ДИГНАГА О ВОСПРИЯТИИ (ПЕРЕВОД ФРАГМЕНТА ИЗ "ПРАМАНА-САМУЧЧАЯ-ВРИТТИ")[1]

В.Г. Лысенко

(*Предисловие к публикации*)

Главный труд буддийского философа Дигнаги (480–540) – "Прамана-самуччая-вритти" ("Комментарий к «Компендиуму инструментов достоверного познания"», далее ПСВ) – закладывает основы индийской эпистемологии, или точнее методологии достоверного познания. Если до него индийские философы занимались в основном методологией философского диспута (школа ньяя) и касались методов правильного рассуждения только в той степени, в которой это требовалось для победы в дискуссии, то Дигнага поставил вопрос о достоверности знания как такового и о его логике, которая должна соблюдаться не только в диспуте (умозаключение "для другого"), но и в собственном мышлении (умозаключение "для себя"). Основным путем к достоверному знанию Дигнага считает установление методов, или инструментов его получения (*праман*). В отличие от брахманистских философов он признает только два таких инструмента – восприятие (*пратьякша*) и логический вывод (*анумана*), где первое является основой второго.

В первой главе своего magnun opus Дигнага исследует природу *пратьякши*.

Определение пратьякши. Началом становления теории восприятия в Индии можно считать попытки индийских философов дать формальное определение *пратьякши*. Дигнага был первым буддийским мыслителем, предложившим свой собственный метод дефинирования, заключавшийся в двойном отрицании (*атад-вьявритти*) – дефиниция А есть исключение А из не-А. Познание, следуя Дигнаге, это не столько определение сущности какого-то

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ: проект 05-03-03096а.

явления, сколько установление того, чем оно не является, т.е. не столько мысленное включение некоего предмета в более общий класс (в вайшешике этот познавательный акт называется *анувритти*), сколько исключение его из всех других вещей (в терминологии вайшешики – *вьявритти*). В противоположность брахманистам, сторонникам "эссенциалистского" определения (определения "по сущности"), Дигнага придерживается "антиэссенцистской" точки зрения: "сущности" для него не существуют, а лишь конструируются, поэтому их "эссенциалистские" определения неизбежно несостоятельны. Определять, по Дигнаге, следует так, чтобы избежать постулирования общих сущностей (буддисты были крайними номиналистами в отношении универсалий).

Для Дигнаги познание дихотомично, оно делится на два, исключающие друг друга, класса: непосредственное или очное познание (*пратьякша*) и опосредованное заочное познание (*парокша*). Точно так же дихотомичен и предмет познания: *пратьякша* имеет дело с *свалакшанами* (буквально "определяющее самое себя", т.е. предельно конкретные явления), *парокша* же – с обобщенными характеристиками вещей (*саманья-лакшана*). Для Дигнаги дихотомия предмета и метода абсолютна, никакое "сотрудничество" *праман* в познании какого-либо предмета не допускается – принцип *прамана-вьявастха* (несовместимости *праман*). В отличие от брахманистских логиков, которые полагали, что *пратьякша* и *анумана* являются методами познания одного и того же предмета и поэтому они, равно как и другие *праманы*, могут "сотрудничать" (*прамана-самплава*) в получении достоверного знания, Дигнага подчеркивает, что *прамана* – это инструмент познания нового, а новое не может быть познано дважды, т.е. двумя *праманами* (сначала в восприятии, потом в логическом выводе), поэтому к разряду *праман* не относятся ни узнавание ранее виденного, ни желание и отвращение, ни память, ведь они имеют дело с уже воспринятым объектом.

В определении Дигнаги *пратьякша* выступает как познание, "свободное от примысливания" (*кальпана-аподха*), т.е. непосредственное чувственное познание "позиционируется" как негатив *кальпаны* – мысленного конструирования. Этим определением буддийский философ дифференцирует *пратьякшу* прежде всего от ее антипода – *ануманы*, а также от разных форм ошибочного познания, иллюзий и от сомнительного восприятия (*самшая*). В разряд *ануманы* попадают все формы опосредованного познания, включая не только собственно логический вывод, но и то, что мы называем перцептивным суждением ("это корова"), узна-

вание, припоминание и т.п. К вопросу о том, что такое *кальпана*, мы еще вернемся, пока же продолжим обсуждение определения *пратьякши*.

Важно то, что Дигнага рассматривает определение с формальной точки зрения как важную процедуру мышления. В первой главе ПСВ он противопоставляет свое адекватное "негативное" определение всем позитивным, существовавшим в его время, начиная с определения его учителя Васубандху, включая определения ньяи, вайшешики, санкхьи и мимансы. Рассмотрение этих дефиниций начинается с сочинения Васубандху "Вада-виддхи" ("Правила философской дискуссии"), где *пратьякша* определяется как "дифференцирующее познание (*виджняна*), произведенное из этого объекта"[2]. В таком определении фактор предметности (*аламбана-пратьяя*) признается более важным, чем фактор доминирующей чувственной способности – *индрии* (*адхипати-пратьяя*) и фактор познающего сознания (*самананантара-пратьяя*)[3]. Сказать, что восприятие полностью обусловлено его предметом, это все равно, что сказать, что оно не содержит примысливания к этому предмету ментальных характеристик. Однако, с точки зрения Дигнаги, обусловливание предметом выражает непосредственность чувственного восприятия не в полной мере, ведь и ментальное восприятие тоже обусловлено своим предметом. Непосредственность (*сакшат-каритва*), отличающая *пратьякшу* от *парокши*, или опосредованного знания, должна быть выражена ясно и определенно, поскольку это дефиниция, а что может выразить ее лучше, чем отрицание опосредования (*кальпана*)?![4]

В отличие от дефиниции Васубандху, дефиниции брахманистских школ ньяи, вайшешики, санкхьи и мимансы страдают, по Дигнаге, гораздо более серьезными изъянами, например, они не учитывают тот факт, что *пратьякша* – это всегда познание нового, а не познание уже известного, кроме того, в них смешаны функции собственно *пратьякши* и ментального конструирования

---

[2] Tato'rthād vijñām pratyakṣam.

[3] Факторы, определяющие познавательный процесс. Выделены Васубандху в "Абхидхармакоша-бхашье" (далее АКБ). См.: *Васубандху*. Абхидхармакоша. Дхатунирдеша, