственно, или очный (**пратьякша**), и познаваемый опосредованно, заочный (парокша). Из них, тот (объект), чья природа состоит в создании познавательной репрезентации (джняна-пратибхаса), отражающей его присутствие и отсутствие (**анвая-вьятирека**)<sup>6</sup>, явля-

<sup>1</sup> Буквально «Источающему благие речи», одно из имен Будды Акшобхьи.

<sup>2</sup> Цель буддийской практики состоит в извлечении себя из опыта жизни обычного человека, который стремится к удовольствию (обретение благоприятного) и пытается избежать страданий (избегание неблагоприятного).

<sup>3</sup> Буддийские логики считают, что у каждого инструмента достоверного познания (**праманы**) имеется свой собственный предмет (доктрина прамана-вьявастха), с которым он тесно связан. Они спорят со сторонниками доктрины прамана-самплава, согласно которым к одному и тому же предмету сначала применяется один инструмент – непосредственное восприятие (пратьякша), а потом другой – логический вывод (анумана), так что праманы как бы «сотрудничают» в познании предмета (реалистические школы вайшешики, ньяи и мимансы).

<sup>4</sup> Возражение может принадлежать стороннику **ньяи**, поскольку с точки зрения этой школы существует четыре инструмента достоверного познания: восприятие (**пратьякша**), вывод (анумана), словесное свидетельство авторитетного лица (**аптавачана**) и сравнение (упамана).

<sup>5</sup> Например, огня за холмом.

<sup>6</sup> Согласно правилу неизменного соприсутствия-соотсутствия (анвая-вьятирека), или, как его часто называют исследователи, правилу положительного или отрицательного сопутствия, если есть А, то есть и Б, если нет А, то нет и Б. Это правило восходит к древнеиндийской грамматике Панини, где оно применялось для объяснения отношения слов и их референтов. В данном случае имеется в виду, что при наличии очного объекта возникает и его познавательный образ, а при его отсутствии этот образ не возникает.

ется очным. Этот (воспринимаемый объект) есть партикулярия (**свалакшана**), уникальная (асадхарана), реально существующая (васту) вещь, наделенная собственной природой (сварупа). Другой же (т. е. заочный объект), будучи неспособным непосредственно придать познанию (буддхи) свою собственную природу (свабхава), просто непригоден для постижения.

[Идея, состоящая в том, что] при восприятии одного [объекта] происходит мысленное конструирование (кальпана) другого, несостоятельна<sup>7</sup>, поскольку она приводит к логической ошибке слишком расширительного толкования (атипрасанга)<sup>8</sup>. Однако если имеется отношение неизменного сопутствия с этим (т. е. воспринимаемого объекта с невоспринимаемым), то [восприятие одного объекта и мысленное конструирование другого] допустимо. Ибо то, каким способом нечто установлено как обладающее природой, заключающейся в связи [с чем-то другим]<sup>9</sup>, этим же способом указывается на присутствие [этого другого]<sup>10</sup>. И поскольку обретение познания объекта, связанного [с другим объектом], конституирует логический вывод, то имеется только два инструмента достоверного познания. Иначе, чем (этими двумя способами), обретение [достоверного познания] невозможно.

[Полемика Дхармакирти со сторонником слова (шабда) как инструмента достоверного познания]<sup>11</sup>

[Оппонент:] Не только одна лишь неизменная связь (пратибандха) конституирует характеристики (лакшана) выводного знака (линга), но еще и усмотрение (даршана) постигаемого свойства (дхарма) в [его] носителе (дхармин)<sup>12</sup>. Учитывая, что эти [две характеристики] неприменимы к словам, как может (слово) не быть другим инструментом достоверного познания [отдельным от восприятия и логического вывода]<sup>13</sup>. Учитывая, что они (слова) не постигаются там (в носителе выводимого свойства)<sup>14</sup>, каким образом (они) достигают или не достигают (объект)<sup>15</sup>?

[Ответ:] Которое (свойство) было ранее постигнуто в этом (носителе выводимого свойства), (оно) и вызывает припоминание (слова, его обозначающего)<sup>16</sup>.

[Вопрос оппонента:] Разве возможно, чтобы оно (припоминание) спонтанно возникло в ком-то, кто, припоминая, не прибегает к словам как к выводному знаку?<sup>17</sup>. И есть ли разница между этими двумя случаями?

<sup>7</sup> ШНМ: Восприятие одной вещи (например, дыма) не может вызвать мысленное представление любой другой вещи (например, озера), но только той, с которой оно связано отношением неизменного логического сопутствия (то есть огня): там, где А, там и Б.

<sup>8</sup> ШНМ: В этом случае с помощью логического вывода можно из любой вещи вывести любую другую вещь.

<sup>9</sup> ШНМ: Например, как дым связан с огнем.

<sup>10</sup> Тем же способом, т. е. через неизменное сопутствие.

<sup>11</sup> К ним относятся мимансаки и наййики см. **миманса, ньяя** в [ИФЭ, 2009].

<sup>12</sup> ШНМ: Согласно трехаспектному правилу выводного признака (**трайрупья**), признак этот должен содержаться в пакше, субъекте или локусе вывода, или носителе свойства, чья принадлежность ему должна быть доказана с помощью данного вывода (садхья). Постижение свойств, долженствующих быть доказанными в носителе этих свойств, технически обозначается термином «знание свойства в носителе свойства» (*pakṣadharmatājñāna*). Здесь речь идет только о двух признаках – неизменной связи и пакшадхарматаджняна.

<sup>13</sup> Это значит, что слово не может быть сведено к логическому выводу, содержащему эти признаки, и поэтому оно может считаться отдельной прамамой.

<sup>14</sup> ШНМ: Слова не составляют часть вещей. Когда мы воспринимаем свойства в их носителе, то слов среди них нет.

<sup>15</sup> ШНМ: Каким образом люди, слушая слова, начинают действовать и, если слова правильные, обретают искомые объекты, а если неправильные, то не обретают их?

<sup>16</sup> Слова не могут быть инструментами достоверного познания, поскольку, согласно Дхармакирти, прамама всегда приносит новое знание, тогда как слова связаны с припоминанием того, что уже было постигнуто раньше.

<sup>17</sup> Профессор Фэттер полагает, что это ответ Дхармакирти. Согласно же профессору ШНМ, это ответ на следующий, реконструированный им вопрос: *Являются ли слова единственным средством припоминания прошлого или имеются другие средства?*

[Контрвопрос Дхармакирти:] Каким образом слова, будучи неспособными сами по себе привести к успеху или к неудаче в доказательстве того, что не было ранее установлено, могут для кого-либо конституировать инструмент познания?

И с их помощью также невозможно установить объект, поскольку неизменное сопутствие между ними и объектами [которые они обозначают], не установлено. Учитывая, что [слова] указывают на объект, который имеет в виду говорящий, пусть лишь оно (намерение говорящего) будет основой того, что может быть известным таким образом (т. е. через слова)<sup>18</sup>.

[Оппонент:] Если вы, буддисты, считаете, что [признание одного следствием другого], в той степени, в какой оно присутствует, когда присутствует другое, и отсутствует, когда другое не наблюдается (анупалабдхи)<sup>19</sup>, не есть логический вывод, поскольку [невозможно удостоверить статус следствия] на основании неизменной связи с причиной (ананваят)<sup>20</sup>, а также в силу отсутствия примера (дриштанта), то из этого следует абсурд в виде регресса в бесконечность, ибо, если нет иных оснований [помимо тех, что были названы выше<sup>21</sup>], в этом случае это (невосприятие) не будет основанием<sup>22</sup>.

[Ответ:] Это неверно<sup>23</sup>. Поскольку при восприятии объекта (вишая) некто припоминает неизменную связь с установлением обозначения [данного объекта], которое было (им) пережито<sup>24</sup>. Это отношение между причиной (хету) и результатом (пхала) есть не что иное, как [их] сопричастие (есть причина есть результат) и соотсутствие (нет причины нет результата)<sup>25</sup>. Таким образом, о том, что [в принципе] пригодно для восприятия, но не воспринимается, говорят: «отсутствует». Тупоумному общепринятое выражение «отсутствует» служит указанием на то, что, несмотря на наличие условий [восприятия]<sup>26</sup>, вещь не воспринимается, подобно тому, как в случае рождения (ребенка) говорят об отцовстве. Аналогично, невозможно (пратишедха) употреблять выражение «присутствует» в отношении недоступного восприятию, поскольку (здесь) отсутствует причина (такого словоупотребления), подобно тому, как в случае, когда нет рождения, не говорят об отцовстве<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> Дхармакирти вслед за Дигнагой (ПС 5.1, см. [Hayes, 1988, p. 252]) рассматривает познание через слово не как отдельный вид познания и, соответственно, отдельную праману, а как разновидность логического вывода, основанием которого является связь между образом в голове слушающего и намерением говорящего.

<sup>19</sup> Согласно Дхармоттаре (Дх 24 b1), оппонент считает, что речь здесь идет о несомненном познании и вследствие этого требуется использовать другое средство достоверного познания, обозначаемое как «удостоверение» (нишчая). Аргумент опирается на то, что нет примера, с помощью которого можно показать общее сопричастие слова и обозначаемого им объекта (о случае познания неприсутствия на основе ненаблюдения см. ПВ 1.19-26). Дхармакирти отвергает данное возражение, отмечая, что здесь определяются не следствие или неприсутствие, а только, во-первых, что нечто присутствующее, когда присутствует другое, рассматривается как «его следствие», и, во-вторых, что нечто ненаблюдаемое обозначается как «неприсутствующее». Вследствие этого, говоря, что примером является припоминание связи обозначения и его объекта, он тем самым дает понять, что речь здесь идет о простом выводе (Фэттер приводит здесь замечания Штайнкелльнера [Vetter, 1966, p. 103, прим. 13]).

<sup>20</sup> То есть невозможно установить неизменное сопутствие между словом и объектом.

<sup>21</sup> То есть сопричастие и соотсутствие.

<sup>22</sup> Так оппонент опровергает тезис Дхармакирти о том, что невосприятие (анупалабдхи) является основанием вывода (хету или линга) об отсутствии вещи.

<sup>23</sup> Невосприятие является основанием вывода (хету).

<sup>24</sup> Это пример.

<sup>25</sup> Есть объект – есть и его обозначение, нет объекта – нет его обозначения.

<sup>26</sup> В реалистических школах перечисляются следующие условия возможности восприятия: воспринимаемый размер, обозначаемый как «большой» (махат), проявленный цвет, достаточное освещение, отсутствие физических препятствий, неповрежденные чувственные органы. Когда говорят, что «горшка здесь нет», имеется в виду, что, несмотря на наличие всех перечисленных условий, горшок отсутствует на определенном месте.

<sup>27</sup> Если отсутствует одно из условий воспринимаемости, например, в комнате темно, восприятие предмета не будет иметь места, находится ли он в комнате или нет, поэтому невозможно использовать отрицательное суждение. С помощью этого аргумента Дхармакирти подтверждает свою точку зре-

Поскольку все (знание), которое не доказывает само себя, зависит от чего-то другого как от инструмента, неизменно связанного с ним, нет иного инструмента достоверного познания, отличного от логического вывода, чем восприятие.

[Дхармакирти приступает к критике чарваков за их отрицание логического вывода]

Другие (чарваки) говорят: нет иных инструментов достоверного познания, кроме восприятия.

[Ответ:] Это неверно, ибо

**Другой инструмент достоверного познания [кроме восприятия] существует, поскольку [во-первых, имеет место] общее установление, касающееся [того, чем является и чем не является] инструмент достоверного познания<sup>28</sup>, [во-вторых], имеется познание мыслей других людей<sup>29</sup>, [в-третьих], существует отрицание чего-то<sup>30</sup>. <2>**

Тот, кто утверждает, что инструментом достоверного познания является только восприятие, а не логический вывод, когда он замечает, что некоторые отдельные представления приводят к успешной практике (правритти), а другие к неуспешной, то объясняет их характеристику (лакшана) [в качестве успешного или неуспешного знания], основанного на неизменном сопутствии (вьяпти)<sup>31</sup>, [другому человеку], чтобы [этот] человек, который в своей практике последовал бы такому наставлению, не потерпел неудачу. Эта (характеристика), в той степени, в которой она основана на сходстве с тем, что наблюдалось раньше, не выходит за пределы области выводимого (т. е. это объект логического вывода). Раз это (логический вывод) не признается (чарвакой), то для него будет невозможно определить, какое познание инструментально [в приведении к успешному практическому действию], а какое нет, помимо единичных индивидуальных познавательных актов, объекты которых, не передаваемые в словесной форме, были уже восприняты. И учитывая, что с помощью этих (индивидуальных актов познания), принадлежащих собственному потоку сознания, не переживаемому другими людьми, он (чарвака) не сможет привести другого к успешному практическому действию, то [для чарвака] невозможно создание учебника/трактата (шастры)<sup>32</sup>.

