

Непосредственное и опосредованное в чувственном познании:**Дигнага и Прашастапада¹**

Отражает ли чувственное восприятие реальные свойства вещей или конструирует их в соответствии с нашими представлениями? В споре эмпириков и рационалистов первые подчеркивали автоматизм и пассивность процессов восприятия (из «атомов» ощущений по определенным правилам -- принцип ассоциации -- складываются более сложные представления и понятия -- Кондильяк, Локк, Юм), вторые даже в организации ощущений ставили во главу угла активность разума (Лейбниц, Кант). В современных позитивистских вариантах эмпиризма ощущение выступает как набор «чувственных данных», из которых по определенной логике, которая нами не осознается, строятся восприятия (Д.Мур, Б.Рассел). В пику им гештальтпсихологи и когнитивные психологи (Д.Брунер, Р. Грегори и другие) отказываются от идеи ощущения, но при этом по-разному относятся к непосредственности: первые утверждают, что перцептивная организация (восприятие вещей как целостностей) является психологически врожденной, а значит, непосредственно данной, вторые подчеркивают, что все наше восприятие опосредовано и представляет собой процесс категоризации, осмысления воспринимаемого объекта, то есть отказывают ощущению в той непосредственности, о которой говорят сторонники «чувственных данных».

В современной философии и психологии спор между сторонниками непосредственности и опосредованности чувственного познания продолжается. Последователи практически всех направлений уже отказались от понимания восприятия как простого отражения некоего «объективно» существующего мира. Более того вопрос о том, каким является этот «объективный мир» без нашего присутствия, вообще перестал рассматриваться как релевантный. Всем уже более или менее ясно, что восприятие носит избирательный характер, и мы живем не в одном общем для всех мире, а в разных мирах, созданных нашей деятельностью. Однако надежда обнаружить «непосредственные» элементы восприятия не оставляет многих ученых. Экспериментальная психология, этология человека, психолингвистика и другие направления современной науки стремятся обнаружить их в так называемых «доконцептуальных» формах восприятия (например, у младенцев), но каждый раз выясняется, что и эти формы тоже чем-то «опосредованы».

Проблема непосредственности-опосредованности восприятия ставилась и решалась не только на Западе, но и в Индии. Более того, она широко обсуждалась практически

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 05-03-03069а.

всеми школами индийской религиозно-философской мысли. В этой статье я ограничусь анализом концепций только двух индийских философов, принадлежащих двум соперничающим и полемизировавшим между собой традициям: буддиста Дигнаги, основателя логической школы в рамках важнейшего махаянского направления буддизма -- йогачары и Прашастапады, систематизатора традиции реалистической школы вайшешика. Выбор этих персонажей обусловлен тем, что именно с них берет свое начало размежевание буддистов, с одной стороны, и вайшешиков-найяйиков, с другой, по проблеме природы восприятия, -- размежевание, которое породит полемику, продолжившуюся весь классический период развития индийской философии (примерно до 18 в.), и в каком-то смысле неисчерпанную и в наше время. Правда, сами эти философы между собой не полемизировали: Дигнага, живший в 5 в., критиковал теорию восприятия вайшешики, какой она была до Прашастапады, а Прашастапада, мыслитель 6 в., воспользовался схемой Дигнаги, но наполнил ее другим содержанием. Все же, кто был после них, многословно опровергали друга друга. В чем же состоял предмет разногласий?

Основной темой индийской эпистемологии была тема *праман* – источников достоверного познания и одновременно средств его получения.

У каждой школы имелся свой «фирменный» набор *праман*, который она отстаивала в полемике с другими школами². Главными *праманами* считались четыре: чувственное восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*анумана*), авторитетное словесное свидетельство (*шабда*) и аналогия, или сравнение (*упамана*). Известно, что полемика была превалирующей формой философского дискурса в Индии. О чем же спорили в связи с теорией *праман*? Прежде всего о том, что является, а что не является *праманой*. Критерии принадлежности к *праманам* предлагались разные, но один из важнейших состоял в несводимости той или иной *праманы* к другим. Единственной *праманой*, несводимостью которой к другим признавалась всеми школами, была *пратьякша*. В отношении этой

² Чарваки признавали только одну *праману* — *пратьякшу*, вайшешики и буддисты - две (*пратьякшу* и *ануману*) санкхьяки три — *пратьякшу*, *ануману* и *шабду*, найяйики четыре: названные три плюс сравнение (*упамана*); миманса Прабхакары пять: названные три плюс *упаману* («сравнение») и *артхапатти* («гипотетическое допущение»), миманса Кумарилы и веданта шесть: названные пять плюс *абхава* («отсутствие»). В джайнизме *праманы* делились на непосредственные (*пратьякша* - разные формы интуиции) и опосредованные (*парокша* - чувственное восприятие, память, вывод, *агама* - священная традиция). Но были мыслители, которые критиковали все *праманы*, например, Нагарджуна, утверждавший, что ни одна из *праман* не может служить адекватной мерой и сама нуждается в измерении каким-то другим средством. Свободный мыслитель 8 в. Джаяраши, а в 9 в. адвайтист Шрихарша утверждали, что познание с помощью *праман* не является ни истинным, ни ложным. Адвайтист подчеркивал, что это познание действительно только в сфере эмпирического опыта, то есть иллюзорной реальности с точки зрения адвайты.

праманы ставилось множество проблем, но нас будет интересовать ее деление на непосредственное и опосредованное (в европейской традиции это во многом соответствует проблеме демаркации между ощущением и восприятием).

