Титлин Л.И.

Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивиде) в «Пудгала-винишчае»[1]

«Пудгала-винишчая» Васубандху (далее ПВ) – буквально «Исследование вопроса о индивиде», или «пудгале», – один из важнейших полемических трактатов по вопросу о существовании «я» – субъекта, или атмана, в философии буддизма. Буддийское учение об отсутствии субстанциального «я» (анатмавада) является основополагающим для всей буддийской философии и в то же время одним из главных предметов дискуссии между индийскими философами самых разных направлений. Традиционно в Индии и на Западе ПВ приписывается одному из виднейших буддийских философов – Васубандху (IV–V вв.) и включается в его главный трактат, так называемую «Энциклопедию буддийской канонической философии» – «Абхидхармакошу» (далее АК), которая сопровождается автокомментарием Васубандху – «Абхидхармакоша-бхашьей» (далее АКБ). АКБ до сих пор полностью не переведена с языка оригинала – санскрита ни на один из европейских языков[2].

Изначально на санскрите к АКБ было написано целых семь комментариев. Однако лишь один из них – «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья», или просто «Спхутартха» (Sphuṭārthabhidharmakośavyāk-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта №12-33-01431 «Исследование буддистской концепции “я” на материале “Пудгала-винишчаи” Васубандху».

[2] Русский перевод первых шести книг с санскрита см. в изданиях: *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой.* М.: Ладомир, 1998; *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой.* М.: Ладомир, 2001; *Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование *Е. П. Островской, В. И. Рудого.* СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.

hyā», т.е. «Прояснение смысла АК») философа-саутрантика Яшомитры (ок. VI в.)[3] сохранился до нашего времени в оригинале.

Санскритский комментарий Яшомитры, имеющий первостепенное значение для истолкования АКБ, вообще не переведен полностью ни на один европейский язык и фактически до сих пор не освоен наукой.

Что касается самой ПВ, опуская обзор существующих переводов[4], отметим, что на русский язык с санскритского оригинала она не переводилась ни разу.

ПВ представляет собой изложение анатмавады в форме полемики Васубандху с воображаемыми оппонентами по вопросу о субъекте. Условно ПВ можно поделить на три приблизительно равные части: (1) в 1-й главе Васубандху полемизирует с буддийской школой пудгалавада[5] по вопросу об онтологическом статусе индивида, опираясь на чисто логические аргументы; (2) во 2-й – с ними же, ссылаясь на доктринальную базу Палийского канона; (3) в 3-й – спорит с вайшешиками о феномене припоминания и о личной идентичности[6].

В нашей статье мы приводим собственный перевод первой части ПВ с комментарием Яшомитры. Перевод обоих текстов с санскрита на русский язык публикуется впервые[7].

---

[3] Sphutarthabhidharmakosavyakhya, the Work of Yasomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakosavyakhya, 1936. Издание выполнено в латинской транслитерации и снабжено подробным индексом.

[4] Подробнее об этом см. статью: *Титлин Л.И.* Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: История изучения вопроса // Философия и культура. М.: Nota Bene, 2013. № 1 С. 30–49.

[5] Буддистская школа сторонников существования субъекта. Подробнее о пудгалавадинах и пудгале см. статьи В.Г. Лысенко «Пудгала» и В.К. Шохина «Ватсипутрия» в: Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. *М.Т. Степанянц*; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 566–567; 208–210, а также статью: *Титлин Л.И.* Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. № 17. С. 15–40.

[6] Подробнее о субъекте в ПВ см. наши публикации: *Титлин Л.И.* Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-винишчае» Васубандху // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2011. № 8. С. 91–102; *Титлин Л.И.* «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады: На материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. *С.В. Пахомов*. С.-Петербург. С. 216–221.

[7] Перевод выполнен по изд. *Shastri S.D.* Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970.

* * *

Кратко изложим содержание исследуемого отрывка (изложение комментария мы по большей части опускаем ввиду его объема).

Согласно Васубандху, освобождение возможно только через учение Будды. Все остальные учения считают «я» реалией (dravya, а не понятием, prajñāpti, обозначающим серию скандх[8]), что ведет к возникновению страстей (kleśa) и, следовательно, закабалению в сансаре. Тем самым Васубандху подчеркивает сотериологическую направленность всего сочинения.

Откуда следует вывод, что «я» не существует как реалия? – спрашивает Васубандху. К реалиям (dravya) буддисты относят только дхармы[9], или феномены. Дхармы могут постигаться только одним из двух средств валидного познания (pramāṇa)[10] – или непосредственным восприятием (pratyakṣa), или логическим выводом (anumānā).

Непосредственное восприятие, отмечает Васубандху, возможно только для семи из двенадцати групп дхарм (āyatana)[11], выделяемых при рассмотрении процесса познания. Это шесть так называемых сфер действия чувственных способностей, или «объектных сфер» (viṣaya) – видимое, слышимое, обоняемое, вкусовое, осязаемое и объекты манаса – dharma-āyatana), а также сам манас[12]. При этом ма-

---

[8] Скандхи – пять групп, на которые делятся дхармы, составляющие индивида: рупа (rūpa) – группа чувственно-воспринимаемого, ведана (vedana) – группа ощущений приятного, неприятного и нейтрального, санджня (saṅjñā) – представления, санскара (saṅskāra) – группа кармических факторов, определяющих протекание психических процессов, виджнянана (vijñāna) – группа, состоящая из шести «сознаваний» – визуальных, слуховых, вкусовых, обонятельных, осязательных и ментальных (мановиджняна – manovijñāna). Подробнее о скандхах см. статью В.Г. Лысенко в: Философия буддизма: энциклопедия. С. 638–641.

[9] Подробнее о дхармах см. статью В.Г. Лысенко в: Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. *М.Т. Степанянц*. М., 2009. С. 384–387.