Но если сам (чарвака) создает это (шастру), то он надсмехается над собственными словами. Ибо несостоятельно создавать учение ради наставления других, и [при этом] отрицать логический вывод; ведь если не считать его инструментом достоверного познания, то словесная практика [создания шастры чарваками] лишается результативности.

---

ния, что отрицательные суждения основаны на условиях восприимчивости: все условия налицо, но воспринимается лишь то, что свидетельствует об отсутствии искомой вещи. Подробнее о проблеме небытия/отсутствия и отрицательных суждений см. [Sharma, 1966; Kellner, 2003].

28 ШНМ трактует это в соответствии с индийским принципом экономии или оптимальности познавательных инструментов (аналог бритвы Оккама, или отсеечения лишних сущностей): *имеется общее понятие инструментов достоверного познания (прамана), если бы речь шла только о восприятии, то таким общим понятием было бы восприятие (прагьякша) (не было бы нужды в другом понятии, поскольку восприятие исчерпывало бы все).*

29 Что возможно только на основании логического вывода.

30 Согласно Дхармакирти, невосприятие вещи есть восприятие иного, чем она, что может послужить логическим основанием для вывода о ее несуществовании. Тем самым он относит восприятие отсутствия не к прамане восприятия (прагьякша), а к прамане логического вывода (анумана) – напр., отсутствие холода выводится из присутствия огня, поскольку холод и огонь несовместимы в одном и том же локусе. Отсутствие предмета на том месте, где мы ожидаем его увидеть, выводится из условий его восприятия: если все условия восприятия присутствуют (наличие здоровых органов чувств, освещенность места, где обычно стоял предмет), а мы все же не видим нашего предмета, это значит, что его там нет.

31 Отношение неизменного сопутствия между тем или иным представлением и его успешностью или неуспешностью в практической деятельности.

32 ШНМ: *Главная цель шастры – наставление людей в разных областях деятельности. Если все представления ограничены лишь индивидуальным опытом, то никакое знание невозможно передать другому человеку, и по этой причине нельзя создать учебник, который бы содержал общезначимые утверждения.*

Кроме того, сознание (буддхи) не есть лишь (осознание) тела, поскольку, хотя оно (тело) доказательно установлено [у меня самого и у других людей], [мысленные конструкции] относительно сознания [других людей] вызывают сомнение. Ведь сознание, принадлежащее другому человеку, непосредственно очевидно только ему самому и никому другому.

Кроме того, если он (чарвака) иногда осуществляет отрицание (пратишедха), он не вправе это делать, прибегая [лишь] к восприятию, ибо полагать, что восприятие может иметь своим объектом отсутствие, противоречиво<sup>33</sup>, оно (восприятие) зависит от силы-способности (самартхья) объектов, а без признания этой зависимости допустимо предположить существование [восприятия] скрытых и т. п. вещей, что абсурдно<sup>34</sup>.

[Возражение:] Одного нефункционирования восприятия (нивритти) достаточно для несомненного доказательства отсутствия [воспринимаемого предмета].

[Ответ:] [Тогда суждение] «Это (восприятие) отсутствует и через это (отсутствующее восприятие) обретается знание [отсутствия предмета]», включает в себе противоречие<sup>35</sup>, в случае его (восприятия) нефункционирования откуда возьмётся познавательное суждение «это не существует», ибо [между невосприятием и отсутствием предмета] не будет неизменного сопутствия<sup>36</sup>? Или же, даже если он (предмет) присутствует, это (невосприятие), в той степени, в которой оно дает доступ к познанию отсутствия [этого предмета], будет выводным знаком [отсутствия акта восприятия, а не отсутствия предмета].

Возражение: Даже если какие-то (выводные знаки) соответствуют реальности, они все равно ненадежны, поскольку наблюдается, что [некоторые другие выводные знаки], принадлежащие этому же роду, могут отклоняться [от реальности]<sup>37</sup>.

Ответ: Это неверно, поскольку форма [выводного знака, отклоняющегося от реальности], неизвестна, ибо характеристика выводного знака состоит в неизменной связи с собственной природой [вещи, выводным знаком которой он выступает], и он никогда от нее не отклоняется. Когда она присутствует, то он не отклоняется от нее (т. е. тоже присутствует), когда она отсутствует, он [тоже] отсутствует.

Таким образом,

**Способность быть инструментом достоверного познания (праманатва) пребывает и в восприятии так же, [т. е. когда восприятие вызвано объектом], и отсутствует, когда объект не существует. Оба (восприятие и логический вывод) сходны в том, что то, чья собственная природа выражается в неизменной связи с [их объектами], является их причиной. <3>**

Восприятие является инструментом достоверного познания только благодаря отсутствию несоответствия (своему) предмету. И это отсутствие несоответствия (своему предмету) проистекает из того факта, что [восприятие] возникает из него (этого предмета). Если оно (восприятие) уже возникло и [порождено] иным присутствующим предметом<sup>38</sup> или отсутствующим предметом, то [постулат] о соответствии (своему предмету) будет несостоятельным<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> По Дхармакирти, восприятие имеет дело только с существующими объектами, поэтому отсутствие/несуществование не может быть объектом восприятия, отсюда следует, что только на основании восприятия невозможно осуществлять отрицательные суждения.

<sup>34</sup> То есть вещей, находящихся под землей, или скрытых препятствиями.

<sup>35</sup> ШНМ: Если восприятие не произошло, как мы можем узнать, что определенной вещи нет на месте? Если реконструировать логически рассуждение чарваки, его можно представить в виде следующего вывода: нечто отсутствует, поскольку не воспринимается. Получается, что нефункционирование восприятия является выводным знаком отсутствия вещи.

<sup>36</sup> ШНМ: Если мы не видим на столе горшка, это не значит, что его там обязательно нет, ведь вполне возможно, что в комнате слишком темно, или мы просто плохо видим.

<sup>37</sup> Это аргумент чарваки. См. ПВ 3.69.

<sup>38</sup> ШНМ: Например, когда возникает восприятие змеи в веревке, оно порождено не змеей, а веревкой.

<sup>39</sup> ШНМ: В случае иллюзорных восприятий, например, небесного лотоса и т. п.

[Вопрос:] Если предположить, что соответствие восприятия (своему) предмету не происходит из отсутствия отклонения от него, то из чего оно происходит?

[Ответ:] Из непосредственного переживания объекта<sup>40</sup>.

В этом случае следующий вопрос: Это переживание объекта состоит ли оно в (переживании) присутствия объекта или в (переживании его) познания? – Предположим [вы ответите, что в переживании] присутствия объекта, в этом случае, поскольку все объекты присутствуют, все люди будут постигать все объекты. Если [вы скажете, что переживается] присутствие познания [объекта], то каким образом в присутствии [познания объекта], совершенно отличного [от того, что действительно воспринимается], будет возможно неизменное присутствие [объекта], не связанного [с его познанием]<sup>41</sup>?

[Оппонент:] Если мы скажем, что доказательство [познания] состоит в факте переживания присутствия?

[Ответ:] Но именно это мы и пытаемся прояснить: что называется переживанием/постижением (даршана)? Тот, кто признает, что присутствие объекта выводится из присутствия его познания, должен сказать, что имеется неизменная связь между [этим объектом] и его познанием. И учитывая, что это также применимо и к выводу из двух выводных знаков – из следствия и из собственной природы<sup>42</sup>, неверно полагать, что вывод не соответствует определению инструмента достоверного познания.

Вместе с тем,

**восприятие свободно от ментального конструирования (кальпана-аподхам) и от заблуждения (абхрантам)<sup>43</sup>.**

Познание, которое свободно от ментального конструирования (кальпана-аподха) [и] не содержит иллюзий (вибхрама), возникающих из-за дефектов органов зрения, вызванных тиминой, быстрым вращением [воспринимаемого объекта], передвижением [воспринимающего] на лодке и т. п., есть восприятие<sup>44</sup>.

Что же тогда такое ментальное конструирование?

**Ментальное конструирование – это постижение (пратити), связанное с вербализацией (абхилапини)<sup>45</sup>.**

Ментальное конструирование – это постижение (пратити), имеющее форму представления (пратибхаса), способного быть соединенным со словом<sup>46</sup>. От него [восприятие] свободно; в чувственном познании [ментальное конструирование] отсутствует,

**поскольку оно возникает благодаря силе-способности (самартхья) (его) объекта<4>.**

Это (чувственное познание) возникает благодаря силе-способности объекта, ибо именно его форму воспроизводит. Имена не содержатся в объекте и не составляют его природу, ибо, если бы имена фигурировали [в чувственном познании, подобно

<sup>40</sup> ШНМ: *Восприятие зависит лишь от переживания объекта, а не от соответствия объекта реальности.*

<sup>41</sup> Если познание вызвано не тем объектом, образ которого появляется в познании. Доказано, что в отсутствии неизменной связи познания со своим собственным предметом, познание предмета невозможно.

<sup>42</sup> ШНМ: *Упомянется два типа выводов: вывод причины из следствия и вывод класса из индивида.*

<sup>43</sup> Определение пратьякши, принадлежащее Дхармакирти. В Пвин Дхармакирти добавляет к определению Дигнаги характеристику абхрантам («свободное от заблуждения»). В ПВ 3.288-300 он трактует термин сагаймира в определении восприятия Дигнаги как своего рода исключительный случай, ведь, с точки зрения Дигнаги, иллюзорное восприятие носит ментальный характер, здесь же он перечисляет вызванные тиминой иллюзии как разновидность мнимых восприятий, или перцептивных иллюзий. Тимира – это обозначение болезни глаз, катаракта и т. п. В аюрведе тиминой называют определенное нарушение баланса гуморов.

<sup>44</sup> В таком виде это описание достоверного восприятия цитируется в «Ньябхушане» (далее НБхуш, 177.4, 178, 7).

<sup>45</sup> Ср. с определением kalpanā в НБ 1.5 (abhilāpa-samsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā), а также в ТС 1214 (“abhilāpinī pratītiḥ kalpanā”).

<sup>46</sup> Ibid.



объектам], они переживались бы в опыте [наряду с объектами]. Оно (имя) также не является свойством осознания (самведана), не вызванным контактом с объектами, поскольку оно относится к объектам [а не к другим именам], иначе последовал бы абсурд в форме непознаваемости объектов [через слово]<sup>47</sup>.

Поэтому оно (имя), порождая различающее знание (виджняна) тем, что оно прыгает в него [снаружи], непригодно для экспозиции непосредственного опыта, который исключает все, что не относится к внутренней природе [объекта], как и в случае вкуса и др. чувственных качеств по отношению друг к другу<sup>48</sup>. Различительное познание, возникающее из силы данного (объекта), неспособно следовать за другим объектом как познание вкуса [не может следовать за познанием запаха и т. п.]. Даже если бы [чувственные качества, отличные от запаха], существовали в том же [субстрате, что и запах], они не могли бы произвести [в органе обоняния] познание, относящееся к другому органу чувств, что привело бы к абсурду слишком расширительного толкования (атипрасанга). Конструирование является ментальным познанием (мановиджняна), (1) не зависимым от тесной связи с потенцией, присущей объекту<sup>49</sup>, (2) вызванным отпечатками (васана) (прошлых) ментальных конструкций<sup>50</sup>, (3) схватывающим любой чувственный объект без ограничений<sup>51</sup> либо совместно с [чувственным восприятием], связанным с переживанием опыта (анубхава), приходящим откуда бы то ни было (от любых чувственных органов), либо отдельно [от чувственного восприятия, как желание или воспоминание].