Концепция Дигнаги

Деление восприятия на непосредственное и опосредованное впервые логически обосновано буддийским философом Дигнагой в его трактате «Прамана-самуччая» («Собрание праман») с автокомментарием «Вритти»³. В этом сочинении, которое широко комментировалось последователями Дигнаги – Дхармакирти и др., буддийский ученый критикует разные аспекты теории восприятия четырех школ: ньяи, вайшешики, санкхьи и мимансы. Фактически, это первое систематическое сочинение по эпистемологии и логике не только для буддийской традиции, но и для всей индийской мысли. В своей теории *праман* Дигнага руководствовался общеиндийским принципом: количество *праман* определяется количеством *прамей*, то есть предметов познания. А у познания, с его точки зрения, есть лишь два взаимно противоположных и радикально различающихся предмета: первый – *свалакшана* (*svalakṣaṇa*), буквально, «характеризующее, или определяющее, само себя», «собственная характеристика», индивидуальное, конкретное, уникальное, единичное⁴ — «партикулярия», «сингулярность»; и *саманья-лакшана* (*sāmānyalakṣaṇa*) – определяющее через общее (с другими), общий признак, общая характеристика. Между ними – непроходимая пропасть: *свалакшаны* изменчивы, а точнее, мгновенны, общие характеристики, напротив, устойчивы, а поскольку реальность, с точки зрения буддистов, представляет собой дискретный поток динамических точечных событий – *дхарм*, то *свалакшаны* реальны, а *саманья-лакшаны* мысленно сконструированы. С другой стороны,

³ Санскритский оригинал этого сочинения не сохранился, но был восстановлен по тибетским переводам и цитатам в сочинениях других авторов японским исследователем Масааки Хаттори (см. Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya. From the Sanskrit Fragments and the Tibetan versions translated and annotated by Masaaki Hattori. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968). Далее все цитаты из «Прамана-самуччая-вритти» даются по этому изданию.

⁴ Ф.И.Щербатской переводит *свалакшану* как «единичную сущность», а *саманья-лакшану* как «общую сущность» (Сравнению соотношения этих понятий между собой и различию между частным и общим в европейской философии посвящена глава VII его труда «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (ч.2) см.: Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 2. Источники и пределы познания. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В.Парибка. СПб., Астра-пресс, 1995). Однако мне представляется, что слово «сущность» вряд ли здесь уместно, поскольку, как мы увидим далее, *свалакшана* отождествляется буддистами с моментом (*кшана*), и, стало быть, не может представлять нечто субстанциальное.

свалакшаны – это то, что мы воспринимаем само по себе, как данность, целиком занимающую наш горизонт, независимую ни от каких других вещей, то есть вне какой бы то ни было системы координат, тогда как *саманья-лакшаны* – результат сравнения, сопоставления данностей непосредственного восприятия с чем-то другим, или их восприятие в каком-то качестве, в какой-то роли, в инобытии⁵. В конечном счете, можно, как Дхармакирти, утверждать, что реально существуют только *свалакшаны*, но воспринимаются они двумя способами: в своей собственной форме (*сва-рупена*) и в форме чего-то другого (*пара-рупена*)⁶. Отсюда две *праманы*, каждая из которых схватывает, «измеряет» (буквальный смысл глагола *map*, от которого образовалось слово «прамана») лишь свой предмет. *Пратьякша* – для *свалакшан*, и *анумана* – для *саманья-лакшан*. Нет никакого другого объекта, помимо названных. Поэтому другие *праманы*, такие как *шабда*, *упамана* и им подобные сводятся, по мнению буддистов, к *анумане*.

Но тут в тексте «Прамана-самуччая» (часть 1) в спор вступает анонимный оппонент. Он утверждает, что *свалакшана* может восприниматься не только как нечто конкретное, но и как общее. Например, в мгновенно мелькнувшем световом пятне, запахе или вкусе, мы постигаем не вечность цвета, запаха или вкуса. Такого рода восприятия не могут относиться к *пратьякше*, поскольку в них присутствует познание *саманья-лакшаны* – «невечности» (невечность – это общая характеристика), не являются они и *ануманой* (выводом из воспринимаемого), ведь отсутствует выводной знак, с помощью которого выводится не вечность этих свойств. Стало быть, существует третий вид объектов – *прамея*, в котором сочетаются *свалакшана* и *саманья-лакшана*. А это значит: основа классификации *праман* у Дигнаги несостоятельна⁷. Этот аргумент, по замечанию Хаттори⁸, нацелен против представления ньяи об интеграции разных *праман* в постижении одного и того же объекта (*прамана-самплава*) (См. «Ньяя-бхашья» к «Ньяя-сутре» 1.1.3)⁹.

⁵ Дхармакирти выдвигает ряд критериев, отличающих *свалакшану* от *саманья-лакшаны*: способность производить следствия в виде действий (*arthakriyāśakti*), несходство [ни с чем другим] (*asadṛśa*), неспецифируемость словом (*śabdasyāvīṣaya*), воспринимаемость вне зависимости от других факторов, таких как договоренность об употреблении слов и т.п. См. Дхармакирти. «Прамана-варттика» (далее ПВ), III, 1-2.

⁶ Там же, III, 54. См.: Хаттори, с.80.

⁷ См. «Прамана-самуччая-вритти», далее ПСВ к.2а-б₁; 2б₂-с₁

⁸ Хаттори, примечания к ПСВ, с.80.

⁹ Аргументы найяйиков подробно разобраны Ф.И.Щербатским в его Буддийской логике (см. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. II, Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1993, p. 301 ff.).

В ответ Дигнага отрицает возможность существования такого объекта познания, в котором специфическая характеристика сочеталась бы с общей¹⁰. С его точки зрения, восприятие не вечного цвета и т.п. есть *анумана*. Наш рассудок (*манас*) соотносит универсалию цвета с универсалией не вечности и получается перцептивное суждение: «цветная вещь не вечна». Вслед за этим он доказывает, что такие познавательные события, как узнавание и припоминание объекта, который видели ранее, тоже не составляют предмета отдельной *праманы* и вполне объяснимы с помощью *ануманы*¹¹.

В чем же заключается собственно чувственное восприятие -- *пратьякша*? По определению Дигнаги, «*Пратьякша* свободна от *кальпаны*» (буквально составление из частей, создание, формирование, конструирование)¹². Поскольку это определение носит сугубо отрицательный характер, необходимо разобраться в том, что такое *кальпана*? Дигнага поясняет: «Применение (*уојапā*) имени, рода и т.п.»¹³.

С точки зрения Шантаракшиты и Камалашилы, *кальпану* следует понимать как разные формы «применения имени» (*nāma-уојапā*). Дхармакиртии же полагает, что речь идет лишь о ментальном конструировании в более широком смысле, необязательно связанным с вербализацией, поскольку определение Дигнаги включает и ментальные конструкции младенцев и глухих, неспособных к произнесению слов¹⁴. В автокомментарии Дигнага последовательно раскрывает смысл своего определения: «В случае собственного имени (*ядриччха-шабда*) значением является предмет, специфицированный именем (*наман*), выраженным словом – «Диттха». В случае родового имени (*джати-шабда*) предмет, специфицированный родом, выраженным словом «корова», в случае прилагательных (*гуна-шабда*) – предмет, специфицированный качеством, выраженным словом «белый», в случае глаголов (*крия-шабда*) – предмет, специфицированный действием, выраженным словами «готовить пищу». В случае существительных (*дравья-шабда*) -- предмет, специфицированный субстанцией, выраженной словами, например, «несущий посох» (*дандин*, аскет), «рогатый» (*вишанин*)»¹⁵.

¹⁰ Судя по этому, был бы против концепции "знания-знакомства" Рассела. предполагавшего, что чувственные данные и универсалии даются познающему субъекту непосредственно в опыте.

¹¹ См. ПСВ k.2d₂-3a; k.3b₁; k.3b₂.

¹² «Прамана-самуччая», далее ПС С k.3c. До Дигнаги похожее определение восприятия как *avikalpikā* дал санкхьяик Виндхьявасин, старший современник Васубандху (См. Хаттори, примечания к переводу ПСВ, с. 82).

¹³ *Nāmajātyādiyojanā*. ПС k.3d

¹⁴ *Dharmakīrti. Pramāṇaviniśaya*. Тибетский текст. См. Хаттори, примечания к ПСВ, с. 85.

¹⁵ ПСВ к ПВ k.3d.

Таким образом слово «имя» (*nāman*) относится здесь к имени собственному (*yaḍṛcchā śabda*), «род» -- к общему имени (а не к универсалиям реалистов), под «и т.д.» имеются в виду грамматические категории прилагательного (*guṇaśabda*), глагола (*kriyāśabda*) и существительного (*dravyaśabda*)¹⁶.

Как можно видеть, в представлении Дигнаги, такие *саманья-лакшаны* как род, качество, действие, субстанция суть категории структуры языка. В этом он, безусловно, следует грамматической традиции Индии¹⁷, но преломленной через специфический номинализм буддийских школ. Будда подчеркивал, что представление о душе (*атман*), есть ничто иное как гипостазирование языковых конструкций: личного и притяжательного местоимения: «я» и «мое» (*атман* – возвратное местоимение «себя»), то есть онтологизирование условных лингвистических дистинкций.

Точку зрения, которую выражает здесь Дигнага, можно назвать предельным номинализмом. Все слова в конечном счете отсылают не к реальным объектам – *сва-лакшанам*, а лишь к их мысленным образам, синтезированным нашим *манасом* (здесь интеллектом, умом) и помещенным в определенную структуру отношений, поскольку все категории языка связаны друг с другом, то есть значением слова является мыслительный конструкт, а не реальная вещь. Сама реальность никак не структурирована — это лишь поток дискретных мгновений (*кишан*).

Однако не будем спешить определить эту позицию как «идеализм». Идеализм – это убеждение в том, что реальность внешнего мира сводится к сознанию, но ни Дигнага, ни его последователи просто не задавались вопросом о реальности внешнего мира – мира вне сознания. Выражаясь в терминах современных эмпириков -- позитивистов, их окончательной реальностью были чувственные данные (*sense data*) -- поток изменчивых *дхарм*, невыразимых в языке. В отличие от мадхьямиков, утверждавших, что подкладкой всех вещей и истинной реальностью является пустота (*шуньята*), которая непостижима

¹⁶ См. *Tattvasamgraha of Śāntarakṣita*, ed. together with *Kamalaśīla's Pañjikā* by *Kṛiṣṇamāchārya*. 2 vols, G.O.S. XXX, XXXI, Varoda, 1926, p. 1233.

¹⁷ У грамматиста Патанджали (2 в. до н.э.) есть похожая классификация оснований употребления слов. "Имеется четыре основания для применения слов, отмечает Патанджали, - [то, что] слова [обозначают] родовое свойство (*jātiśabda*), [то, что] слова [обозначают] качество (*guṇaśabda*), слова, [обозначают] действие (*kriyāśabda*) и слова [обозначающие] случайное (*yaḍṛcchāśabda*)" («Махабхашья» к Панини. 1.1.2). Иначе говоря, условием для употребления «общего имени» (*jātiśabda*) является присутствие в объекте родового свойства, условием употребления прилагательных - присутствие в нем качества, глаголов - присутствие движения, собственных имен - индивидуальности. Однако ни Патанджали, ни последующие грамматисты не ставят вопроса о том, определяется ли эта классификация реальными членениями вещей или она создается нами, чтобы упорядочить наше познание мира.

чувствами и открывается лишь в мистическом созерцании, сторонники Дигнаги не предполагали за вещами никакой непознаваемой внечувственной реальности.

Другое доказательство внеконцептуальной природы *пратьякши* Дигнага связывает с этимологией слова *пратьякша*: «прати-акша», буквально «в отношении органа чувств». Он обращает внимание на то, что чувственное восприятие называют не по имени объекта - поскольку объект может быть общей причиной не только чувственного восприятия, но и ментального сознавания (*манаса виджняна* – не путать с *манаса пратьякшей!*), а также сознавания других персон, наряду с нашей собственной¹⁸) -- а по имени органа: зрительное, слуховое, обонятельное и т.п.. Когда же речь идет о познании какой-то совокупности объектов, например, агрегата (*saṃcita*) атомов, которую оппонент причисляет к концептуальным конструкциям, поскольку предполагается связывание (синтез) познавательных актов в отношении отдельных атомов, то Дигнага отмечает, что органы чувств воспринимают не каждый атом по отдельности, а совокупность атомов, которая выступает для чувств единым объектом.

Обычный акт восприятия, или ощущения, то есть то, что считали *пратьякшей* в большинстве индийских школ и то, что соответствует нашему обыденному представлению о чувственном познании, с точки зрения Дигнаги, является результатом мыслительного процесса -- логического вывода, то есть формой рационального знания¹⁹. Вот пример последователя Дигнаги Дхармакирти, приведенный в его комментарии к обсуждаемому отрывку. Что происходит, когда мы видим корову? Сначала возникает *пратьякша* (в данном случае *пратьякшу* лучше всего переводить как ощущение) формы, цвета и т.п., затем понятие (концепт) коровности, что вербализуется в суждении: «Это корова». Однако между схватыванием неопределенных ощущений и возникновением в сознании понятия коровности нет неизменного сопутствия, одно не вызывает другое автоматически. Неопределенное ощущение (*нирвикальпа*) и ментальная конструкция (*викальпа*) не могут сосуществовать одновременно. К тому моменту, когда в сознании появляется понятие коровности, непосредственных ощущений больше нет (они были

¹⁸ См. ПСВ k.4ab.

¹⁹ Начиная с Ф.И. Щербатского, это положение буддийских логиков расценивалось как близкое позиции Канта. См. Ф.И.Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2, СПб., 1911. О сравнительном методе Щербатского и его наследниках см. Шохин В.К. Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. Институт философии, М., 1998, а также Лысенко В.Г. Ф.И.Щербатской и О.О.Розенберг о сравнительном методе в буддологии. – Труды русской антропологической школы. Выпуск 3. М.: Издательство РГГУ, 2006 (в печати).

мгновенными и уже исчезли). Концепция возникает постфактум. Само же ощущение внеконцептуально. Между этими двумя познавательными событиями возникает непроходимая пропасть. Чтобы как-то перебраться через нее буддисты вводят понятие *манаса пратьякши* – ментального восприятия. С одной стороны, это *пратьякша*, то есть непосредственное восприятие, с другой стороны, оно принадлежит *манасу* – органу, производящему *викальпы* или *кальпаны*. Это самое слабое звено буддийской концепции, споры о его статусе и природе продолжаются до сих пор. Как бы мы не объясняли *манаса пратьякшу*, очевидно одно – без нее невозможно было бы объяснить как чувственные данные связываются с соответствующими ментальными конструкциями²⁰.

По словам Дигнаги: «Имеется также ментальное восприятие [двух видов] осознание [присутствия] внешнего объекта и самоосознавание желания и т.п., которые свободны от ментального конструирования»²¹.

В автокомментарии он отмечает: «Ментальное восприятие, имеющее своим объектом цветную вещь и т.п. и представляющее собой непосредственное переживание (анубхава), тоже свободно от концептуальных конструкций»²².

То есть *манаса пратьякша* тоже *нирвикльпа*. Две ее разновидности: 1) осознание присутствия неких ощущений, например восприятия цветового пятна и 2) самоосознавание (*сва-самведана*) внутренних состояний (желания, гнева, невежества, удовольствия, страдания и т.п.). Дигнага не очень четко различил *манаса пратьякшу* и чисто чувственную *пратьякшу* и это вызвало ряд вопросов²³.

Определив *пратьякшу* через то, чем она не является – *кальпану*, Дигнага продолжает рассуждать методом исключения. Из числа возможных форм *нирвикальпа*

²⁰ Проблема *манаса пратьякши* рассматривается во множестве работ. См. особенно Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*. Vol II. Bibliotheca Budhica, 26, 1930 (The Theory of Mental Sensation), pp. 313- 339.

²¹ ПС Db.k.6a.

²² ПСВ к Db.k.6a.

²³ Если объект *манаса пратьякши* является тем же, что и объект *индрий*, говорит Джинендрабуддхи (8 в.), то *манаса пратьякша* не является отдельной *праманой*, поскольку тот же самый результат может быть получен и благодаря чувственному восприятию. Но если ее объект иной, чем объект *индрий*, то тогда слепой будет видеть, поскольку его *манас* неповрежден (то есть чувственные способности будут укоренены в *манасе*, а не в органах чувств). Тот же аргумент приводит и Дхармакирти. Оба эти автора приходят к диалектическому выводу, что объект *манаса пратьякши*, с одной стороны, не тождественен объекту *индрий*, но, с другой стороны, обусловлен им: познавательное событие *манаса пратьякши* возникает вслед за *индрияджняной* (познанием через *индрии*). Но есть и другая позиция в трактовке *манаса пратьякши*, которую представляет Дхармопала: *манаса пратьякша* возникает не *вслед за*, а *одновременно* с пятью чувственными сознаниями по отношению к объектам *индрий*. Как бы то ни было *манаса пратьякша* служит мостиком, посредником между чувственным и рациональным познанием.

пратьякши он исключает ошибочные восприятия, поскольку они являются сложными когнитивными актами, в которых на содержание ощущений накладываются интерпретационные ментальные конструкции, затем внутренние состояния, такие как желание или отвращение по отношению к объектам как вторичные, основанные на суждении (ведь сами по себе объекты не обладают ни притягательностью, ни отталкивающей природой, они внутренне пусты – *шунья*)²⁴. Кроме того, объектом непосредственного восприятия, по Дигнаге, не могут быть носители свойств (*дхармин*), то есть целостности, поскольку акт атрибуции свойства его носителю относится к ментальным конструкциям. Но целостности не являются объектом ощущения еще и потому, что они невоспринимаемы без имени (если перевести на современный язык гештальты – это продукт прежде всего вербализации, или шире – семиотизации).

В отношении одной из разновидностей непосредственного восприятия – *йоги-пратьякши* (йогического восприятия) Дигнага говорит, что в ходе медитации йог концентрирует свое внимание на объекте как таковом, свободном от концептуализаций, идущих от учителей или от традиции (*агама*)²⁵. Значит конструкциями являются не только конвенциональные схематизации языка, но и духовные учения, проповедующие той или иной взгляд на вещи.

Что же тогда воспринимается непосредственно? Начнем с *индрий*, пяти чувственных способностей: зрения, слух, обоняние, вкус, тактус. Каждая из них поставляет свои ощущения: вкусы, запахи, цвета и т.п., последние являются внутренними, имманентными сознанию объектами (их можно сравнивать с «чувственными данными» неопозитивистов и неореалистов). Эти чувственные данные непосредственно воспринимаются *манасом* – *манаса пратьякши*, *манас* создает ментальные образы, на которые накладываются концептуальная сетка. Но можем ли быть уверенным в том, что ментальные образы в точности отражают свойства внешних объектов? С точки зрения буддистов такой вопрос нерелевантен, поскольку вне сознания никаких объектов не существует. Буддисты-йогачарины не ставили вопроса об истинности восприятия в плоскости реалистической теории соответствия или отражения. Они не рассматривают объекты вне их окрашенности той чувственной способностью, которая их схватывает. Нет стола, цветка, мелодии, есть зримое, вкушаемое, обоняемое, слышимое и т.п., а стол, цветок и прочее – продукт наших мыслительных конструкций.

Что же тогда делает ощущения когнитивным событием, а не просто физиологическим актом сенсорной стимуляции? С точки зрения буддистов, познание

²⁴ ПС-ПСВ Е. к. 7cd-8ab.

²⁵ ПС и ПСВ Дс. к. 6cd.

является самоверифицирующим, самоуверяющим, или на санскрите *сватах праманьям*: освещая свой объект, оно, как лампа, освещает и самое себя. Этой теории противостоит реалистическая концепция познания как *паратах праманьям* – достоверность одного акта познания должна подтверждаться другим актом познания. Однако статус *свасамведаны* (самопознания) у Дигнаги несколько расплывчат. Очень часто *свасамведана* трактуется как субъективный аспект познавательного события, наряду с объективным. Это связано с концепцией йогачары, которая называется *читта-матра* – «только сознание». Все является сознанием и то, что предстает как объект познания и то, что выступает как его субъект. Деление на субъект и объект рождается сознанием и является двойственной видимостью (*абхаса*). По словам Дигнаги: «Любое познание возникает в сопровождении двойной видимости: видимости себя (*сва-абхаса*) видимости объекта (*вишья-абхаса*)²⁶. Однако с точки зрения современного китайского буддолога Джихуа Яо, *свасамведана* – это третий фактор по отношению к собственной видимости и видимости объекта²⁷. Например, у Дигнаги восприятие голубого имеет двойную видимость – видимость голубого как объекта и видимость самого познания как субъекта. Познание познания голубого, то есть самопознание, тоже имеет двойную видимость: видимость познания, соответствующего своему объекту и видимость самого себя. Разграничение между познанием объекта и самопознанием этого познания помогает поддерживать двойную видимость. Предположим, что объектом познания является только видимость объекта, в этом случае объектом самопознания была бы тоже эта видимость объекта.

Ситуация такая же, как и в случае *манаса пратьякши*. Если у двух познавательных событий один и тот же объект, они перестают быть двумя событиями и сливаются в одно, нивелируя разницу между познанием объекта и самопознанием. С другой стороны если познание будет только видимостью самопознания, то они тоже сольются только на основании своей «субъективности». Таким образом познание состоит из видимости субъекта, видимости объекта и самопознания, причем самопознание является неизменным элементом этой структуры, а не самостоятельным познавательным событием. В противном случае возникла бы ситуация *паратах праманья*, когда аутентичность одного познавательного события должна доказываться другим познавательным событием и так до бесконечности.

²⁶ ПСВ G. k.9a.

²⁷ Zhihua Yao. Dignāga and four types of perception. – Journal of Indian philosophy. Vol. 32, 2004, pp. 57-79.

Дигнага не ставил *когито* впереди объекта (как Декарт), и его *когито* – это не мышление, а *awakeness*, некое неопределенное ощущение присутствия – присутствия чего-то, что мы пока не знаем и не можем определить. Да мы нечто зрим, ощущаем или обоняем, одновременно осознавая, что, видим, ощущаем или обоняем. Мы также можем осознавать процесс концептуализации, то есть непосредственно ощущать, что наше сознание (*mano-vidжняна*) занимается концептуализацией, и в этом отношении *манаса пратъякша* может трактоваться как *нирвикальпа*.