[10] Подробнее о праманах см. статьи В.К. Шохина «Прамана» и В.Г. Лысенко «Праманавада» в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 629–637.

[11] Классификация дхарм по 12 группам-аятанам – одна из нескольких, принятых в буддизме. Шесть из них называются «внутренними» (ādhyātma-āyatana) и представляют собой шесть чувственных способностей (индрия), а остальные шесть – «внешними» (bāhya-āyatana). Последние суть шесть объектных сфер (вишая). 12-ю аятанами исчерпываются все дхармы.

[12] Термин «манас» представляет большую сложность для понимания и перевода. В буддизме манас, с одной стороны, считается одной из индрий, и в этом смысле у него, как и у всякой индрии, есть свои объекты (dharma-āyatana). К объектам манаса в буддизме относят: 1) различные ментальные состояния

нас постигается непосредственным восприятием, в силу того что понимается в данном контексте как предшествующий момент сознания.

Логический вывод (в данном случае он производится от следствия к причине) требуется только для пяти оставшихся аятан – пяти чувственных способностей (indriya), которые не могут быть восприняты, т.к. чувственная способность не может быть направлена на само себя. Поэтому их существование доказывается фактом отсутствия восприятия (в тексте стоит термин vijñāna[13], букв. «сознавание») в случае их нефункционирования[14]. Здесь Васубандху приводит аналогию с ростком: как для возникновения ростка одной почвы и влаги недостаточно, нужна еще «другая причина» (antara kāraṇa), или «сущностное свойство» (lakṣaṇa) – семя, так и для возникновения восприятия кроме объектной сферы и внимания необходима еще функционирующая чувственная способность.

«Я», полагает Васубандху, не воспринимается органами чувств, логическое же его выведение невозможно. Более того, при его устранении (в отличие от устранения чувственной способности) наш опыт окажется неизменным.

Однако оппоненты Васубандху, пудгалавадины, все же продолжают настаивать, что некое «я» (которое они называют пудгала) существует. Буддисты различают уровень абсолютной истины (paramārthasatya), которому соответствуют дхармы, или реалии (dravya), и уровень конвенциональной истины (saṃvṛtisatya), ему соответствуют условные обозначения, понятия (prajñāpti). Поэтому Ва-

(citta-dharma или citta-saṃprayukta-saṅskara), т.е. ощущения приятного, неприятного, эмоции и т.п.; 2) факторы, определяющие, как функционируют дхармы, или последовательность скандх (rūpa-citta-viprayukta-saṅskara), например, «возникновение», «пребывание», «угасание» и «исчезновение» дхарм; 3) три «необусловленных» (asaṅskṛta) дхармы. С другой стороны, термин «манас» зачастую выступает синонимом слова «сознание» (citta), поэтому его зачастую переводят как «mind», «ум», «разум». Однако, учитывая многозначность семантики этого термина, мы предпочитаем оставить его без перевода.

[13] Виджняна – в философии буддизма – шесть «сознаваний» – зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и ментальное «сознавание», т.е. осознанное восприятие одной из шести возможных областей опыта. Подробнее см. статьи В.Г. Лысенко в: Философия буддизма: энциклопедия. С. 210–216, а также в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 267–268.

[14] Этот аргумент называется «аргументом неизменного со-отсутствия», или вьятирека (vyatireka). Подробнее об этом аргументе см. статью В.Г. Лысенко в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 79.

субандху уточняет: существует ли пудгала как реалия или как понятие? Если пудгала существует как реалия, то он должен быть дхармой, следовательно, он будет отличен от скандх (т.к. перечень дхарм, составляющих индивида в буддизме, установлен и пудгалы среди них нет). В этом случае его причина должна быть названа, т.к. все дхармы, кроме «необусловленных» (asaṃskṛta) имеют свою причину. Если же у него нет причины, то он оказывается «необусловленной» дхармой, а необусловленные дхармы вечны. Признание же пудгалы («я») как вечной реалии фактически будет принятием взгляда брахманистов о существовании вечного Атмана.

Пудгалавадины же отрицают обе возможности (существование пудгалы как реалии и как понятия) и заявляют, что он «постигается благодаря (upādāya) на основании скандх».

Васубандху предлагает две альтернативы: либо пудгала постигается на основе скандх, и тогда оказывается простым понятием (как понятие молока возникает на основе его состава), либо же он возникает из скандх на основании каузальной зависимости. Но пудгалавадины отвергают обе альтернативы, подчеркивая, что пудгала постигается «на основании скандх» как огонь «на основании топлива». Смысл аналогии в том, что огонь, по их мнению, не отличен и не тождествен топливу и, в то же время, существует только при его наличии. Так и пудгала существует только при наличии скандх, не отличаясь при этом от них (не будучи отдельной дхармой), но и не будучи тождественным им (т.е. лишь понятием).

В случае аналогии с огнем, полагает Васубандху, возможны два варианта понимания: 1) огонь возникает из топлива на основании каузальной зависимости (как простокваша из молока, а медовая брага – из меда); 2) топливо и огонь возникают одновременно. Однако (1) каузальная зависимость пудгалы от скандх уже была отвергнута оппонентами. В случае (2) огонь и топливо отличны, т.к. состоят из разных элементов (огонь из элемента огня, а топливо из элементов земли, воды и ветра). Итак, оба варианта понимания аналогии приводят к тому, что пудгала оказывается отличным от скандх (т.е. аналогия некорректна).

Пудгалавадины предлагают новый довод: если бы огонь был отличен от топлива, то топливо не было бы горячим. Васубандху возражает: даже если они отличны (а сущностно они действительно отличны, т.к. состоят, по его мнению, из разных элементов), топливо может становиться горячим благодаря соединению с огнем, т.е. благодаря нагреванию и воспламенению.