**Хотя объект<sup>52</sup> уже постигнут [с помощью непосредственного восприятия, его] связь со словом основана на припоминании (смарта)<sup>53</sup>; если бы зрение зависело [от припоминания имени], его объект был бы от него заслонен (вьявахита) [этим именем]<sup>54</sup>. <5>**

Тот, кто не может припомнить общее имя, [познанное] во время знакомства с семантическим соглашением<sup>55</sup>, неспособен соединить его [с объектом], будто это другое слово. Припоминание в отношении определенного слова невозможно, если

<sup>47</sup> Если сосредоточиться только на именах, объекты останутся непознанными. Шри Нараяна Мишра считает это слабым аргументом. Он приводит следующий пример: когда мы видим знакомого человека, его образ и его имя сосуществуют в нашем сознании. Даже если буддисты выступают против природной связи между словами и вещами, признаваемой грамматистами и мимансаками, они признают, что связь слов с вещами существует на основе лингвистического соглашения. Поэтому данный аргумент, по мнению пандита, противоречит собственным взглядам буддистов, которые разъясняются далее.

<sup>48</sup> Вкус включает только вкусы, а не запахи и звуки, звук – звуки и т. п.

<sup>49</sup> Эта характеристика познания с ментальными конструкциями контрастирует с характеристикой непосредственного восприятия как зависимого от тесного контакта с объектом.

<sup>50</sup> ШНМ: Причина, в силу которой савикальпака или мановиджняна не является праманой, состоит в том, что эти виды познания опосредованы активацией отпечатков прошлого познавательного опыта.

<sup>51</sup> ШНМ: Эта характеристика тоже отличает концептуализируемый перцептивный опыт от непосредственного: мысленно мы можем обращаться к любому объекту без ограничений, тогда как в непосредственном восприятии орган чувств схватывает лишь однородный ему объект: орган вкуса – вкус, орган обоняния – запах и т. п.

<sup>52</sup> Объектом нирвикальпака пратькши, или непосредственного восприятия, является свалакшана, партикулярия – конкретная, уникальная вещь. О термине «свалакшана» см. [Лысенко, 2011а].

<sup>53</sup> Припоминании имени объекта.

<sup>54</sup> ШНМ: Имя встанет между восприятием и его объектом и в результате этого восприятие с ментальными конструкциями, признаваемое другими школами, не возникнет непосредственно за актом непосредственного восприятия. Фактически, оно займет два момента: припоминание имени, а затем соединение имени и объекта. Это так же одна из причин, почему восприятие с мысленными конструкциями, признаваемое другими школами в качестве праманы, не является праманой в буддизме: оно не приносит немедленного результата.

<sup>55</sup> ШНМ: Согласно ньяе (Дхармакирти оставляет этот вопрос без разъяснения), это случается, когда дети узнают от взрослых о значении слов.

нет внутренних модификаций (сознания)<sup>56</sup>, активизированных контактом с объектом. Если не признать, что оно (припоминание) вызвано этим (модификацией, активизированной встречей с объектом), то последует абсурд невозможности постижения нужного имени. Тогда, ввиду того, что припоминание [имени объекта] вмешивается [в процесс восприятия], обретение знания [о желаемом] объекте не будет результатом непосредственно предшествующей деятельности (вьяпара)<sup>57</sup>.

И таким образом

**Это (имя), которое не было фактором, порождающим познавательный акт (буддхи)<sup>58</sup> в начале<sup>59</sup>, [не может быть им] и после<sup>60</sup>, поскольку [его] способ вызывать познание останется неизменным.**

Действие<sup>61</sup> и отсутствие действия<sup>62</sup> не может принадлежать одному и тому же локусу [имени объекта]<sup>63</sup>, ибо ввиду отсутствия дифференциации в его способности (самартхья) природа [имени остается] одинаковой.

*[Если имя не может помочь ни в порождении непосредственного восприятия, ни в порождении опосредованного восприятия объекта, в чем вообще его польза? Далее Дхармакирти разъясняет, что имена вещей полезны только для припоминания, а не для получения нового знания]*

**Даже если данный объект исчез<sup>64</sup>, зрительное познание будет иметь место с помощью этого (припоминания данного объекта)<sup>65</sup>. <6>**

Когда активизирована память, то объект не играет непосредственной роли в познании, [поэтому], принимая во внимание природу [памяти], познание, которому данный (объект) не помогает, не будет зависеть от [его] присутствия. А познание, возникновение которого вызвано встречей с объектом, при отсутствии интервала, порожденного припоминанием имени [этого объекта], установлено как (непосредственное) восприятие, свободное от ментальных конструкций.

Более того,

*[Дхармакирти отрицает концепцию восприятия с ментальными конструкциями, развиваемую вайшешиками<sup>66</sup>]*

**Постигнув [сначала] спецификацию (вишешана), специфицируемое (вишешья), связь между ними и установленную обычную лингвистическую практику (узус), [затем], объединив это (все), [человек] обретает достоверное познание именно таким, а не иным способом<sup>67</sup>. <7>**

<sup>56</sup> Под внутренними модификациями Дхармакирти имеет в виду активацию отпечатков (васана) прошлого опыта.

<sup>57</sup> Иными словами, припоминание имени объекта маркирует разрыв в процессе его познания. Между нирвикальпака пратьякшей, или непосредственным восприятием, и восприятием с помощью ментальных конструкций (савикальпака пратьякши) не будет непрерывности.

<sup>58</sup> ШНМ: *имя не может породить ни непосредственное восприятие, ни опосредованное познание, но некоторые мыслители (грамматисты) ошибочно приписывают ему такую функцию.*

<sup>59</sup> ШНМ: *Во время нирвикальпака пратьякши (непосредственного восприятия).*

<sup>60</sup> ШНМ: *Во время савикальпака джняны (опосредованного познания).*

<sup>61</sup> ШНМ: *имеется в виду функция имени, состоящая в производстве достоверного знания при познании с ментальными конструкциями.*

<sup>62</sup> ШНМ: *отсутствие действия означает, что имя не обладает функцией производства достоверного познания в нирвикальпака пратьякше.*

<sup>63</sup> ШНМ: *Каким образом имя может быть полезным в производстве савикальпака и не полезным в производстве нирвикальпака пратьякши?*

<sup>64</sup> Согласно абхидхармикам, прежде всего сарвастивадинам, объект восприятия существует лишь одно мгновение, поэтому в момент восприятия момент объекта уже прошел. См. Абхидхарма в [ФБЭ, 2011], см. [Лысенко, 2011б].

<sup>65</sup> ШНМ реконструирует возражение, ответом на которое мог быть данный текст: *если буддисты принимают доктрину мгновенности, то поскольку в момент восприятия объекта больше нет, то и само восприятие не может иметь место.*

<sup>66</sup> Тем самым Дхармакирти отрицает роль перцептивных суждений в качестве инструментов достоверного познания.

<sup>67</sup> Ср. ПВ 3.146.

Когда некий специфицированный объект постигается кем-то в соответствии с его знанием признанного в мире различия между спецификацией, специфицируемым объектом, и их связью, через соединение [этих факторов] возникает познание [субстанции, специфицированной свойством], например, [познание] посохоносца (дандин) и т. п.<sup>68</sup>. [Только так], а не иначе, поскольку оно не может произойти без полного познания различия, установленного между объектом, связью и именем. В отношении (субстанций), обладающих универсалиями, качествами, действиями<sup>69</sup>, это (т. е. такое познание) невозможно, поскольку, если формы (спецификации и специфицируемого) и [их] связи не имели отдельных познавательных репрезентаций (праतिбхаса), то [их] объединение будет несостоятельно, то же самое в случае [смешения] воды и молока, когда кто-то об этом не знает<sup>70</sup>. Только те вещи, которые определенно познаются как разные (вивека-прапати), постигаются и [как объединенные].

**Каким образом это [познание с ментальными конструкциями], которое возникает при припоминании семантического соглашения и сущность которого состоит в ментальном синтезе (санкальпа) того, что [уже] было пережито в опыте, может иметь отношение к чувственному восприятию, свободному от принятия во внимание последующего и предшествующего? <8><sup>71</sup>**

Может ли оно (чувственное восприятие) выполнить такую функцию [припоминания и ментального синтеза], если исходить из его [естественной] способности? Будучи порожденным силой близлежащего объекта, оно неспособно к исследованию (вичара)<sup>72</sup>. Если бы оно было способно к исследованию, из этого последовал бы абсурд невозможности провести различие между чувственным и ментальным познанием. А если бы (между чувственным и ментальным познанием) не было никакой разницы, из этого последовал бы абсурдный вывод о том, что разница между прошлым, настоящим и будущим (одновременно) постигалась и не постигалась, исследовалась и не исследовалась, зависела и не зависела от присутствия объекта.

[Оппонент:] Чувственное познание определенно постигает нечто, сконструированное (абхисанскрита) ментальным познанием.

[Дхармакирти:] Для того, кто не постиг способом, описанным выше<sup>73</sup>, такое определенное познание невозможно. Поскольку невозможна деятельность, не имеющая объекта, чувственное восприятие не может иметь своим объектом [следующие факторы]: (1) соединение с универсалиями и т. п., (2) прошлое, (3) узус (языковую практику) и т. п. Поэтому чувственное познание неспособно к ментальному конструированию, которое соединяет объекты.

**Оно (познание), возникшее из ментальной конструкции, также может быть прекращено по желанию и не требует присутствия объекта.**

Если оно [чувственное познание] возникало бы из ментальной конструкции (викальпа) – спецификации (вишешана) и т. п., [то и в этом случае] даже если оно было бы полностью развернутым [и] все условия, необходимые для возникновения восприятия (самагрика), [были налицо], оно все равно должно было бы прекратиться по желанию, как и любая другая мысленная конструкция. Ментальные конструкции могут быть прекращены путем сосредоточения сознания (пратисанкхьяна), но

<sup>68</sup> Ср. ПВ 3.147а.

<sup>69</sup> Согласно вайшешике, субстанция (**дравья**) является субстратом качеств (**гуна**), движений (**карма**), а также и универсалий (**саманья**). Она связана с ними отношением присущности (**самавая**). Об этом см. в моих статьях в [ИФЭ, 2009] – [Лысенко, 2009а; она же, 2009б; она же, 2009в; она же, 2009г; она же, 2009д; она же, 2009е].

<sup>70</sup> Если кто-то не знает, что данная жидкость есть соединение воды и молока, то для него эти ингредиенты будут неопределимы.

<sup>71</sup> Ср. ПВ 3.175.

<sup>72</sup> Неспособно определить, что одна вещь является спецификацией, а другая – специфицируемой, а их отношение, или связь, представляет собой отдельную вещь.

<sup>73</sup> Способом, который присущ нирвикальпаке пратьякше.

не чувственное познание. Поскольку, если некто вопреки присутствию условий, необходимых [для восприятия коровы], мысленно убрав образ коровы, представит лошадь, то он все равно будет воспринимать корову. Кроме того, оно [познание с мысленными конструкциями] не зависит от присутствия своего объекта, поэтому мысленное представление коровы и т. п. не имеет место исключительно в присутствии [реального] объекта.

[Оппонент (вайшешика, наййика или мимансака):] **[Суждение «Это корова», которое не возникает] иначе [в отсутствие своего объекта] есть не что иное, как само [чувственное познание]. <9>**

[Суждение] «Это корова» не возникнет, когда поблизости нет объекта (коровы). Но это (суждение) является для нас чувственным восприятием, так как оно характеризуется тем, что дает удостоверенное знание (нишчая) близлежащего объекта<sup>74</sup>.

Ответ: Это не так, поскольку

**Это познание (буддхи)<sup>75</sup> также возникнет даже у того, кто [просто] касается [объекта], который, не находясь в поле (его) зрения, никак не отличается от отсутствующего объекта<sup>76</sup>.**

В чем разница между тем, что не является объектом [определенной] чувственной способности, которая производит чувственное познание, относящееся к этому (органу чувств), и отсутствующим объектом? Ибо способность (этого объекта) непосредственно воздействовать [на зрительное восприятие] совершенно не функционирует<sup>77</sup>. Некое опосредованное воздействие [допустимо] лишь на основании прошлого наблюдения. В случае чего-то, что в той мере, в которой оно не является объектом [зрения], не отличается от чего-то несуществующего, воспринимающий, прикоснувшись [к предмету], должен обрести познание [в форме] «Это горшок».

[Возражение:]

**В случае осязаемой субстанции, [может ли] оно (осязание) [возникнуть в отсутствие объекта?] <10>**,

[Ответ:] это не соответствует действительности, поскольку осязаемую субстанцию постигают, только прикоснувшись (к ней).