Объектом (точнее видимостью объекта) видения, слышания и т.п. являются *свалакшаны*. Можем ли мы считать, что мы познаем объекты как они суть? Вот слова Дигнаги: «Чувства неспособны познать носитель многообразных свойств (*дхармин*). Объект чувств – это неопишная самоощущаемая форма»²⁸.

Иными словами, *свалакшаны* непознаваемы (Щербатской сравнивал их с вещью в себе Канта). Наше познание *свалакшан* является слепым в кантовском смысле, поскольку оно не опосредовано рассудком. Но с другой стороны, *свалакшаны* не статичные чувственные состояния, а дискретный поток, точнее пять потоков (по числу чувственных способностей) точечных импульсов, которые мы, если выразаться современным языком, кодируем с помощью определенного набора устойчивых словесных знаков и понятий. Статичный язык и изменчивая реальность соотносятся искусственно, благодаря конвенции относительно кодов. Собственно говоря, все наше восприятие является результатом такой мысленной конструкции, а потому достоверно лишь относительно, то есть в пределах своей компетенции -- эмпирического или феноменального существования.

Взгляды Дигнаги на познания подверглись резкой критике со стороны большинства других индийских школ, но тем не менее многие из них восприняли Дигнаговское деление на *нирвикальпу* и *савикальпу*. Мы обнаружим его в санкхье, йоге, вайшешике, ньяе, мимансе и веданте. Чем оно могло их привлечь? Ведь *нирвикальпа* как отдельная форма познания считалась некой идеализацией даже в самом буддизме, не случайно Дигнага и его последователи были вынуждены ввести *манаса пратъякшу*. Это значит, что они, хоть и пытались, но все же не смогли окончательно разграничить эмпирическое и рациональное познание. Но если мы посмотрим, на разное содержание *нирвикальпа пратъякши* в разных школах, то станет очевидно, что для каждой из этих школ *нирвикальпа* была своего рода джокером, который бил нужную карту, то есть выполнял функцию оправдания воззрений на реальность этой школы, то есть верифицировал ее онтологическую картину.

²⁸ ПС Дас. К.5.

У адвайтиста Шанкары – это чистое бытие абсолюта, у мимансака Кумарилы – индивидуальная вещь как субстрат общих и специфических качеств, у мимансака Прабхакары – нерасчлененная смесь общих и специфических качеств, у Вачаспати Мишры – чистое и простое постижение объекта без свойств и т.д. Отрицают непосредственное восприятие только ведантисты Мадхва и Валлабха, а также шабдики – грамматические философы. Они считают, что существует лишь детерминированное восприятие. Столь разные формы рецепции и ассимиляции данного понятия в индийской мысли, показывают его философскую востребованность. В этой статье я обращаюсь к *нирвикальне* в концептуальном оформлении мыслителя школы вайшешика Прашастапады.

Вайшешики, как и буддисты и другие индийские мыслители, полагали, что если какая-то вещь состоит из частей, то она не может быть вечной (буддисты и ведантисты добавляли к этому «реальной»). Вечным как в вайшешике или подлинно реальным как в буддизме может быть лишь то, что не сводится к частям или не имеет причины вне себя. Вайшешики, в отличие от буддистов, приписывали реальность не только неделимым атомам, но составленным из них сложным объектам. Им было свойственно то, что я называю «атомистическим стилем мышления»: анализ на предельные составляющие (атомы), а затем попытка представить объект как определенную комбинацию этих атомов. Механизм когнитивных явлений они рассматривали по аналогии с устройством материального мира: любое сложное событие в области познания должно трактоваться как нечто, состоящее из простых «атомов», элементарных единиц базового уровня. Именно в ракурсе этого принципа, с моей точки зрения, и следует понимать прашастападовскую интерпретацию *нирвикальны* и *савикальны*. Из наличия у перцептивного суждения сложной структуры можно сделать вывод о существовании некоего доструктурного уровня восприятия, содержащего простые элементы этого суждения в несвязанном виде, — вывод, типологически подобный выводу о существовании атомов из существования их следствий, который вайшешики рассматривали как доказательство реальности атомов; или же принципу, сформулированному комментаторами Прашастапады, – существование относительного указывает на существование абсолютного.

Раз акт восприятия, выраженный в серии перцептивных суждений, представляет собой некий целостный образ, то, как и всякому составному целому, ему во времени предшествует состояние раздробленности на части. Из этого логически вытекает необходимость такого этапа познания, который соответствовал бы стадии разрозненных частей, или нулевому онтологическому уровню, коррелирующему с тем моментом в развитии материальной вселенной вайшешики, когда существовали только простые

(неделимые) конституэнты вещей — атомы, т.е. со временем созидания всего сущего (*сришти*)²⁹.

Этот первый этап Прашастапада определяет как *сварупа-алочана-матра* — «только постижение собственной формы» (он не употребляет термина *нирвикальпа пратьякша*): С точки Прашастапады, предметом *алочаны* является только собственная форма субстанции (согласно комментаторам, это чистая субстанция без качеств), а также *саманья-вишеша* (специфические универсалии – аналог *саманья-лакшаны* у Дигнаги)³⁰.

Дигнага, как мы помним, считал, что *пратьякша* и общие характеристики (*саманья-лакшана*) не могут сосуществовать одновременно. По мнению его комментаторов, в противном случае пришлось бы приписать им одинаковый онтологический статус, то есть утверждать, что общие характеристики существуют так же реально, как и индивидуальные вещи (*свалакшана*). Иными словами, пришлось бы отказаться от номинализма в пользу реализма. Именно это и сделал Прашастапада. Вайшешики были реалистами и не только в смысле признания реальности эмпирического мира, но и в смысле веры в реальное существование универсалий.