В этом случае, по пудгалавадинам, весь комплекс в целом (зажженные поленья и т.д.) может рассматриваться с двух точек зрения – то как огонь, то как топливо. Однако и при таком толковании смысл выражения «пудгала постигается на основании скандх» не проясняется.

Аргументация оппонентов оказалась бездоказательной, и Васубандху приходит к выводу, что пудгала тождествен скандхам. Именно поэтому невозможно сказать, что пудгала возникает «на основании» скандх, как огонь «на основании» топлива.

В заключение Васубандху приводит еще один аргумент: согласно традиционной буддийской онтологии, пудгала может, как мы видели выше, принадлежать либо к обусловленным дхармам (т.е. к одной из пяти групп-скандх), либо к необусловленным. Будучи же, согласно пудгалавадинам, не отличным от скандх, но и не тождественным им, он оказывается, по их выражению, «невыразимым» (avaktavya). Однако в этом случае, заключает Васубандху, нельзя было бы утверждать, ни что он составляет некую новую, пятую группу дхарм (обусловленные дхармы делятся на три группы – дхармы прошлого, настоящего и будущего времени, необусловленные дхармы входят в четвертую группу), ни обратное. Таким образом, «невыразимый», и следовательно, непостижимый пудгала выводится Васубандху за пределы онтологической и гносеологической системы буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой.* М.: Ладомир, 1998.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой.* М.: Ладомир, 2001.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах. Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование *Е.П. Островской, В.И. Рудого.* СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. *М.Т. Степанянц.* М.: Восточная литература, 2009.

Титлин Л.И. «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады: На материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. С.-Петербург. С. 216–221.

Титлин Л.И. Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-Винишчае» Васубандху // Психология и Психотехника. М.: Nota Bene, 2011. № 8. С. 91–102.

Титлин Л.И. Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. № 17. С. 15–40.

Титлин Л.И. Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: История изучения вопроса // Философия и культура. М.: NOTA BENE, 2013. № 1. С. 30–49.

Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. *М.Т. Степанянц*; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011.

Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. London, 2003.

Gokhale V.V. The Text of the Abhidharmakosakarika of Vasubandhu // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s. Vol. 22. 1946.

Kapstein M. Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.

L'Abhidharmakosa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931.

Pradhan P. Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.

Shastri S.D. Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970.

Sphutarthabhidharmakosavyakhya, the Work of Yasomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakosavyakhya, 1936.

Vasubandhu. Abhidharmakosabhasyam / translated by Louis de la Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif., 1988–1990.

«Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхутартха» Яшомитры (фрагмент)

[923][1] **Васубандху:** Действительно ли не существует иного освобождения [от страданий], кроме этого (т.е. буддийского. – *Л. Т.*)?

– Не существует.

– По какой причине?

– Из-за опоры [небуддистов] на мнение о «я»[2], не соответствующее действительности (vitathātmadṛṣṭi)[3].

Ибо они не признают, что понятие «я» (ātmaprajñāpti) основывается на серии скандх (skandhasantāna).

Почему же? – Так как они полагают, что «я» есть отличная [от скандх] реалия (dravyāntara), а привязанность к «я» является источником страстей (kleśa).

Почему же все-таки считается, что наименование «я» (ātmābhidhānaṃ) основывается именно на серии скандх (skandhasantāna), а не на ином означаемом (abhidheye)? – Из-за отсутствия как непосредственного восприятия (pratyakṣa), так и логического вывода (anumāna) [относительно «я»].

Непосредственное восприятие (pratyakṣam) того, что является дхармами, бывает [в качестве] схватывания (upalabdhi) при отсутствии препятствий.

Как то [непосредственное восприятие] шести объектных сфер (viṣaya) и манаса (manas)[4].

* * *

Комм. Яшомитры: *Действительно ли не существует иного освобождения [от страданий], кроме этого?* Поскольку сказано:

---

[1] Цифры в скобках указывают номер страницы по изданию: *Shastri S.D.* Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu, 1970.

[2] Здесь и далее под «я» понимается субстанциальное, реально существующее «я». Буддисты, разумеется, не отрицают существование эмпирического «я» (факта психической жизни человека), но отрицают его существование как реалии (dravya).

[3] Ви-татха – букв. «не то», отсылает к важнейшей для буддизма категории истинной реальности «как-она-есть», или «таковости» (татхата).

[4] То есть для доказательства существования манаса логический вывод не требуется (см. комм. Яшомитры).

«Желающие освобождения не должны совершить ошибку»[5], [предлагается] это (т.е. буддийское. – *Л. Т.)* средство к освобождению. Следовательно, *нет иного средства к освобождению.* Относительно этого (т.е. средства к освобождению. – *Л. Т.*) желающие освобождения не должны совершить ошибку – в этом смысл сказанного учителем.

Оппонент спрашивает: «*Действительно ли* [не существует иного освобождения]... ?» и т.д. Здесь сказано: «*Не существует. По какой причине?*» – говорит он. – «*Из-за опоры на мнение о «я», не соответствующее действительности».* Мнения лжеучителей, опирающиеся на воззрение об «я» – [это] «*опора на мнение о «я», не соответствующее действительности».* В этом состоит мнение [автора]. Поэтому *не существует иного освобождения.*

Автор стотры (хвалебного стиха. – *Л. Т.*) высказался в том же смысле:

Эти оковы рождения не приходят к покою, если манасу свойственна аханкара[6],

И аханкара не уходит из сердца, покуда существует воззрение об «я»,

И так как нет иного учителя в мире, который учил бы о «не-я» (nairātmyavādī),

Поэтому кроме твоего учения нет иного пути успокоения[7].

И логическое основание (sādhana) здесь [следующее]: нет освобождения для [последователей] Капилы[8] и Улуки[9]. *Из-за опоры на мнение о «я», не соответствующее действительности.* [Потому что] «я» не наблюдается подобно человеку.