**Это неверно, поскольку суждение «Это горшок» вызывает [в сознании] образ цвета (варна).**

Неверно считать, что суждение «Это горшок» возникает благодаря органу осязания, поскольку познание, возникающее таким образом (в вербальной форме), **вызывает [в сознании] образ цвета.** Вследствие этого данная ментальная конструкция характеризуется ассоциацией зрительных и тактильных ощущений и относится к сфере ума и памяти.

Кроме того:

**Если это (определенная вещь X) воспринята вместе с восприятием того (слова Y), то припоминание в отношении подразумеваемого (восприятия вещи X и слова Y) логически оправдано. Возможно ли, в отсутствие восприятия вещи [X], припомнить это определенное слово [Y]? Когда это (слово) не припоминается, то как возможно для кого-то познание объекта, связанного с этим (словом)? <11–12>**

<sup>74</sup> Точка зрения вайшешиков, мимансаков и наййиков, которые относили перцептивные суждения к чувственному восприятию (прагьякше). Пока объект воспринимается, его определение в словах (перцептивное суждение) относится к восприятию (прагьякша) и называется восприятием с ментальными конструкциями – савикальпака прагьякша. См. мою статью «Нирвикальпака-савикальпака прагьякша» [Лысенко, 2011 г].

<sup>75</sup> То есть познание, выраженное в суждении «Это корова».

<sup>76</sup> ШНМ: *объект может считаться отсутствующим в двух смыслах: потому что не познается, хотя и присутствует, или же потому, что отсутствует.*

<sup>77</sup> Объект присутствует, но остается незамеченным.

Если принято такое правило, согласно которому объекты удостоверяются актами различительного познания (виджняна) только на основе их спецификации (разными) именами, в этом случае прекращается непосредственное чувственное распознавание, поскольку [в ситуации непосредственного восприятия] припоминание определенного обозначения не считается допустимым. Когда воспринимают вещь и когда воспринимают имя как связанное с [этой] вещью, только после этого припоминание [определенной вещи как связанной с определенным именем] будет возможно, так же, как огонь [припоминают после восприятия его связи с] дымом.

[Согласно утверждению оппонента<sup>78</sup>], он не воспринимает тот предмет, не обозначенный именем. Если [предмет] не может быть воспринят [без своего обозначения], то (для грамматиста) не может быть речи о припоминании [его обозначения]<sup>79</sup>, однако без припоминания [этого обозначения] он не может применить [обозначение к объекту]. И если это [применение обозначения к объекту] не имеет места, то из этого последует слепота всех людей.

[Оппонент:] Именно встреча с объектом активизирует внутренний отпечаток (санскара), из него [возникает] припоминание, а не из постижения (даршана) объекта.

[Ответ:] Это неверно, ибо, если связь этого (вещи) с тем (со словом) не носит природного характера (свабхавикатва)<sup>80</sup>, то в отсутствие знакомства с семантическим соглашением (асамая) последует отсутствие [припоминания имени вещи]<sup>81</sup>. Раз собственная природа (свабхава) вещей не изменяется по желанию человека, то во время семантического соглашения природа вещей не изменяется. Если [признать возможность подобного] изменения, то ввиду тождества этого (определенного слова и определенного объекта) [для одного человека], оно существовало бы и для другого человека, не знающего данного соглашения. Не верно, что природа объекта меняется от человека к человеку. Это повлекло бы за собой абсурдный вывод об отсутствии в вещах собственной природы, поскольку нельзя было бы установить ничего постоянного. Поэтому замечено, что человек воспринимает объект непосредственно без его связи со словом.

Или отсутствие ментального конструирования в чувственном восприятии доказано средствами самого непосредственного восприятия, поскольку

**Выведя медитирующее сознание (чинта) из сферы [внешних объектов], а также стабильно зафиксировав его на внутренней природе, [индивид] видит глазами форму/цвет (рупа) [без связывания с именем этого цвета] и это есть [подлинное] восприятие, рожденное глазами/органами чувств. <13>**

Поскольку все живые существа непосредственно переживают чувственный опыт, в котором не проявляется даже протOVERбальное бормотание (абхиджалпа)<sup>82</sup>, непроявленное (по своей природе), какое еще требуется доказательство? Также неправильно считать, что эти ментальные конструкции появляются и исчезают, оставаясь неосознаваемыми, что они остаются не замеченными, хотя и присутствуют. Поскольку

**Когда некто, вновь мысленно представляющий нечто, отмечает: «У меня уже было такое же мысленное представление» (кальпана), это не имело места в ситуации, упомянутой раньше [в предыдущей карике], в которой познание порождалось органами чувств. <14>**

<sup>78</sup> Имеется в виду представитель школы грамматистов (вьякарана), в которой считалось, что все восприятие пронизано словом.

<sup>79</sup> Если вещи всегда воспринимаются вместе со своими обозначениями, то отпадает нужда в припоминании имени, ибо оно всегда воспринимается с вещью.

<sup>80</sup> Возражение против доктрины природной связи обозначения и обозначаемого грамматистов, а также и мимансаков.

<sup>81</sup> Иными словами, если связь слова и вещи не носит природного характера, то следует признать возможность незнания соглашения или договора о значении слов. ШНМ: *если в то время, когда дети узнают от родителей имена вещей, кто-то не узнал, что какое-то слово означает какую-то вещь, то при встрече с этой вещью он не сможет вспомнить ее обозначения.*

<sup>82</sup> Абхиджалпа (abhijalpa) является состоянием сознания, когда слово и его значение еще образуют некое первоначальное единство, но все-таки преобладает слово. Буддисты называют это состояние «бормотанием ума» (маноджалпа). Соответствует протOVERбальному опыту.

Когда некто, чье сознание вышло из [йогического состояния] отрешенности [от внешних объектов], снова представляет что-то, поток [его] мыслей синтезируется [в суждении:] «У меня уже было точно такое же мысленное представление (кальпана)». Каким образом возможно, чтобы эти ментальные конструкции, которые должны непосредственно осознаваться, оставались, поистине, неосознанными в непосредственном восприятии, переживаемом в состоянии свободном от ментальных конструкций?<sup>83</sup>

Это самое (непосредственное восприятие) не связано с ментальными конструкциями; или [скажем иначе] восприятие имеет природу непосредственного переживания (даршана); учитывая, что в непосредственном переживании нет переживания ментальных конструкций, по природе своей доступных непосредственному восприятию (дришья), процесс конструирования мысленных конструкций исключается из чувственного познания.

[Возражение:] Познание (буддхи) не является непосредственным опытом<sup>84</sup>, поскольку это повлекло бы за собой абсурд в форме допущения ментальных конструкций в чувственном познании.

[Вопрос:] Допустим, это так, в этом случае к чему может быть отнесено это ментальное конструирование, осознаваемое (самведита) как возникающее и как исчезающее<sup>85</sup>, к внешнему объекту или к познанию?

[Ответ:] Не к [внешнему] объекту, поскольку (1) оно (ментальное конструирование) относится к внутреннему потоку сознания каждого индивида, и (2) [если бы оно принадлежало внешнему объекту], его возникновение и исчезновение по воле [индивида] было бы несостоятельным<sup>86</sup>. Если [вы предположите], что познание модифицируется в это (ментальное конструирование), в этом случае оно, не являясь непосредственно воспринимаемым, даже будучи (полностью) развернутым [согласно вам], не бросает свет (на самого себя). Объект же, который манифестирует себя [по вашему мнению] не таков<sup>87</sup>. Учитывая, что [согласно вам] нет иного [внешнего фактора], связанного [с чувственным восприятием, можно заключить] об отсутствии ментального конструирования, сопровождающего вещь и [ее] имя, которое имело бы природу непосредственного переживания (анубхава)<sup>88</sup>. Осознавание (самведана) удовольствия и т. п. также является познанием (буддхи)<sup>89</sup>. И если [такое познание] является заочным (парокша), это (удовольствие и т. п.) не могут быть ни приятными, ни тягостными [самому человеку], как если бы они переживались другим человеком<sup>90</sup>.

<sup>83</sup> ШНМ: Если бы ментальные конструкции присутствовали во время чувственного восприятия объекта, они бы осознавались. В этом случае они были бы включены в чувственное восприятие. Однако поскольку они не осознаются, они там отсутствуют. И таким образом они появляются лишь после чувственного восприятия.

<sup>84</sup> ШНМ: чувственное восприятие не является познанием, поскольку познание тесно связано с мысленными конструкциями. Буддисты так же разделяли это мнение в той степени, в которой они утверждали, что удостоверяющее знание (нишчая) обретается лишь через логический вывод. Однако для буддистов, как показывает дальнейшая полемика, этот тезис неприемлем.

<sup>85</sup> Самведита, как и другие однокоренные слова (самведана), отсылают нас к непосредственному, невербальному опыту, который буддисты считают опытом сознания. Когда мы мыслим, даже если мы не фиксируем этот процесс вербально, мы все равно понимаем, что мыслим. Мы ощущаем приход и уход мыслей и образов, даже не отдавая себе в этом отчета.

<sup>86</sup> Нелогичным по той причине, что оно зависело бы от объекта, а не от субъекта.

<sup>87</sup> То есть он не изменяется по нашему желанию.

<sup>88</sup> Тем самым отрицается принадлежность савикальпака пратьякши, или перцептивного суждения, к восприятию (пратьякша), а значит, и к инструментам достоверного познания.

<sup>89</sup> Этот аргумент полемически направлен против положения вайшешики и ньяи, согласно которому познание освещается лишь своим объектом и поэтому без содержания (в данном случае удовольствия и т. п. и являются таким содержанием) невозможно определить, что такое познание. Фактор самоосознания познанием самого себя ими исключается. См. мои статьи «Паратах праманья» и «Сватах праманья» в [ИФЭ, 2009] ([Лысенко, 2009ж; она же, 2009з]).

<sup>90</sup> Если бы удовольствия и т. п. не были объектом самоосознания, то мы бы не узнали, что мы их переживаем, точно так же, как мы не можем ощущать удовольствие и т. п., переживаемые другими людьми.

[Вопрос оппоненту:] Если они (удовольствие и т. п.) не сопровождаются непосредственным восприятием, как может быть доказано [их существование] в душе (атмане)<sup>91</sup>?

[Оппонент:] Если объект не постигнут, [это значит, что] познание (буддхи) не удостоверено, каким образом знание этого [объекта] достигается через логический вывод (анумана)<sup>92</sup>?

[Дхармакирти:] Если в обычной практике слова тех, кто так считает, пользуются авторитетом, то и глупец может одержать победу [в дискуссии], просто издав победный крик. [Утверждение, согласно которому] «с помощью познания (буддхи) достигается лишь знание объекта (артха-джняна), а не самого познания» – это достойная восхваления мудрость, приятная богам<sup>93</sup>.

[Тезис 1:] Знание объекта не является выводным знаком (линг) познания (буддхи). Что же [тогда является выводным знаком]?

[Дхармакирти *полемизирует с концепцией знания вайшешиков и найяиков*]

[Оппоненту: Если вы скажете, что]

[Тезис 2 :] Орган чувств и объект [являются выводным знаком],

[то мы ответим, что] выводной знак (хету)<sup>94</sup> должен находиться в отношении неизменного сопутствия [с выводимым, орган же чувств и объект не находятся в таком отношении с познанием].

[Если вы скажете, что]

[Тезис 3:] [Выводным знаком является] манас<sup>95</sup>, [то наш ответ состоит в том, что] под ним (манасом) мы понимаем предшествующее [чувственное распознавание, когда оно играет роль] основания для немедленно следующего чувственного распознавания (виджняна). У человека, у которого [чувственное распознавание объекта] ослаблено переключением внимания на что-то другое, не будет возникновения [следующего акта познания в следующий момент времени]. И таким образом [поскольку манас не имеет неизменного сопутствия с возникновением познания] она [его роль выводного знака] не обоснована.

[Если вы скажете, что Тезис 4:] [Выводным знаком] является явленный (сознанию) (вьякта) предмет, [то мы возражим:] Но явленный (сознанию) предмет есть то же самое, что и познание (буддхи).

[Таким образом мы отвечаем:] Он (явленный сознанию предмет), обладающий тем (познанием) как (своим) приходящим ограничением (упадхи), доказательно не установлен (асиддха).

[Если вы возразите, что] явленный сознанию (предмет) имеет природу объекта, а не познания, [вот наш ответ:] Если он (явленный сознанию предмет) не рожден познанием (буддхи), как получить доступ к познанию, ведь [в этом случае] не будет неизменной связи (прагибандха) [между объектом и его познанием]<sup>96</sup>? Но в случае, если оно (познание) обладает единством с природой объекта, которая является общей (для всех познающих), из этого последует абсурд в форме возможности логического выведения даже познания других людей [поскольку все познания будут подобны на-

<sup>91</sup> Согласно вайшешике, познание (буддхи), удовольствие, страдание и т. п. являются качествами атмана (души). Они же играют роль выводных знаков, благодаря которым можно вывести его существование. Именно атман, с точки зрения вайшешики, испытывает удовольствие и страдание.

<sup>92</sup> Знание относительно объекта, который не постигается непосредственно, может быть получено через логический вывод, как знание невоспринимаемого огня через вывод из дыма, или атмана через его признаки. Оппонент – вайшешика или найяика.

<sup>93</sup> Санскритская идиома «приятный богам» обозначает дурака.

<sup>94</sup> Хету – синоним линга.

<sup>95</sup> О концепции манаса в разных индийских школах см. мою статью «Манас» в [ИФЭ, 2009] – [Лысенко, 2009], а также в [ФБЭ, 2011] – [Лысенко, 2011в].

<sup>96</sup> ШНМ: *объект познания, который не порожден познанием же, не будет иметь с познанием отношения неизменного сопутствия, поскольку сам по себе он не обязательно порождает познание, т. е. может породить, а может и остаться незамеченным.*

шему собственному)<sup>97</sup>. Даже если выводной знак [в форме объекта] установлен, учитывая отсутствие [его] неизменной связи с неустановленным познанием, логический вывод не будет иметь места.

Поэтому то, что является (сознанию) как свободное от словесного обозначения, есть восприятие.

**Учитывая, что в познании (буддхи) того, чей орган зрения не занят (объектом), объект, подобный воспринятому (органом зрения), не может появиться с помощью слова, оно (восприятие) делает известным (ведака) неопишное в слове (нирдешья). <15>**

То есть, это восприятие характеризуется объектом, невыразимым словом, поскольку у того, чей орган чувств бездействует, слово не производит в познании такого же образа, какой дает зрительное восприятие. То же, что не появляется в познании через слово, не может являться значением слова<sup>98</sup>. Реальный предмет (васту) никогда не может быть объектом слова (шабда-вишая), поскольку он появляется в восприятии в иной форме (акара-антара) [в форме образа, а не в форме слова]; этим ограничивается (причина) – нибандханатва считать [вербальное познание] нереальным. Даже в отсутствие реальной вещи, [ее] образ, вызванный словом, не исчезнет, и не будет отличаться от образа несуществующего объекта; удостоверяющее же [вербальное] познание (пратити), даже в присутствии [реальной вещи], также не схватывает [ее] природы, поскольку оно не зависит от ее (реальной вещи) присутствия или отсутствия, подобно тому, как познание вкуса не зависит от запаха<sup>99</sup>, и в отличие от того, как зрительное восприятие [зависит] от цвето-формы<sup>100</sup>. Только та причина, которая способна придать [познанию] свою форму (акара), является объектом чувственного распознавания (виджняна). То же, что своим сопresутствием (анвая) или соотсутствием (вьятирека) не определяет [появление или отсутствие познания], не является (его) причиной. То же, что не является причиной, не конституирует объект познания (вишая). Следовательно, вербальные мысленные конструкции не имеют реальных объектов<sup>101</sup>.

Кроме того, слова используются для удостоверяющего познания (пратити) [ранее воспринятых] объектов (артха). Тот [определенный объект], который был познан как связанный [с определенным] словом, известным из общепринятой словесной практики, не включает объект чувственного восприятия<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> Если познание имеет природу объекта, разные люди, которые воспринимают одинаковые объекты или один и тот же объект, будут иметь одинаковые идеи, которые легко будет вывести из нашего собственного опыта: раз мы так видим, то и другие видят так же, что для буддийского философа является абсурдом.

<sup>98</sup> ШНМ: *Прослушав чью-то речь, человек обретает познание не слов, а лишь их значений, таким образом, слова не присутствуют даже в восприятии с мысленными конструкциями (савикальпака пратьякши) слушающего, не говоря о его непосредственном восприятии (нирвикальпака пратьякши). Слова фигурируют далеко не во всех формах познания, а только в некоторых из них, поэтому слово не обязательно связано с познанием, стало быть, оно не доказывает истинности познания.*

<sup>99</sup> То есть, для вкусового ощущения неважно, есть ли у объекта запах, поскольку оно основывается не на запахе, а на вкусе. ШНМ: *Это сапакши – положительный пример.*

<sup>100</sup> ШНМ: *Зрительное же восприятие зависит от того, что у объекта есть цвет и форма, поскольку оно их и воспринимает. Это випакши – отрицательный пример.*

<sup>101</sup> ШНМ: *Дхармакирти развивает здесь так называемое каузальное объяснение познания, которое можно представить следующим образом: познание выступает как следствие, одной из причин которого является его объект. Без причины нет следствия. Объект конституирует одну из причин познания, но среди этих причин слов нет, поэтому между познанием и словом нет каузальных отношений. Это рассуждение направлено против оппонента реалиста, согласно которому слова входят в состав причинного комплекса восприятия с мысленными конструкциями (савикальпака пратьякши). Дхармакирти утверждает, что слово не может играть эту роль, поскольку отсутствует отношение анвая-вьятирека, или сопresутствия и соотсутствия между словом и познанием, даже восприятие с мысленными конструкциями может развиваться без слов. Если бы слова были бы причиной познания, они были бы и его объектами, но это не так.*

<sup>102</sup> Чувственное восприятие является исключительно приватным, уникальным индивидуальным опытом, объект которого не может быть передан другим людям. Ср. с современной идеей квалитя.



Ибо [как было сказано:]

**Та самая индивидуальная вещь (бхеда), которая была воспринята в одном месте, не может быть воспринята в другом месте.**

Сущности индивидуальных вещей не распространяются друг на друга, поскольку [их] потенции (шакти) [и их] манифестации [в сознании] и т. п. различны.

[Дхармакирти приступает к критике концепции универсалий вайшешики и ньяи]

**Из этого следует, что универсалии (саманья), отличной от [единичных вещей], не существует, поскольку (ее) познание не отличается [от познания единичных вещей]. <16>**

Ведь мы не воспринимаем объекта [подобного универсалии], который бы отличался от природы индивидуальной вещи, принадлежал бы тому же классу, [что и другие индивидуальные вещи], и за которым бежало бы вслед имя. Там, где есть различие в объектах, наблюдается различие в познаниях, подобно [познанию] элементов и качеств<sup>103</sup>. В случае же отсутствия различия того [познаний], когда его предполагают в отношении объектов, это повлечет за собой абсурд слишком расширительного толкования (атипрасанга). Если не будет уверенности в отношении единства природы всех вещей, не будет удостоверенного познания [их] множественности, [и таким образом] мир не будет ни единым, ни множественным.

[Оппонент:] Пусть будет так. Поскольку универсалии лишены дифференцирующего свойства (упалакшана), то они, даже будучи явлены (сознанию), не могут быть ясно удостоверены как разные<sup>104</sup>.

Ответ: Это неверно, поэтому

**Учитывая, что вербальное познание функционирует в отношении иного [чем единичная вещь, т. е. универсалии], из этого следует, что дифференцирующее свойство не может отсутствовать [в ней].**

В самом деле, как может отсутствовать дифференцирующее свойство, учитывая, что, хотя индивидуальные вещи не связаны непосредственно ни с познанием, ни со словом, но связываются с ними через восприятие универсалии? Если тот [объект], относительно которого функционирует вербальное знание, не обладает дифференцирующим свойством, его будет невозможно познать, подобно тому, как посохоносец [не может быть познан, пока посох не опознан как дифференцирующее свойство его носителя].

**Поэтому познание (мати), которое всецело рождено лишь органами чувств (индрия-джа), имеет своим объектом специфическое (вишеша). <17>**

В этом случае (т. е. в случае чувственного восприятия), поскольку универсалия [в нем<sup>105</sup>] не явлена/манифестирована и поскольку индивидуальные вещи, явленные/манифестированные [в чувственном восприятии], не простираются [за пределы места и времени их манифестации], чувственное восприятие (индриямати) достигает специфического объекта, имеющего реальную форму (вастурупа) [и] не выразимого в словах<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Санскр. bhūtaguṇavat. ШНМ перевел это как великие элементы и их качества, Согласно тибетскому комментарию Дхармоттары, это переводится как «духи и гирлянды». Духи женского пола носят гирлянды. Смысл примера в том, что восприятие духов и восприятия гирлянд, которые они носят, являются двумя разными познавательными эпизодами.

<sup>104</sup> Согласно вайшешикам, на этапе непосредственного познания универсалии воспринимаются вместе с объектами, но как нечто неопределенное, идентифицируются они только на этапе восприятия с ментальными конструкциями. О непосредственном восприятии в вайшешике см. [Лысенко, 2011, с. 96–103, 198–216].

<sup>105</sup> ШНМ: Буддист утверждает, что универсалии не появляются в непосредственном восприятии, или нирвикалпке пратьякихе, вопреки позиции вайшешики.

<sup>106</sup> ШНМ: Таким образом, автор отрицает точку зрения оппонента-реалиста о том, что познание с ментальными конструкциями, которое включает восприятие вещи как специфицированной именем и универсалии, принадлежит категории непосредственного восприятия (пратьякиха). Также обра-

[Вопрос:] Как же возможна обычная практика (вьявахара), основанная на восприятии, если она не имеет природы удостоверенного (познания) (нишчая-атмана)? Ведь фактически, человек, обладающий удостоверенным познанием о том, что та или иная вещь является способом получить удовольствие и избежать страдания, действует [соответственно в практической жизни]<sup>107</sup>.

Ответ: В этом нет ошибки. Поскольку

**Каждодневная практика происходит благодаря желанию в отношении вещей, воспринятых непосредственно путем их переживания в опыте, и благодаря памяти, возникающей из способности отдавать себе отчет/осознавать прошлый [опыт переживания данных объектов]. <18>**

Даже если восприятие (пратьякша) состоит лишь в чистом видении (алочанаматра) объекта, то на основе припоминания [о полезности или о вредности этого объекта], которое возникает благодаря способности переживать опыт непосредственно и которое устанавливает соединение с тем, что было пережито в момент непосредственного восприятия, (человек) осуществляет практическую деятельность, основанную на желании или отвращении по отношению к наблюдаемому (объекту). В соответствии с природой вещей яркий познавательный опыт оставляет семя (биджа) для дальнейшего припоминания. В результате восприятия подобного (объекта) происходит активизация этого (семени), разворачивание отпечатка желания (в отношении данного объекта) и отсюда практика<sup>108</sup>.

[Дхармакирти переключается на обсуждение ментального восприятия (манаса пратьякши) как формы непосредственного восприятия<sup>109</sup>]

**Ментальное (манаса) (восприятие), возникающее из акта чувственного распознавания (акша-виджняна) как непосредственно предшествующего ему условия и схватывающее объект, непосредственно следующий за (объектом чувственного познания)<sup>110</sup> <19 а-с>**

тим внимание на то, что объектом непосредственного восприятия является реальная, а не мысленно сконструированная вещь, и этот реальный объект, или «специфическое», как в данной карике, есть не что иное, как партикулярия (свалакшана).

<sup>107</sup> Важное нововведение Дхармакирти в сравнении с Дигнагой состоит в идее, что достоверное познание должно быть практически эффективно или целесообразно (артхакриятаритва).

<sup>108</sup> ШНМ: Дхармакирти пытается объяснить обыденный опыт без допущения восприятия с ментальными конструкциями (савикальпака пратьякши) реалистов. Предлагается следующее объяснение: непосредственное чувственное восприятие объекта производит отпечатки, которые могут активизироваться в будущем при встрече с подобным объектом. Таким образом, наша память работает не только через припоминание слова для данного объекта, как утверждают реалисты, объясняя механизм восприятия с ментальными конструкциями, но и через активацию отпечатков, оставленных прошлым опытом. Имеется две разновидности отпечатков: когнитивные (отпечатки познания объекта) и аффективные (отпечатки переживаемых при этом чувств – желания, отвращения и т. п.).

<sup>109</sup> Статус манаса пратьякши вызывал споры не только среди буддологов, но и среди самих буддистов. Дхармотгара прямо признает, что никаких доказательств манаса пратьякши не существует, но мы должны просто принять это как постулат системы, провозглашенный ее основателями – Дигнагой и Дхармакирти (Восприятие манасом установлено как постулат (сиддханта) [нашей системы]. Инструмента достоверного познания, доказывающего его существование, не имеется. Но не будет логической ошибкой, если допустить его [как вид восприятия] ком. к НБ 1.9 см. [Лысенко, 2011, с. 152]. См. также [Nagatomi, 1980].

<sup>110</sup> Похоже на цитату из НБ 1.9. Здесь различаются два фактора, или условия, ментального восприятия: самана-антара-пратья – однородное и непосредственно предшествующее условие, в роли которого выступает индрия-пратьякша, или чувственное восприятие; содействующее условие (сахакари-пратья), в роли которого выступает объект индрия-пратьякши, т. е. партикулярия (свалакшана).

«является (разновидностью) непосредственного восприятия»<sup>111</sup>, поскольку восприятие [1] порождается из чувственного познания как его однородного непосредственно предшествующего условия (самана-антара-прагья)<sup>112</sup>; [2] [момент объекта ментального восприятия] произведен немедленно предшествующим моментом объекта [чувственного восприятия] в качестве содействующего каузального фактора (сахакари).

Из этого [определения ментального восприятия] не следует [ни абсурдное предположение о возможности] непосредственного постижения (индрия-дриши) в отсутствие органов чувств, [ни абсурдное предположение о том, что ментальное восприятие схватывает] иной объект, [чем чувственное восприятие]<sup>113</sup>.

Возражение: если (объект) существует в течение времени его познания, которое не равно времени его функционирования (крия), [этот] объект не может содействовать в порождении [ментального познания]<sup>114</sup>.

Ответ: Неверно, что оба (объект ментального познания и объект чувственного восприятия) одновременны, поскольку противоречиво (вируддха) [считать, что] объект, являющийся причиной (хету) познания, существует одновременно [с актом его познания]. В этом случае он (объект) [во-первых] был бы неспособен [возникнуть] перед [актом познания, чтобы быть его причиной], ибо не существовал бы [перед

<sup>111</sup> Ср. определение мановиджняны в ПВ III.243. См. также комментарий Дхармоттары к НБ 1.9 в [Лысенко, 2011, с. 150–152].

<sup>112</sup> Согласно сарвастиваде, восприятие имеет место лишь при условии одновременного присутствия трех факторов: определенной чувственной способности (индрия), соответствующей ей объектной сферы (вишай, гочара) и соответствующего типа распознавания (виджняна). Любое из шести видов распознаваний (зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и ментальное) может служить манасом для последующего момента ментального распознавания (мановиджняна).

<sup>113</sup> Дхармакирти отрицает два возможных нежелательных логических последствия (прасанга), которые могут быть выдвинуты оппонентами (см.: ПВ 3.244–245). Первое состоит в том, что ментальное восприятие не связано с чувственным восприятием, поскольку они относятся к разным моментам познавательного процесса. Оно опровергается утверждением о том, что эти два момента связаны тесной причинно-следственной связью, поэтому существует непрерывность между ними. Второе сводится к тому, что объекты у индрия-прагьякши и манаса-прагьякши разные, в противном случае манаса-прагьякша не была бы разновидностью непосредственного восприятия, наряду с индрия-прагьякшей. Почему? Поскольку постигала бы объект, уже схваченный чувственным восприятием. Оно снимается буддийским положением о том, что объект манаса-прагьякши порожден совместно объектом чувственного восприятия и самим чувственным восприятием, так что преемственность подтверждается и на уровне объектов. Преемственность между этими последовательными эпизодами познания необходима, если бы ее не было, то последовал бы абсурд в форме зрения у слепого или слуха у глухого. Однако разница между этими объектами не содержательная, а только временная, в том смысле, что они случаются в разные, но не разделенные интервалом, моменты времени. Важно отметить разницу между буддийской манаса-прагьякшей, которая является ментальным восприятием внешних объектов, и манаса-прагьякшей реалистических брахманистских школ, которая является внутренним чувством, воспринимающим разные качества (гуны) атмана, такие, как страдание, радость и т. п. В буддизме восприятия этих состояний относится к свасамведане (см. далее).

<sup>114</sup> Ср. ПВ 3. 246. ШНМ: *Согласно буддийской кишикаваде, или кишанабханге (теории мгновенности), в тот момент, когда мы только встречаем объект, он еще не может выполнить свою функцию, он становится объектом познавательной деятельности в следующий момент.* К объяснению ШНМ можно добавить следующее: имеется две модели объяснения мгновенности в процессе познания. 1) модель одновременного существования причины и следствия (познание возникает одновременно с актом его познания); 2) модель последовательного возникновения: сначала причина, потом следствие (сначала объект, потом его познание). Однако каждая из моделей приводит к определенным трудностям. В первом случае возникает вопрос: как можно установить причинно-следственные отношения между одновременными событиями (что будет причиной и что будет следствием?). Во втором случае возникает другой вопрос: как может познаваться объект (во второй момент), когда момент самого объекта уже прошел. Именно об этих трудностях говорит оппонент. Сарвастивада допускает обе модели: некоторые причины (хету) и условия (прагья) возникают до своих следствий, некоторые одновременно, например сознание и ментальные явления (читта-чайтта). Саутрантики признают только вторую модель: причина должна предшествовать следствию во времени.

этим моментом]; [во-вторых] в момент [когда он уже возник бы] и был способен [выполнить свою функцию причины], он был бы бесполезен (анупайога), ибо его функция (порождение акта познания) была бы уже выполнена<sup>115</sup>.

**Возражение:** Каким образом постигается объект (грахья), который существует в иное время [по отношению ко времени его познания]<sup>116</sup>?

**Ответ:** Знатоки логики объясняют способность быть постигаемым (грахья-та) способностью [объекта] быть причиной (хетутва) придания познанию [своей] формы. <20><sup>117</sup>

Это вставной стих.

Неправильно полагать, что оно (ментальное восприятие) схватывает объект [который был уже схвачен] предшествующим инструментом достоверного познания (чувственным восприятием)<sup>118</sup>, ведь объект инструмента достоверного познания должен быть чем-то непознанным, иначе может последовать слишком расширительное толкование, поскольку [если рассматривать инструмент достоверного познания] как постигающий [ранее] постигнутое, то, учитывая, что отпечатки переживания этого опыта не разрушены, оно (ментальное восприятие) не будет отличаться от припоминания<sup>119</sup>. Если такое средство (садхана) не добавит ничего специфического [к объекту], относительно которого активность сознания была уже осуществлена<sup>120</sup>, это нарушит правило (ньяя), [определяющее природу] средства (садхана) [достоверного познания]<sup>121</sup>. Кроме того, противоречиво [считать], что все познавательные акты (буддхи), имеющие в качестве причины (хету) тот [же самый] объект, последуют друг за другом чередой<sup>122</sup>, ведь невозможно, чтобы индивидуальная вещь (бхеда), не являющаяся следствием других других (факторов), зависела бы [от них]; тем не менее, из [этой] независимости [познания от других факторов<sup>123</sup>] следовала бы невозможность [их] возникновения друг за другом. Если же имеется дифференциация [объекта] через то, что ему предцируется, то последует инаковость [объекта манаса по отношению к объекту чувственного восприятия]. Поскольку объекты [чувственных способностей], будучи мгновенным, [в момент ментального восприятия] уже стали прошлым, а несуществующее не может быть познано [ментальным восприятием]. Из этого следует, что манас схватывает иной объект [чем объект чувственного восприятия<sup>124</sup>] в результате возникновения разницы в условиях (пратья-вишеша).

<sup>115</sup> Это критика синхронной модели вайбхашики с точки диахронной модели саутрантики.

<sup>116</sup> Критика диахронной модели саутрантики или дарштантики: если объект является причиной познания, которое возникает в следующий момент, тогда познание схватывает несуществующий объект.

<sup>117</sup> ПВ III 247-248.

<sup>118</sup> Критика точки зрения оппонента, состоящей в допущении сотрудничества праман в познании одного и того же объекта (прамана-самплава).

<sup>119</sup> Ни одна из индийских школ не относит припоминание к инструментам достоверного познания.

<sup>120</sup> Ср. ПВ 3.242.

<sup>121</sup> Напомню, что с точки зрения Дхармакирти, прамана – это инструмент получения нового знания.

<sup>122</sup> ШНМ: *Познавательные акты в отношении одного и того же объекта должны быть скорее одновременными, как в сарвастивадинской модели одновременного возникновения читта и чайтта (сознания и ментальных явлений), чем последовательными, как в модели дарштантиков-саутрантиков. Обычно приводят следующий аргумент: если объект обладает способностью вызывать разные познавательные акты, то они должны быть одновременными. Иначе возникает вопрос: почему один и тот же объект в один момент вызывает познание X, а в другой – познание Y?*

<sup>123</sup> ШНМ: *Это относится к разным содействующим факторам, совокупность которых (самагри) необходима для производства соответствующего следствия. С помощью концепции самагри реалисты объясняют, почему в один момент времени объект вызывает познание X, а в другой – познание Y. С их точки зрения, в любом акте познания, помимо объекта, присутствуют и другие содействующие факторы, в том числе место и время, которые меняются от одного познавательного эпизода к другому.*

<sup>124</sup> ШНМ: *Объект чувственного восприятия – это цвето-форма, звук, вкус и т. п.. Если у манаса тот же объект, что и у чувственных способностей, то из этого предположения может следовать, что манас схватывает то, что уже было схвачено в предыдущий момент – момент чувственно-*

**Ощущение как (своего) собственного (сваведана)<sup>125</sup> удовольствия (сукха) и т. п. <19d>**

Осознавание себя (свасамведана) [как испытывающего] удовольствия и т. п. также является [разновидностью] восприятия (пратьякша). Упоминание удовольствия и т. п. имеет своей целью показать ясно переживаемый характер ощущения (самведана), объясняемый непосредственной воспринимаемостью (пратьякшатва) (этого) ощущения, конституирующего природу всех форм познания. При ощущении природы удовольствия и т. п. невозможны мысленные конструкции. Из этого следует, что

**Поскольку сущность (атма) удовольствия и т. п. не участвует ни в чем другом (ананья-бхак), семантическое соглашение относительно [их словесного обозначения] недействительно<sup>126</sup>.**

Пока конкретная (пратинията) природа удовольствия и т. п. не возникла, она не может сделаться объектом (вишая) распознавания (самвитти), поскольку оно (осознавание себя) принадлежит самой внутренней сущности удовольствия и т. п.<sup>127</sup>. Оно (осознавание себя) не связывает (удовольствия и т. п.) со словами, ибо такой способ функционирования (вритти) противоречил бы его природе. Семантическое соглашение не возникает, поскольку переживание (удовольствия и т. п.) (самвид) не проводит разграничения между схватываемым объектом (грахья) и схватывающим субъектом (грахака), ведь [во-первых] если бы шла речь об использовании слов, то (их) объект (уже) исчез, и [во-вторых] форма этого (объекта и субъекта) ранее не переживалась. [Наконец], соглашение [относительно обозначения] того, что не появится вновь<sup>128</sup>, не служит никакой цели.

**Следовательно, сознание себя (свасамвитти) тех (удовольствия и т. п.) не связано со словесной формой (абхиджалпа). <21>**

Поскольку никакое соглашение недействительно, осознавание сущности удовольствия и т. п. не наполнено словами, [и, следовательно, оно] является инструментом достоверного познания, [известным как восприятие].

Некоторые (наййики и вайшешики) говорят:

Удовольствие и т. п. не имеют природы сознания себя, а осознаются с помощью [другого] акта познания, присущего тому же самому объекту [т. е. душе], что и они<sup>129</sup>.

Для них также:

---

*го восприятия.* Эта проблема была также сформулирована Джинендрабуддхи (VIII в.), в его комментарии к ПС Дигнаги: если ментальное восприятие постигает тот же объект, что и чувственное восприятие, то оно не может быть признано инструментом достоверного познания (прамана), поскольку не предлагает никакого нового знания. Если же объект ментального восприятия не связан с объектом чувственного, то из любого чувственного познания может возникнуть какое угодно ментальное восприятие, и тогда слепой может видеть благодаря своему манасу. Дхармакирти и особенно Дхармоттара развивают идею, что манас должен иметь своим объектом то, что, хотя и отличается от объекта чувственного восприятия, но связано с ним причинно-следственным отношением (см. мой перевод и толкование НБ 1.9 в [Лысенко, 2011, с. 151].

<sup>125</sup> Сваведана, свасамведана и др. термины плохо поддаются переводу на русский язык. На английском это self-awareness. Речь идет о том, что, переживая какой-то опыт, мы отдаем себе отчет в том, что его переживаем, ощущаем это интуитивно, не выражая в словесной форме. Это ощущение тесно связано с нашим переживанием опыта как нашего собственного, происходящего именно с нами. На философском языке – это переживание субъективности опыта.

<sup>126</sup> ПВ III 249 cd.

<sup>127</sup> Познание удовольствия неотделимо от самого события удовольствия и т. п.

<sup>128</sup> Каждое событие переживания удовольствия и т. п. уникально и неповторимо.

<sup>129</sup> Вайшешики считают, что все познавательные акты (буддхи) являются специфическими качествами атмана и пребывают в нем. Удовольствие и т. п. сами себя не сознают, но осознаются атманом. Таким образом познание и удовольствие и т. п. суть разные качества, присущие одному и тому же субстрату – душе (ека-артха-самавая).

**Тот факт, что сущность (рупа) является в той или иной форме, зависит от того, что форма породившей ее причины (хету) такая или иная<sup>130</sup>. Как могут удовольствие и т. п. быть непознанием (аджняна), если они возникают из причин, которые не отличаются от [причины] актов распознавания (виджняна)? <22>**

Если (сторонников ньяи и вайшешики) спросить: почему вещи, имеющие ту или иную форму, имеют ту или иную форму, то [они могут ответить], что это зависит только от функционирования (правритти) [их] причины (хету), [а именно:] вещь, имеющая такую форму, порождается причиной, имеющей такую форму, а вещь, имеющая другую форму, порождается причиной, имеющей другую форму, например, из зерна риса возникает рис, из другого зерна – другое растение, поскольку в отсутствие причины неизменная связь между временем, местом и сущностной природой (пракрити) была бы невозможна.

В отношении этого [следует сказать], что удовольствие и т. п. не возникают без объекта, поскольку удовольствие и т. п. зависят каждое от своего объекта, а в отсутствие связи с ним отсутствуют. [Они не возникают] также и без органов чувств, ибо не наблюдается, чтобы [удовольствие и т. п.], будучи зависимыми от цвето-формы и т. п., переживались в отсутствие органа чувств, [связанного с этим] объектом (цвето-формой), они (удовольствие и т. п.) имеют место только в присутствии неповрежденного чувственного органа. [Не возникают они] также и без [надлежащего] внимания (манасикара). Даже когда наличествуют оба условия (неповрежденный орган чувств и близость к нему объекта), у того, чье сознание заторможено или сбивчиво, [удовольствие и т. п.] не возникают. Таков состав (калапа, буквально пучок) причин, [задействованный] при возникновении акта распознавания (виджняна)<sup>131</sup>. Стало быть, в соответствии с правилом, что природа следствия определяется природой своей (причины), удовольствие и т. п. не имеют природы невосприятия (анупаламба)<sup>132</sup>.

[Возражение:] [Возникновение удовольствия и т. п.] детерминируется мысленными отпечатками (санскра).

[Ответ:] Это неверно, поскольку способность того (мысленных отпечатков) [определять возникновение удовольствия и т. п.] не наблюдается. Если для вещи, возникновение которой приписывается только определенной причине, вообразить иной причинный фактор (хетутва), то это приведет к абсурду слишком расширительного толкования, мы полагаем, что мысленный отпечаток есть лишь предшествующий акт распознавания, способный [породить аналогичный акт распознавания]. Ибо удовольствие и т. п., в той степени, в которой они принадлежат внутреннему органу (антах-карана), соответствуют разной степени интенсивности или слабости концентрации, присущей акту чувственного распознавания (виджняна).

[Возражение:] Если бы удовольствие и т. п. имели ту же причину, [что и чувственные распознавания], это повлекло бы за собой абсурд отсутствия разницы [между ними]<sup>133</sup>.

[Ответ:] Это неверно, поскольку [различие между удовольствием и чувственными распознаваниями] обязано своим возникновением только внутренней разнице между наборами [их] причинных факторов (самагри), подобно разнице [наборов причинных факторов для возникновения] сомнения и уверенности<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Иными словами, тот факт, что вещи похожи друг на друга или друг от друга отличаются, зависит от того, что они возникают из причин – сходных или отличающихся.

<sup>131</sup> Таким образом, условия для познания и для переживания удовольствия и т. п. одинаковые: объект, чувственный орган и внимание.

<sup>132</sup> Anupalambha здесь синоним ajñāna в 22 карике.

<sup>133</sup> Иными словами, эмоциональный опыт был бы неотличим от перцептивного.

<sup>134</sup> Ср. ПВ 3.269а-с. Оба принадлежат одной категории перцептивных событий, но вызваны разными каузальными факторами.

[Представители санкхьи] возражают: удовольствие и т. п. не являются ни внутренними, ни сознающими (четана)<sup>135</sup>; поскольку мы утверждаем, что они переживаются на основании восприятия звука и т. п. (чувственных качеств), сущностью которых они обладают<sup>136</sup>.

[В противоположность] их, [представителей санкхьи, мнению],

**Удовольствие и т. п. не являются природой объектов, поскольку на разных стадиях медитации (бхавана) различия [в состояниях] радости и страдания [возникают], даже если внешний объект остается неизменным<sup>137</sup>. <23>**

Если удовольствие и т. п. относились бы к природе звука и т. п., то при неизменности звука и т. п. не могло бы быть различий в [состояниях] радости и страдания в зависимости от различий в [состояниях] мысленного сосредоточения, подобных различию в видимом образе синего цвета и т. п.<sup>138</sup>. Учитывая, что они (удовольствие и т. п.) независимы от того [изменений объектов], а соответствуют степени совершенства (атишая) в медитации, они относятся к сфере ментального опыта (бауддха), наподобие понимания (праджня) и т. п.

**Они (удовольствие и т. п.) относятся к проявлению сознания (четана), поскольку осознаваемы и поскольку [сознание], не несущее форму этого (своего объекта), не делает его известным<sup>139</sup>.**

Удовольствие и т. п. относятся к явлениям сознания, поскольку они осознаваемы (самведьятва). Осознавание, которое не имеет формы данного объекта, не приводит к познанию данного (объекта) так же, как осознавание удовольствия не приводит к познанию [страдания], и наоборот, поскольку его каузальный фактор (нимитта) – это манифестация связи [между осознаванием и его объектом<sup>140</sup> в форме] «Это осознавание этого». Иначе может последовать абсурд [применения правила обозначения осознания по объекту] к органам чувств<sup>141</sup>, [так что] отличительной характеристикой ощущения (является) принятие формы [объекта].

[Возражение сторонника санкхьи]: Как возможно принятие формы объекта [сознанием], если у сознания (четана) нет природы того (объекта), и его природа не изменяется<sup>142</sup> до и после [восприятия объекта]?

[Ответ:] Это еще один ее (системы санкхьи) недостаток. То, что не имеет той же формы, [что и форма объекта], не может быть фактором, приводящим к познанию (ведака), поскольку простого присутствия сознания [как такового] недостаточно для

<sup>135</sup> В санкхье удовольствие и т. п. являются явлениями сферы пракрити (т. е. рассматриваются по аналогии с качествами материальных объектов, например звука), а не пуруши.

<sup>136</sup> С точки зрения последователей санкхьи, удовольствие и т. п. относятся к объектам, поскольку последние являются комбинацией трех гун (гуны) – саттвы, раджаса и манаса, проявляющихся как, соответственно, удовольствие, страдание и ступор. Грубые элементы классифицируются по чувственным качествам, начиная со звука. «Звук и т. п.» – это пять разновидностей объектов, содержащих разные сочетания упомянутых трех гун.

<sup>137</sup> Фэттер ссылается на ПВ III 270. Возражение направлено против концепции гун как присущих природе вещей. Получается так, что внутренние эмоции удовольствия и страдания могут меняться, в то время как их внешний объект, который, как предполагается в санкхье, должен их содержать, а, стало быть, с их увеличением должен претерпевать изменения, остается тем же.

<sup>138</sup> ШНМ: *Градации образа синего цвета в нашем сознании зависят от градаций цвета внешнего объекта, тогда как состояния удовольствия и страдания не зависят.*

<sup>139</sup> Ср. ПВ 3. 275bd.

<sup>140</sup> ШНМ: *В буддийском примере – это осознавание удовольствия. Таким образом, осознавание не имеет собственной формы, у него есть только форма объекта, оно окрашено или парфюмировано своим объектом. Здесь Дхармакирти прибегает к реалистической аргументации, в дальнейшем он от нее откажется.*

<sup>141</sup> ШНМ: *Осознавание никогда не обозначено именем своего чувственного органа, а только именем объекта.*

<sup>142</sup> ШНМ: *Сознание не возникает в момент принятия формы объекта и не исчезает после этого, оно пребывает постоянно, независимо от познания объектов.*

ощущения этого (объекта). В противном случае, учитывая, что позиция [сознания] по отношению к вещам была бы одинаковой (авишеша), это повлекло бы за собой абсурдный вывод о восприятии всего без различения<sup>143</sup>. Если принятие формы объекта затрагивает его (сознание), это делает его соответствующим объекту<sup>144</sup>. Для нас же именно осознание [чего-то] как приятного конституирует удовольствие [а не внешний объект], таким образом установлено, что удовольствие и т. п. суть ментальные явления (четана).

[Возражение:] Если тождество осознания [его объекту] конституируется принятием [сознанием] формы этого объекта, [в этом случае] удовольствие и т. п. [не могут стать объектом] осознания [поскольку у них нет своей формы]<sup>145</sup>.

[Ответ:] Это неверно, учитывая, что целью упоминания [принятия сознанием формы объекта] было показать, что даже с твоей точки зрения имеется осознание удовольствия и т. п. В связи с этим мы наблюдаем осознание как обладающее приятной или болезненной формой исключительно в единичном внутреннем опыте. Невозможно наложить на него (удовольствие и т. п. как формы осознания) нечто, имеющее другую природу<sup>146</sup>. Даже если [внешняя вещь] недифференцирована (авишеша), тем не менее, из-за дифференциации собственной природы (живых существ) и их практики (абхьяса) можно установить разные градации совершенства (атишья) в этом (осознании удовольствия и т. п.)<sup>147</sup>.

[Возражение сторонника санкхьи]: Градациями совершенства обладает буддхи<sup>148</sup>, а не осознание (самведана).

[Дхармакирти:] Что же тогда буддхи?

[Ответ сторонника санкхьи:] Это [инструмент] удостоверяющего суждения (адхьявасая).

[Дхармакирти:] Что такое осознание (самведана)?

[Ответ сторонника санкхьи:] Непосредственное переживание (анубхава).

[Дхармакирти:] В чем разница между ними?

[Ответ сторонника санкхьи:] (Буддхи) – [это] референт (падартха), который принимает форму объекта и не сознает себя, осознание отлично от этого<sup>149</sup>.

[Дхармакирти:] Если выводным знаком буддхи [является факт, что нечто] незнющее принимает форму [объекта], то и другая (неодушевленная) вещь может обладать сходством формы с тем [своим объектом] и способностью (с чем согласу-

<sup>143</sup> Если бы содержание сознания не определялось его предметом и было одинаковым по отношению к разным предметам, то оно было бы абсолютно гомогенным и недифференцированным.

<sup>144</sup> ШНМ: *Познание объекта может быть удостоверено как познание именно данного объекта, если этот объект войдет в познание и оно отразит его форму. Именно объект отличает одно познание от другого, в то время как само познание своей формы не имеет. Такова точка зрения ниракаравады (школа сарвастивады)*. О разнице между са-акаравадой и ниракаравадой см. мои статьи «Акара», «Сакаравада – ниракаравада»: [Лысенко, 2011д] и [Лысенко, 2001ж].

<sup>145</sup> Перевод основан на объяснении ШНМ: удовольствие и т. п. в сравнении с внешними объектами являются абстрактными, а не конкретными. Раз они не могут наложить свою форму на сознание, они не могут быть его объектами. Другое объяснение предлагается Дхармоттарой (в переводе с тибетского на немецкий профессором Фэттером): Если осознание имеет природу своего объекта, то это только благодаря его конгруэнтности (сарупья) своему объекту, [поэтому] удовольствие и т. п. не являются осознаваемым опытом (samvedana) [ибо они образуют лишь прототип того, что появится в осознаваемом опыте] [Vetter, 1966, p. 69].