Универсалии относятся к категории общего и бывают общими и специфическими. Существует лишь одна общая универсалия – универсалия «существование» (*самта*), все остальные являются специфическими – это значит, что они включают в себя предметы на основании признаков, которые в зависимости от ситуации можно считать как общими, так и специфическими. Например, по отношению к роду «лошадность», общие характеристики рода «коровность» являются специфическими, но если мы рассматриваем две индивидуальные коровы, то те же самые характеристики будут для них общими.

Зачем вайшешикам понадобилось делать универсалии объектами непосредственного постижения? В силу той же реалистической логики – раз универсалии существуют в реальности, они должны восприниматься и на довербальном уровне, что доказывает, что они не являются нашими вербальными конструкциями, как в буддизме.

Кроме того, существует и другое обстоятельство чисто логического свойства. Согласно правилу школы ньяя, признаваемому и вайшешикой, специфицируемое (*вишешья* -- объект познания) познается с помощью спецификации (*вишешана*), из чего

²⁹ Подробнее о творении мира по вайшешике см. : Лысенко В.Г. Универсум вайшешики. М.: «Восточная литература», 2003 (Раздел «Разрушение и создание мира»).

³⁰ Здесь мы опираемся на «Раздел чувственного восприятия» в сочинении Прашастапады «Собрание характеристик категорий» («Падартха-дхарма-санграха»), перевод и обсуждение которого можно найти в: Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. Перевод с санскрита, вступительный раздел, приложение, примечания, библиография и индексы В.Г.Лысенко. М.: «Восточная литература», 2005.

вытекает, что познание спецификации чтобы быть примененным к объекту должно уже существовать, то есть познание спецификации предшествует познанию специфицируемого. Значит на стадии *нирвикальпы* существуют не только прообразы специфицируемого (предметов внешнего мира), но и спецификации (общие и специфические характеристики).

Важно и еще одно уточнение Прашастапады: непосредственное постижение собственной формы, объектом которого являются универсалии (*саманья-вишеша* – специфические универсалии, соответствующие *саманья-лакшана* Дигнаги), служит *праманой* для следующего этапа чувственного восприятия (*савикальпа пратъякши*), на котором происходит их предиктивное соответствующим объектам.

Если Дигнага оспаривает деление познания на сам процесс, его инструмент и результат, то Прашастапада как раз и использует это деление, предложенное сторонниками ньяи. По концепции *паратах праманьям* достоверность одного познания должна подтверждаться другим познанием. В буддизме в этом нет необходимости, поскольку познавательный акт самодостоверен.

Второй этап у Прашастапады, на котором происходит предиктивное восприятию определенных характеристик, соответствует *савикальпа-праатъякше* («определенному», «предикативному» восприятию) Дигнаги. То, что делает *савикальпу* не просто результатом механического соединения атомарных перцепций, а качественно новым этапом познания, придающим нашему восприятию искомую целостность, — это система предикатов, соответствующая сетке категорий вайшешики. Прашастапада выделяют шесть категорий: субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность. Все эти категории – за исключением присущности – мы и находим в его описании второй стадии восприятия:

[Затем] в результате контакта атмана и манаса (предыдущий этап был вызван четверичным познавательным контактом: объектов, органов чувств, манаса и атмана – В.Л.) в зависимости от спецификаций [таких, как:] (1) «общее», (2) «особенное», (3) «субстанция», (4) «качество», (5) «движение», возникает чувственное познание [в форме:] «существующее», «субстанция», «земля», «корова», «белая», «рогатая», «движется»³¹.

³¹ «Падартха-дхарма-санграха» или «Прашастапада-бхашья», текст [235]. Перевод с санскрита сделан с издания: Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda. Ed. by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1994.

Здесь мы видим, как работает правило: специфицируемое (*вишешья* -- объект познания) познается с помощью спецификации (*вишешана*). Если сопоставить этот отрывок Прашастапады с текстом Дигнаги, описывающем *савикальна пратъякшу*, то обнаруживаются значимые пересечения. У Дигнаги речь идет о языковых категориях: собственные имена, прилагательные, глаголы, существительные. Хотя Прашастапада не говорит о языке, но фактически его система категорий (кроме категории «присущность») является неким слепком с лингвистических категорий существительного – «субстанция» (*дравья*), прилагательного – «качество» (*гуна*) и глагола – «движение» (*карман*), а также рода (джати) – «общее» (*саманья*), и имени собственного – «особенного» (*вишеша*)³².

Итак, в чем основное отличие Прашастапада от Дигнаги. Во-первых, Прашастапада считал *савикальну* разновидностью *праатъякши* (чувственного восприятия), тогда как Дигнага относил к ее *анумане* (логическому выводу). Во-вторых, для Прашастапады *нирвикальна* и *савикальна* -- это разные этапы познания в отношении одного и того же объекта, тогда как для Дигнаги – разные формы познания, имеющие разные объекты.

Мы видим, что Прашастападе *нирвикальна* нужна как оправдание *савикальны*, то есть по чисто теоретическим соображениям, вытекающим из логики и эпистемологии этой системы, а не ее сотериологии.

Для Дигнаги же деление на *нирвикальну* и *савикальну* маркируется еще и ценностно (с точки зрения религиозной доктрины буддистов-йогачаров), то есть помещается в сотериологическую перспективу. Когда Дигнага утверждает, что единственно валидным источником и средством познания (*праманой*) является *нирвикальна*, он имеет в виду «валидность» скорее религиозного опыта, чем обычной практики (его последователям выпадет нелегкая задача вписать *нирвикальпу* и в картину обычного познания)³³.

³² О связи категорий вайшешики с лингвистическими категориями см.: Лысенко В.Г. «Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии». Историко-философский ежегодник '98. М., «Наука» 2000, а также: Лысенко В.Г. «Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика». Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Институт философии, 1998.