Как сказано: «*Привязанность к «я» является источником страстей».*

Иначе говоря, здесь [имеются в виду] учения шраманов и брахманов, возвращающихся в этот мир единожды[10], учения которых укоренены в воззрении о существовании «я» (satkāyadṛṣṭimūlakāni)... и т. д. При наличии воззрения о «я» привязанность к «я» и другие страсти возникают.

---

[5] Цит. из АК 8.43.

[6] Свойство сознания приписывать опыту «я», которое в действительности не существует.

[7] Де ла Валле-Пуссен атрибуирует отрывок так: Stotrakāra (=Mātṛceta, Takakusu, I-tsing, p. 156).

[8] Мифический основатель санкхьи.

[9] Другое имя Канады – мифического основателя вайшешики.

[10] По-видимому, имеются сакридагамины (sakṛdāgāmin), как правило адепты буддизма, которые, как считается, переродятся еще только один раз в этом мире и уже в следующей жизни достигнут освобождения.

Наименование «я» (ātmābhidhānaṃ) основывается именно на серии скандх – наименование *«я»* – понятие «я», таков смысл.

...Не на ином обозначаемом – помимо потока скандх оно основывается, таков смысл.

Почему же так он (Васубандху. – *Л. Т.*) сказал: *«Из-за отсутствия как непосредственного восприятия, так и логического вывода»?* По причине отсутствия как непосредственного восприятия, так и вывода – т.е. отсутствия наличия [восприятия и вывода] его (т.е. «я». – *Л. Т.*) – таков смысл.

По причине включения агам[11] в [раздел] логического вывода [для логического вывода] используется одно выражение (т.е. «анумана». – *Л. Т.*).

Этих (т.е. дхарм. – *Л. Т.*) *непосредственное восприятие – схватывание.* Непосредственное восприятие – различение схватываний. Непосредственное восприятие – это схватывание – схватывание в непосредственно воспринятом – таков смысл.

Или же, скорее, [смысл таков:] *непосредственное восприятие* – прамана, *схватывание* – схватывается.

При отсутствии препятствий – при отсутствии препятствия для схватывания при слишком близком контакте или слишком большой удаленности и т.п. этих (т.е. дхарм. – *Л. Т.*).

Шести объектных сфер – аятан видимого, слышимого, обоняемого, вкусового, осязаемого и дхарма-аятаны[12], [т.е. аятаны] веданы и т.п. сущностных свойств (lakṣaṇa), предметов йогического постижения и предметов агам, [которые находятся] за пределами способности воображения (vikalpa).

И манаса. Каким образом? Потому что непосредственное восприятие [манаса] является схватыванием. Ибо непосредственно застигнутый манас постигается непосредственно возникающей мановиджняной (т.е. сознаванием манаса. – *Л. Т.*). [Манас], подверженный привязанности или отвращению, соединенный с удовольствием или страданием и т.д. и другие [виды манаса] таким образом самопостигаемым [схватыванием постигаются] в непосредственно следующем [манасе]. Он [является] этим двухвидовым непосредственным восприятием, постигающим схватываемое (grāhya) и схватывающее (grāhya)[13].

---

[11] Здесь – буддистские писания.

[12] В дхарма-аятану входят объекты манаса, т.е. ментальные объекты.

[13] Здесь идет речь о манасе как о непосредственно предшествующем моменте сознания, который постигается следующим моментом сознания, в результате чего возникает сознавание манаса («мановиджняна»).

* * *

[924] **Васубандху:** А логический вывод [о дхармах бывает], например, в отношении пяти чувственных способностей[14].

В этом случае вывод [бывает] таким: при наличии [одной] причины, но при отсутствии другой причины наблюдается отсутствие следствия, при наличии же [этой причины] – снова наличие [следствия], как, например, ростка[15].

Или, [например], при наличии чувственно-воспринимаемой объектной сферы (ābhāsaprāpte viṣaye), [равно как] и [такой] причины, [как] акт внимания (manaskāra), наблюдается либо отсутствие схватывания объектной сферы (т.е. отсутствие визуального, слухового и пр. сознаваний (vijñāna). – *Л. Т.*), как, например, у слепых, глухих и т.п., либо же, напротив, наличие, как у зрячих, слышащих и т.п.

Следовательно, в этом случае также устанавливается отсутствие или наличие [другой] причины[16].

И этой другой причиной является чувственная способность, таков вывод.

Поскольку [существование] «я» не доказывается таким образом (т.е. ни непосредственным восприятием, ни выводом. – *Л. Т.*), то «я» нет (nāstyātmā).

Тем не менее ватсипутрии считают, что пудгала существует (sat).

* * *

Комм. Яшомитры: *А логический вывод...* и т.д. [Логический вывод бывает] там, где не имеет места непосредственное восприятие. В таком случае там это схватывание происходит благодаря логическому выводу. *«Например, в отношении пяти чувственных способностей»* – [логический вывод об] индрии глаза и т.д.

При наличии [одной] причины – поля, воды и т.д. *«При отсутствии другой причины»* – семени как сущностного свойства *наблюдается отсутствие следствия,* называемого ростком. *При наличии же*

[14] Здесь имеется в виду постулат буддистов о невоспринимаемости индрий и их выводимости из их наблюдаемых функций (т.е. от следствия к причине).

[15] Под «одной причиной» здесь понимается совокупность условий опыта: 1) объектная сфера, или область действия чувственной способности (viṣaya); 2) акт внимания (manaskāra); 3) манас. Под «другой причиной» понимается та или иная из пяти чувственных способностей.

[16] Которая объясняет, почему при прочих равных условиях в первом случае восприятие имеет место, а во втором не имеет.

этого семени *снова наличие* ростка *наблюдается. Как, например, ростка* – это приведение примера (dṛṣṭānta)[17]. Так, приводя пример, он, иллюстрируя, ведет речь о том, что подразумевается под примером.

Или, [например], при наличии чувственно-воспринимаемой [объектной сферы]... и т.д. Даже при наличии непосредственно данного видимого объекта и т.д., внимания и происходящей от него (внимания. – *Л. Т.*) причины *наблюдается отсутствие схватывания объектной сферы* сознавания глаза и т.д. *Или, напротив, присутствие.* Каких [объектных сфер]? Как демонстрирует подсчет[18]. *Как у слепых и глухих* отсутствие [схватывания]. *У зрячих и слышащих* – присутствие [схватывания]. Схватывание (grahaṇa) чувственными способностями обоняния и т.д. [происходит или не происходит], когда они повреждены или не повреждены звуком и т.д.

Следовательно, в этом случае также устанавливается отсутствие или наличие [другой] причины, а также отделенного [от нее] (anirbhinna) видимого [и т.д.] в [известном] числе (т.е. шести упомянутых объектных сфер – *Л. Т.*).

Далее, почему он сказал следующее: «*И то, что* ищут в качестве *другой причины, – это чувственная способность*»? *Чувственная способность* глаза и т.д. – таков смысл. А теперь [приводим] логическое основание (sādhana)[19]. Причина, соединенная с другой причиной, является порождающей причиной своего следствия (svakāryajanaka). Согласованность объектной сферы и сущностного свойства внимания является порождающей причиной пяти телесных сознаваний (paṃcavijñānakāya)[20]. Иногда же так [происходит] по причине проявления своего следствия. Ведь иногда свое следствие проявляется. Эта причина вместе с другой причиной являются порождающей причиной своего следствия. Как, например, поле и вода являются порождающей причиной ростка. Вместе с *другой причиной* сущностного свойства семени поле и вода являются причиной своего следствия. Иногда же ведь бывает проявление своего следствия. [Последнее бывает] по причине проявления ростка при наличии семени. При

[17] Дриштанта – третий член пятичленного индийского силлогизма. Представляет собой пример, на котором и базируется доказательство.

[18] То есть шесть вышеперечисленных объектных сфер.

[19] То же, что hetu, второй член пятичленного индийского силлогизма. См.: статью В.Г. Лысенко «Хету» в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 829.

[20] Телесные сознавания – пять виджнян кроме ментальной (мановиджняны). Называются так, потому что зависят от телесных органов чувств.

наличии семени и по причине способности порождения своего следствия[21].

Таким образом происходит происходит и [в случае] наличия объектной сферы и этого сущностного свойства внимания. Эта порождающая причина собственного следствия бывает ведь при наличии неслепого и неглухого [органа чувств], этого сущностного свойства пяти телесных сознаваний[22]. А при наличии слепого или глухого органа чувств – [причина] не является порождающей. Поэтому вместе с другой причиной [причина] является порождающей свое следствие. Эта [другая причина] – индрия. Как делается вывод, что это индрия? Постольку ведь делается же вывод, что здесь наличествует другая причина. Но если это не индрия? Это же ведь установлено. Благодаря тому что великим мудрецом (т.е. Буддой. – *Л. Т.*) был сделан вывод на основании исследования, что индрия глаза и т.д. является действительно причиной сознавания глаза и т.д. И по причине отсутствия разногласий относительно всех этих [вопросов].

Поскольку [существование] «я» не доказывается таким образом, то «я» нет – он делает вывод. Следовательно, высказанный смысл является логическим основанием. *«Я» нет* – по́ причине невоспринимаемости источником достоверного познания (pramāṇa) подобно абсолютно несуществующему. [Таков] вывод. Является ли в таком случае логическое основание (hetu) неустановленным? Нет. Если оно существует, то оно должно быть названо. Логическое основание является установленным не только словами, [потому что] оно должно быть представлено.

Тем не менее ватсипутрии...» и т.д. Ватсипутрии – это арьясамматии[23]. Этим он демонстрирует, что логическое основание (hetu), сущностное свойство которого есть опоры на мнение о «я», не соответствующее действительности, приводит к неоднозначным [выводам]. Ведь нельзя сказать, что ватсипутрии не достигают освобождения, потому что они являются буддистами. Тогда или противоположная точка зрения неверна (что верящие в «я» не достигают освобождения. – *Л. Т.*), [или же] этим он демонстрирует, что эта точка зрения – *«я» нет*» – ложна. Его точка зрения ведь состоит в том, что ватсипутрии – это школа [буддизма].

---

[21] Видимо, здесь имеется в виду прорастание семени (как сущностного свойства) без почвы и воды, в отличие от невозможности прорастания ростка в почве и в воде без семени.

[22] То есть индрия является сущностной причиной появления сознавания.

[23] По-видимому, имеется в виду школа самматия – одно из направлений пудгалавады.

* * *

[925] **Васубандху:** Хорошо, тогда возникает следующий вопрос: что они понимают под [существовать] «как реалия» (dravyatas) и что под [существовать] «как понятие» (prajñaptitas)? Что значит это [выражение] «как реалия» и что «как понятие»?

Если [рассматривают пудгалу] как отдельную реалию (bhāva), подобно видимому и т.д. (т.е. как дхарму. – *Л. Т.*), то [он существует] «как реалия». Если как соединение (samudāya), подобно молоку и т.д., то [он существует] «как понятие».

Что же из этого следует?

Хорошо, если [пудгала существует] «как реалия», тогда по причине отдельности его собственной природы (svabhāva) должно быть сказано (vaktavya)[24], что он иное, чем скандхи, также как скандхи [отличаются] друг от друга.

И его причина должна быть названа.

Или же он является необусловленным (asaṃskṛta).

Отсюда следует ошибка взгляда тиртхиков[25] и она не достигает цели[26].

Тогда [может быть, следует рассматривать пудгалу] как понятие? Мы же заявляем то же самое (то есть между нами и ватсипутриями не будет различий, поэтому нет оснований для спора. – *Л. Т.*).

(Пудгалавадины, далее Пв.): Нет, он [существует] не так, как реалия, но и не так, как понятие.

– Как же так?

Пв.: Пудгала постигается (prajñapyate) на основании (upādāya)[27] восприятию наличных (varttamānā) внутренних (ādhyātmika)[28] скандх.

– В таком случае мы не понимаем это темное высказывание, не имеющее очевидного смысла.

---

[24] Термином vaktavya («выразимый») Васубандху подчеркивает, что пудгала не может рассматриваться как невыразимое (avaktavya), как то утверждают пудгалавадины, т.е. он должен быть либо тождествен сканхам, либо полностью от них отличен.

[25] То есть брахманистов, признающих существование необусловленного, т.е. вечного Атмана.

[26] niṣprayojanatva (бессмысленность в буд. дискурсе).

[27] upādāya – достаточно сложное для перевода слово. Может иметь следующие значения: «взяв», «восприняв», «приобретя», «благодаря», «основывается».

[28] Как указывает де ла Валле-Пуссен, к ādhyātmika относятся 12 дхату (шесть чувственных способностей и шесть сознаний), в противоположность шести бахья-дхату, т.е. шести объектным сферам. См. АК 34d, 39a-b.

Что [означает] «на основании»? Если смысл таков: «в отношении скандх» (skandhānālambya), то понятие «пудгала» существует только в отношении их (т.е. скандх. – *Л. Т.*).

* * *

Комм. Яшомитры: *Возникает следующий вопрос* – если в этой школе [признается точка зрения, что] пудгала является понятием, то это не заблуждение. Таков смысл.

Что значит это [выражение] «как реалия» и что «как понятие»? И названный учитель (т.е. Васубандху. – *Л. Т.*) говорит: *«Если [рассматривают пудгалу] как отдельную реалию, подобно видимому и т.д., то [он существует] «как реалия»* – если как видимое и т.д., слышимое и т.д. и как отдельная реалия рассматривается, то они считают пудгалу [существующим] *«как реалия»*. [Поскольку] видимое, слышимое и т.д. имеют отдельные сущностные свойства.

Если как соединение, подобно молоку и т.д., то [он существует] «как понятие» – как молоко, дом и войско и т.д. из видимого, вкусового, обоняемого, осязаемого [состоят], из травы, поленьев, кирпичей и т.д. [состоят], из слонов, лошадей, колесниц и т.д. [состоят], а не рассматриваются как отдельные реалии. Что же будет, если мы примем эту точку зрения? В таком случае [пудгала] есть лишь «соединение» (агрегат, samudāya. – *Л. Т.*) этих [частей и] рассматривается «как понятие». Ведь [состоящее из] видимого и т.д., травы и т.д., слонов и т.д., молоко, дом, войско, или что-то еще не является реалией (bhāva).

Что же из этого следует? – и какое из этого [следует] заблуждение – таков смысл.

Хорошо, если как «реалия» – [если] принимается [такая] точка зрения. Этот пудгала должен быть выражен как иной по отношению к скандхам по причине отдельности своей природы (svabhāva) из-за отдельности своего сущностного свойства, а не лишь как соединение скандх. *Как скандхи [отличаются] друг от друга* – подобно тому, как от рупа-скандхи и других скандх отличается ведана-скандха по причине отдельности [ее] сущностного свойства. Следовательно, пудгала будет [отличен] от скандх. По причине нетождественности сущностного свойства пудгалы сущностному свойству рупа-скандхи и т.д.

И его причина должна быть названа – если он является обусловленной [дхармой] (saṃskṛta), таков смысл.

Или же он является необусловленным. Отсюда следует ошибка взгляда тиртхиков – итак, из-за необусловленности пудгалы оказывается, что ватсипутрии принимают точку зрения тиртхиков.

Из дождя и тепла какой [возникнет] плод в коже из воздуха?

Как лучшая кожа из воздуха неустойчива, так и подобен воздуху несуществующий плод[29].

– таков смысл.

Это темное высказывание, не имеющее очевидного смысла – если «темное», то почему темное? Потому что «его смысл не открыт» – его смысл не сделан ясно постижимым, таков смысл.

* * *

[926] **Васубандху:** Как и понятие «молоко» [возникает] в отношении них (дхарм. – *Л. Т.*), опираясь на видимое и т.д.

Тогда [может быть] смысл таков: «[пудгала] возникает из скандх» (skandhān pratītya)? [Возникает ли] понятие «пудгала» на основании каузальной зависимости из скандх (skandhānāṃ pudgalaprajñaptikāraṇatvāt)?

Пв.: Нет, это заблуждение. Он постигается не так (т.е. не на основании каузальной зависимости. – *Л. Т.*).

– Как же в таком случае?

Пв.: Как огонь [постигается] на основании топлива.

– Как огонь постигается на основании топлива?

Пв.: Не верно, что огонь постигается без топлива, не верно так же, что огонь может постигаться как иное по отношению к топливу или как не иное. Если бы он был иным, чем топливо, оно не было бы горячим. А если бы [огонь] не отличался [от топлива], то сжигаемое было бы сжигающим. Так и вне скандх пудгала не постигается.

Пудгала не может постигаться и в качестве отличного от скандх, т.к. это ошибка этернализма (śāśvataprasaṅgāt)[30]. И также не [может постигаться] в качестве не отличного [от скандх], т.к. это ошибка аннигиляционизма (ucchedaprasaṅgād)[31].

– Скажите же, наконец, что [понимается] под «топливом» и что под «огнем»? Тогда мы поймем, как огонь постигаться на основании топлива.