<sup>146</sup> Аргумент против идеи санкхьи, состоящей в том, что удовольствие проецируется на сознание чем-то отличным от него, т. е. пракрити.

<sup>147</sup> Разные индивиды по-разному переживают опыт удовольствия и др. эмоции, у него нет никакой единой общезначимой формы.

<sup>148</sup> По теории санкхьи буддхи входит в состав внутреннего органа (антахкарана). Его функция состоит в принятии волевого решения или в удостоверяющем познании объекта. См. статью В.К. Шохина «Буддхи» в [ИФЭ, 2009] – [Шохин, 2009].

<sup>149</sup> Согласно санкхье, сознание принадлежит только пуруше (душа, дух), а не эволютам пракрити (психо-физическому началу), одним из которых является буддхи.



ется это слово?) достигать (прапти) его. Следует сказать о разнице (между ними)<sup>150</sup>. Является ли способность быть внутренним органом и т. п., [присущая буддхи], причиной (нибандха) этого (удостоверяющего суждения об объектах) или не является, это должно быть упомянуто вами (последователями санкхьи)<sup>151</sup>. Такие отличительные качества (вишеша), как чистота и т. п., также присутствуют в другом локусе [манасе и аханкаре<sup>152</sup>]. И (поскольку) удостоверение объекта зависит от сознания, каким образом лишенный сознания (буддхи) может удостоверить объекты, ведь это приведет к слишком расширительному толкованию<sup>153</sup>. Ментальные удовольствия имеют превосходные степени, тогда как приятные звуки и т. п. не имеют превосходных степеней, даже [если вы будете настаивать на этом, все равно] это просто болтовня. [Утверждать же], что и то и другое [разные степени удовольствия и разные степени приятных звуков] одновременно присутствуют в одном месте (буддхи), противоречиво, поэтому нет никакого превосходного буддхи, отличающегося от сознания (чайтанья).

Поскольку буддхи, лишенный природы этого (сознания), не переживается. <24>

Мы полагаем, что это (все, что непосредственно переживается в опыте), обладает природой одного лишь осознания (самвит), хотя имеет разные формы (эволюты) – страсть, отвращение и т. п. По отношению к этому (осознанию) можно применить [любое] желаемое обозначение (самджня) [буддхи, читта и т. п.].

[Возражение сторонника санкхьи:] Осознание (самвит) невоспринимаемо, воспринимаемы, скорее, модификации буддхи.

[Ответ:] Опыт вкушения (упабхога)<sup>154</sup> объектов воспринимаем; если бы он был невоспринимаем, то это повлекло бы за собой абсурд в форме невоспринимаемости всего, подобно [содержанию] восприятия другого [человека]<sup>155</sup>. И опыт вкушения объекта реализуется, лишь когда (этот) объект присутствует. Поэтому, если воспринимаемость переживания в опыте в отношении существующего объекта доказательно не установлена (асиддхи), то это (переживание) не будет отличаться от [переживания] несуществующего [объекта], поскольку переживание объекта логического вывода, [который актуально не присутствует] не имеет характер вкушения (удовольствия и страдания), подобно тому, как вкушение (удовольствия и страдания) другим человеком [не распространяется на нас]. Поскольку не имеется

<sup>150</sup> Между неодушевленным буддхи и другими неодушевленными вещами.

<sup>151</sup> ШНМ: *Вопрос последователя санкхьи: сам ли буддхи ответственен за принятие формы объекта или следует также учитывать некоторые из его свойств, например, способность быть внутренним органом (антахкарана)?*

<sup>152</sup> ШНМ: *Если манас и аханкара, составляющие, наряду с буддхи, внутренний орган, могут также быть «очищены», почему только буддхи наделяется функцией принятия решения и доказательного установления истины?* Профессор Фэттер, следуя тибетскому переводу и комментарию, переводит слово svacchatva не как «чистота» или «очищение», а как свойство зеркал и прозрачных предметов. Привожу весь абзац целиком: «Если простое сходство формы (сарупья) без осознания является выводным знаком буддхи, то и другие (разновидности) сходства [например, при отражении в зеркале тоже суть буддхи]. Если между ними есть различие, то оно должно быть указано. Так, бытие внутренним органом (антахкаранатва) и т. п. не могут быть указаны как иллюстрация того, [что отличает буддхи от зеркала], поскольку они сами основаны на том [различии, которое стремятся определить], и поскольку они не приводят к познанию того, [каким должно быть буддхи]. Ибо такое же (сходство) внешнего вида существует в других разнообразных отражающих или прозрачных предметах (свачча) [например, зеркало, или кристалл]» [Vetter, 1966, p. 69].

<sup>153</sup> ШНМ: *Если буддхи, лишенный сознания (по санкхье буддхи, состоящий в основном из гуны саттвы, светит отраженным сознанием пуруши. – В.Л.), способен идентифицировать вещь как то-то и то-то, то почему другие лишенные сознания вещи не могут это сделать?*

<sup>154</sup> Бхога и упабхога – термины, обозначающие сансарный опыт человека, связанный с переживанием разных эмоциональных состояний и в целом рассматриваемый в перспективе кармического воздаяния: страдание как наказание, удовольствие как вознаграждение за деяния, совершенные в прошлом.

<sup>155</sup> ШНМ: *Если предположить, что наш опыт с объектами нами непосредственно не воспринимается, то сами объекты тоже станут невоспринимаемы, будто это объекты опыта другого человека.*

валидного выводного знака даже для этого [вкушения удовольствия и страдания в отношении объекта логического вывода], то оно не установлено, как было провозглашено ранее<sup>156</sup>.

И в том случае, когда объекты освоены восприятием, то, ввиду того, что [тем самым] каждодневная практика (вьявахара) реализована (самапта), другое сознание [в форме пуруши] совершенно бесполезно. И поскольку мы [буддисты] видим это (сознание) как единое по своей природе (экарупам), [неправильно считать, что] непосредственное осознание переживания в опыте (анубхава) отличается от буддхи (познавательного, сознательного опыта).

### Сокращения

ИФЭ, 2009 – Индийская философия. Энциклопедия.  
 НБ – «Ньяя-бинду» Дхармакирти  
 ПВ – «Прамана-варттика» Дхармакирти  
 ПВин – «Прамана-винишчая» Дхармакирти  
 ПС – «Прамана-самуччая» Дигнаги  
 ФБЭ, 2011– Буддийская философия. Энциклопедия.

### Список литературы

- ИФЭ (2009) – Индийская философия. Энцикл. / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит. 950 с.
- ФБЭ (2011) – Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит. 1048 с.
- Лысенко В.Г. (2009) Манас // ИФЭ. С. 501–503.
- Лысенко В.Г. (2009а) Дравья // ИФЭ. С. 362–364.
- Лысенко В.Г. (2009б) Гуна // ИФЭ. С. 315–317.
- Лысенко В.Г. (2009в) Карман // ИФЭ. С. 445–447.
- Лысенко В.Г. (2009г) Саманья // ИФЭ. С. 694–695.
- Лысенко В.Г. (2009д) Вишеша // ИФЭ. С. 280–282.
- Лысенко В.Г. (2009е). Самавая // ИФЭ. С. 688–690.
- Лысенко В.Г. (2009ж) Паратах праманья // ИФЭ. С. 600–601.
- Лысенко В.Г. (2009з) Свагах праманья // ИФЭ. С. 739.
- Лысенко В.Г. (2011) Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) М.: ИФ РАН. 233 с.
- Лысенко В.Г. (2011а) Свалакшана-саманьялакшана // ФБЭ. С. 625–627.
- Лысенко В.Г. (2011б) Абхидхарма // ФБЭ. С. 62–66.
- Лысенко В.Г. (2011в) Манас // ФБЭ. С. 429–432.
- Лысенко В.Г. (2011г) Нирвикальпака – савикальпака // ФБЭ. С. 498–499.
- Лысенко В.Г. (2011д) Акара // ФБЭ. С. 85.
- Лысенко В.Г. (2011ж) Сакаравада-ниракаравада // ФБЭ. С. 586–588.
- Шохин В.К. (2009) Буддхи // ИФЭ. С. 180–182.
- Hayes R.P. (1988) *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 365 p.
- Kellner B. (2003) Integrating Negative Knowledge into Pramāna Theory: The Development of the *dr̥ṣyānupalabdhī* in Dharmakīrti's Earlier Works // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 31. № 1–2. P. 121–159.
- Nagatomi Masatoshi (1980) *Mānasa-pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System* / Hrsg. B.K. Matilal // *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*. Dordrecht: Reidel. P. 243–260.
- Sharma D. (1966) Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic – *abhāva* vs. *anupalabdhī* // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 9. № 4. P. 291–300.

<sup>156</sup> См. дискуссию к карике 14.

Steinkellner E. (2007) Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2. Critically edited. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 2. Beijing; Wien: China Tibetology Publishing House – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 142 p.

Vetter T. (1966) Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ (1. Kapitel: Pratyakṣam; Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung), Wenen: Hermann Böhlaus – Nachfolger Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

**Dharmakīrti. «Pramana-viniścaya»  
(«Ascertainment of the instruments of valid cognition»)  
Chapter 1. Pratyakṣa (perception). Karikas 1–25**

*Victoria Lysenko*

DSc in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

This is the the first translation from Sanskrit into Russian and also the first translation into a European language of a fragment from “Pramānaviniśaya” («Ascertainment of the instruments of valid cognition») – one of the most important works of the Buddhist philosopher Dharmakīrti (VII century). In this text, the concept of Buddhist epistemology according to which the direct perception is devoid of mental constructions (nirvikalpaka pratyakṣa) being justified against the teachings of Indian religious and philosophical schools pertaining to a realist movement (Vaiśeṣika, Nyāya and Mīmāṃsā) in which it is held that until the contact of the senses with their objects persists a perception may include mental constructions (savikalpaka pratyakṣa).

**Keywords:** perception, cognition, instruments of cognition, realism, Indian philosophy, Buddhism, Buddhist epistemology, Dharmakīrti

**References**

- Filosofia buddizma. Encyclopedia.* (2011) [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 1048 p. (In Russian)
- Indiiskaya filosofia. Encyclopedia* (2009) [Indian Philosophy. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 950 p. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011a) Svalakṣhaṇa - samānyalakṣhaṇa, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 625–627. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011b) Abhidharma, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 62–66. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011c) Manas, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 429–432. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011d) Nirvikalpaka-savikalpaka, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 85. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011e) Ākara, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 85. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2011g) Sākaravada-nirākaravāda, *Filosofia buddizma. Encyclopedia*, p. 586–588. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009a) Manas, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 501–503. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009b) Dravya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 362–364. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009c) Guṇa, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 315–317. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009d) Karman, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 445–447. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009e) Samānya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 694–695. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009f) Viśeṣha, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 280–282. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009g) Samavāya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 688–690. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009h) Parataḥ pramānya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 600–601. (In Russian)
- Lysenko V.G. (2009i) Svataḥ pramānya, *Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 739.
- Lysenko V.G. (2011) *Neposredstvennoye i oposredovannoye vospriyatie: spor mezhdū buddiiskimi i brahmanistskimi filosofami (medlennoye chteniye tekstov)* [Immediate and mediated perception: a controversy between Buddhist and Brahmanical philosophers (word after word reading of the text). Moscow: RAS Inst. of Philos. 233 p. (In Russian)

Hayes R.P. (1988) *Diṅnāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 365 p.

Kellner B. (2003) Integrating Negative Knowledge into Pramāṇa Theory: The Development of the *dr̥ṣyānupalabdhi* in Dharmakīrti's Earlier Works, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 31, no 1–2, p. 121–159.

Nagatomi Masatoshi (1980) *Mānasa-pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System*, *Sanskrit and Indian Studies*. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls. Hrsg. B.K. Matilal. Dordrecht: Reidel, p. 243–260.

Sharma D. (1966) Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic – *abhāva* vs. *anupalabdhi*, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 9, no 4, p. 291–300.

Shokhin V.K. (2009) *Buddhi, Indiiskaya filosofia. Encyclopedia*, p. 180–182. (In Russian)

Steinkellner E. (2007) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya*, ch. 1 and 2. Critically edited. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 2. Beijing – Wien: China Tibetology Publishing House – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 142 p.

Vetter T. (1966) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ* (1. Kapitel: *Pratyakṣam*; Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung), Wenen: Hermann Böhlau – Nachfolger Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.