³³ О сложностях *нирвикальны* Дигнаги и о разных попытках их разрешения у последующих буддийских авторов см. ряд трудов современных авторов: Phillips, Stephen H. Dharmakīrti on Sensation and Causal Efficiency. -- Journal of Indian philosophy. Vol. 15, 1987; Dreyfus, George. Can the Fool Lead the Blind? Perception and Given in Dharmakīrti's Thought. -- Journal of Indian philosophy. Vol. 24, 1996, 209-229; Franco, Eli. Did Dignāga Accept Four Types of Perception? -- Journal of Indian philosophy. Vol.21, 1997, pp.295-299; Chakrabarti, Arindam. Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating Nirvikalpaka Perception from Nyāya. Philosophy East and West, v.50 n.1. 2000, p. 1-8; Chadra, Monima. Perceptual Cognition: a Nyaya-Kantian approach.— Philosophy East and West, 51, 2, April 2001; Ethan Mills. Indeterminate of Incoherent:

Буддисты рисовали психику человека как некое динамическое функциональное целое, состоящее из потоков дхарм-элементарных событий, существующих лишь одно мгновение (*кшаникавада*). Отдельно взятая *дхарма* не является чем-то, самодостаточной сущностью, она значима лишь как элемент потока. Вне потока, вне системы отдельный элемент не существует. Такова точка зрения всех буддийских школ – реалистических и нереалистических. С позиции йогачары, которую представляет Дигнага, все, что недоступно восприятию, не существует, а точнее нерелевантно. Реально мы имеем дело не с вещами, а только с мыслью о них (*читта-матра*). Реальность отдельно взятой мысли обеспечивается «субстратным сознанием» — *алая-виджняной* («сокровищницей сознания»), самым глубинным уровнем сознания, фундаментом прочих уровней. Но это не возврат к брахманистской концепции *атмана*, поскольку *алая-виджняна* является динамическим континуумом дискретных состояний, а не неизменной субстанцией. Ее уподобляют непрестанно текущему и изменчивому потоку. Таких «потоков сознания» бесконечно много, кроме них нет ничего; внешний мир — продукт нашей ментальной деятельности (можно сравнить с умвелтом Эксюля). Факт восприятия является непреложной данностью. Мы воспринимаем некий объект, но уже в ходе нашего восприятия тот претерпевает изменения (все объекты динамичны по своей природе), тогда как наше его восприятие остается тем же самым. Оно фиксирует только один момент в потоке существования объекта, в следующий момент объект уже другой и того объекта, который мы восприняли, больше нет. Реальность постоянно ускользает от нашего вечно запаздывающего неповоротливого мышления. Наши ментальные конструкции (*кальпана*) окрашены субъект-объектной дихотомизацией, ее то мы и проецируем на реальность. Таков первый из трех модусов, на который виджнянавадины поделили реальность и соответствующий ей опыт — модус *парикальпита*, проективного ментального конструирования. На философском языке суть этого опыта заключается в придании внешнему миру самостоятельного онтологического статуса по отношению к познающему субъекту (соответствует «наивному реализму»). Второй модус — *паратантра* (зависимость от другого) — касается вещей, которые существуют только как зависимые от других вещей. По сути это рассмотрение мира в терминах *пратитья самутпады* – буддийской концепции причинности. С ним коррелирует учение о *дхармах* школ

Buddhist indeterminate perception, Metaphysical Packages and two Ethical Implications. – Infinitive Foundation Paper, May 2003; Phillips Stephen H. There's Nothing Wrong with Raw Perception: A Reponse to Chakrabarti's Attack on Nirvikalpa Pratyaksha. – Philosophy East and West, Honolulu, 2001, 51, № 1, p. 104-113 и там же: Chakrabarti, Arindam. Reply to Stephan Phillips, p.114-115; Taber, John. Dharmakīrti against Physicalism. -- Journal of Indian philosophy. Vol. 31, 2003, pp. 479-502.

абхидхармистского анализа. Так мы преодолеваем наивный реализм и поднимаемся до уровня представления о цепочке *дхарм*, структурирующих эту реальность. Но поскольку все *дхармы* зависят от ума (как в мадхьямике они зависели от пустоты), то в своем движении к фундаменту реальности мы должны перейти к тому, что ни от чего не зависит. Третий уровень -- *паринишпанна* -- (совершенное, завершенное, целостное) выводит нас к абсолютной реальности вне всяких оппозиций (субъекта и объекта, существующего и несуществующего). Это и есть реальность «только сознания», субстратного сознания, сознания-хранилища.

Таким образом, *савикальна пратьякша* относится к уровню парикальпита – проективного мышления, а *нирвикальна* – к уровню *паринишпанна*. Во всех индийских религиях высшее трансцендентное состояние оказывается в конечном счете имманентным, то естественно присущим человеку. Так, в буддийской школе мадхьямика природа Будды (*нирвана*) провозглашается имманентной всем живым существам, пребывающим в сансаре, в адвайта-веданте Шанкары *мокша* (освобождение) тождественна природе индивидуальной души, в шиваизме Шива (высшее начало, абсолют) является природой индивидуального Я и т.п. Иными словами высший уровень – это не то, что находится вне человека и что нужно достигать, а суть его самого, поэтому путь к нему лежит через устранение препятствий, загораживающих его от нас – и прежде всего неведения. В йогачаре неведение ассоциируется с *кальпаной* – концептуализациями: уровню *нишпанна* соответствует сознание, лишённое концептуализаций. Еще одна черта индийской сотериологии: такие состояния рассматривались не как абстрактная возможность, а как экспериментально верифицируемые в индивидуальном опыте, поэтому теоретический вопрос об их реальности не имел смысла.