---

[29] Де ла Валле-Пуссен указывает, что стих принадлежит Дхармакирти.

[30] Этернализм (вера в вечный Атман) и аннигиляционизм (вера в отсутствие души, см. ниже) – одни из главных заблуждений согласно буддизму, две «крайности» в отношении «я». Буддисты относят к этерналистам все школы астики. К категории аннигиляционистов относились, по-видимому, так называемые материалисты (школа чарвака-локаята). Подробнее см. статьи В.Г. Лысенко «Сассатавада» и «Уччхедавада»: (Философия буддизма: энциклопедия. С. 617–618 и С. 725–726).

[31] См. примечание выше.

Пв.: Что же сказать в этом случае? Топливо – это сжигаемое, огонь – сжигающий. Так он постигается.

– Тогда ведь должно быть объяснено следующее: что есть «сжигаемое», а что «сжигающее»?

В обыденной речи ведь в таком контексте незажженные поленья и т.п. называются топливом и сжигаемым, а то, что горит, – огнем и сжигающим.

И от того, что светится и сильно горит (т.е. от огня. – *Л. Т.*) загорается и горит [топливо] благодаря тому, что происходит изменение в последовательности [дхарм] (santativikārāpādānāt).

И оба они состоят из восьми реалий (aṣṭadravyaka)[32] – и топливо, и огонь, который возникает в причинной зависимости от него.

Как и простокваша возникает (pratītya) из молока, а медовая брага – из меда.

Таким же образом говорится, что возникает [огонь] на основании топлива.

[И если (пудгала или огонь. – *Л. Т.*) возникает из скандх, то] он (пудгала или огонь. – *Л. Т.*) является иным, [чем скандхи или топливо] по причине разделенности во времени (сначала топливо или скандхи, потом огонь или пудгал. – *Л. Т.*) (bhinnakālatvāt).

* * *

Комм. Яшомитры: *Как и понятие «молоко» [возникает]* в отношении них (дхарм. – *Л. Т.*), *опираясь на рупа-[скандху] и т.д.* – молоко не отлично от рупа-[скандхи] и т.д. Если так, то *понятие «пудгала»* – несуществующий пудгала, *возникает* [в отношении скандх] – таков смысл.

«Возникает из скандх» – если [пудгала] возникает из скандх, то *это заблуждение*. Ведь понятие пудгалы возникает [на основании] этих скандх, или же скандхи являются основанием (pratyaya) понятия пудгалы, а не [сам] пудгала (как реалия. – *Л. Т.*). Следовательно, пудгала существует в качестве понятия (prajñaptisat). [Следовательно], *это заблуждение*.

Пудгала, [рассматриваемый как] реалия (dravyasat), постигается *как огонь на основании топлива.*

Не иной... ни не иной (огонь по отношению к топливу и пудгала по отношению к скандхам. – *Л. Т.*) – на основании своих [групп] при-

[32] Согласно Васубандху, минимально возможный атом (paramāṇu) состоит из восьми реалий, или дхарм: четырех махабхут (земли, воды, ветра и огня) и четырех производных элементов (upādāya-rupa – видимого, обоняемого, вкусового и осязаемого). См. АК 2.22.

вязанностей (upādāna) по той причине, что они вызывают свое постижение. Ведь та сущность, которая ни иная, ни не иная, на основании (svaṃ upādāya) вызывает свое постижение. [Пудгала], существующий в качестве реалии – такой, как огонь[33]. Таков смысл, [высказанный] ватсипутриями.

Поэтому он и говорит: *«если бы [огонь] не отличался [от топлива]...»* и т.д. Он демонстрирует, что [это мнение] противоположно общепринятому или их собственному.

Так как это ошибка этернализма[34] – [т.к. в этом случае пудгала будет] необусловленным. *Т.к. это ошибка аннигиляционизма*[35] – [т.к. в этом случае пудгала будет] тождественным скандхам.

Незажженные поленья [называются] топливом... и т.д. Этим он демонстрирует непригодность иллюстрации. Признается ведь отличность огня и топлива. Чем же оно воспламеняется, тем и сжигается. Этим огнем это топливо воспламеняется и сжигается, таков смысл. Сжигается и становится пеплом.

«...Благодаря тому, что происходит изменение в последовательности [дхарм]» – происходит превращение в пепел и т.д., таков смысл. Воспламеняется и горит – таковы два изменения в последующем [потоке дхарм].

И оба они состоят из восьми реалий – топливо и огонь – оба этих состоят из восьми реалий. Четыре махабхуты, четыре вида производных элементов (upādāya-rupa), начиная с видимого и заканчивая тактильными ощущениями.

«В камадхату[36] атомы, не воспринимаемые слухом, «состоят из восьми реалий»[37].

– [так он выражается] по причине цели (т.е. Васубандху обращается к существам из камадхату и поэтому говорит именно о восьмичастных атомах. – *Л. Т.*).

«По причине ведь разделенности во времени» – сначала топливо, затем огонь. Различность разделенных во времени [моментов] семени и ростка видна.

---

[33] Очевидно, что Яшомитра полагает, что пудгалавадины, сравнивая пудгалу с огнем, возникающим «на основании топлива», считают его реальной сущностью, а не понятием.

[34] См. выше примечание к комментируемому отрывку.

[35] См. выше примечание к комментируемому отрывку.

[36] Букв. «сфера чувственного», или мир грубого чувственного опыта, т.е. адские миры, земной мир и нижние небесные сферы.

[37] Цит. из АК 2.23.

* * *

[927] **Васубандху:** И если пудгала возникает, таким образом, из скандх, он является отличным от них и невечным.

Или напротив, когда загораются поленья и т.п. это жаркое [рассматривается как] огонь, а одновременно возникающие с горячим три элемента (bhūta)[38] рассматриваются как топливо.

[В этом случае (т.е. если принять предположение, что они возникают одновременно. – *Л. Т.*)] также инаковость (anyatva) этих двух (огня и топлива. – *Л. Т.*) установлена по причине разделенности их сущностных свойств[39].

Но все же требуется объяснить смысл [слова] «на основании» (upādāyā): как постигается огонь на основании топлива?

Ведь [если топливо и огонь возникают одновременно], топливо не является ни причиной огня, ни [причиной] его понятия. Потому что огонь в действительности является причиной его понятия.

Является ли смыслом [слова] «на основании» является основа (āśraya) или соприсутствие (т.е. возникает ли огонь или пудгала последовательно или одновременно с топливом или скандхами. – *Л. Т.*) – скандхи также ведь существуют, соприсутствуя с основой пудгалы – постигается очевидная отличность [пудгалы] от скандх.

Следовательно (т.е. если пудгала и огонь каузально зависят от скандх или топлива. – *Л. Т.*), при отсутствии [скандх] следует отсутствие пудгалы.

Как и при отсутствии топлива – отсутствие огня.

Далее, если приводится такой [аргумент]: если бы огонь был иным, чем топливо, топливо не было бы горячим.

Что [в таком случае] называется «горячим»?

Если, допустим, жаркое [само по себе] (т.е. огонь. – *Л. Т.*), то топливо не является жарким, по причине того, что оно [состоит] из других элементов (bhūta), имеющих свою природу (svabhāvatvāt) [,отличную от природы огня].

Если же «то, что становится жарким благодаря возгоранию», то таким же образом [топливо] может быть жарким благодаря соединению с жарким (т.е. огнем. – *Л. Т.*), будучи иным по отношению к огню, т.к. горячее [в этом случае] имеет собственную природу (по сравнению с топливом. – *Л. Т.*).

---

[38] Имеются в виду три махабхуты – земля, вода и ветер.

[39] Так как топливо – это три элемента (земля, вода и ветер), а огонь – 4-й элемент.

[Следовательно], различие [топлива и огня] не является ошибкой.

Тогда опять [можно возразить], что все это – зажженные поленья и т.д. рассматривается [одновременно] и [как] топливо, и [как] огонь.

Тогда смысл [слова] «на основании» должен быть [снова] разъяснен.

И поистине скандхи – [это] пудгалы, т.к. таким образом (благодаря аргументам ватсипутриев. – *Л. Т.*) отличие [между ними] не устанавливается. Поэтому невозможно доказать, что, как огонь постигается «на основании» топлива, так и пудгала «на основании» скандх.

И если он не может быть выражен как отличный от скандх, получается, что не может быть выражено, что существует пять видов постигаемых [дхарм]: прошлые, будущие, настоящие, необусловленные (asaṃskṛta) и невыразимые (avaktavya).

Ведь нельзя выразить, что он является пятым или не пятым среди [дхарм] прошлого и т.д.

* * *

Комм. Яшомитры: *И... [пудгала] является невечным* – по причине того, что видна невечность произведенной рупа-[скандхи] и т.д. *Когда загораются поленья и т.п.* – при сочетании сущностных свойств обоих [составляющих] (т.е. поленьев и огня. – *Л. Т.*).

Также инаковость этих двух (огня и топлива. – Л. Т.) установлена по причине разделенности их сущностных свойств – «*их*» – огня же и топлива – итак, установлена инаковость по причине разделенности их сущностных свойств. По причине различности сущностных свойств земли и других дхату[40]. Ведь видна отличность отделенных сущностных свойств рупа-[скандхи], ведана-[скандхи] и т.д.

Но все же требуется объяснить смысл [слова] «на основании» – [в случае] неотличности [скандх и пудгалы], таков смысл. Не есть ведь одно – причина другого. Ведь это топливо, обладающее сущностными свойствами трех элементов не содержит причину горячего, этого сущностного свойства огня, т.к. они возникают одновременно. Подобно не-левому рогу коровы (т.е. как правый рог коровы существует только тогда, когда существует левый. – *Л. Т.*). Не является также оно *причиной понятия* – понятия огонь. *Является ли смыслом [слова] «на основании» основа* – «на основании топлива» [значит] «основываясь на топливе (āśrityа)», таков смысл. *Или смысл* таков – *соприсутствие*. Одновременное возникновение – таков смысл. Опираясь одновременно на топливо – таков смысл.

Существуют, соприсутствуя с основой, – наличествует со-

[40] То же, что четыре махабхуты (земля, вода, огонь, ветер).

присутствие бытия основы [и бытия пудгалы] – таков смысл. *Постигается очевидная отличность [пудгалы] от скандх* – ватсипутриями.

И при отсутствии – при отсутствии скандх.

По причине своей природы других элементов – по причине своей природы земли и других дхату.

Таким же образом [топливо], будучи иным [по отношению к огню] – не отлично жаркое от горячего. Горячей, но при этом отличной [от огня], признается также земля и т.д., соединенная с этим горящим огнем.

Следовательно, как *различие этого* (огня и топлива – *Л. Т.*) *не является ошибкой,* так и того (пудгалы и скандх. – *Л. Т.*) также.

И в таком случае он является невыразимым. Эта точка зрения да будет опровергнута. *Поленья и т.д.* – поленья, трава и коровий навоз и т.д.

Не может быть выражен – пудгала. По причине того, что [сущность] среднего рода (napuṃsakaliṃgatā)[41] нельзя различить. Каким он является? Таким, что его *нельзя выразить* в качестве одного из пяти видов постигаемых [дхарм]. Как в таком случае его [можно] выразить? – говорит он. *Ведь нельзя выразить, что он является пятым или не пятым среди [дхарм] прошлого и т.д.*

Перевод с санскрита и комментарии Л.И. Титлина

[41] Букв. «по причине того, что бытие гермафродитом ведет к неразличимости [пола]».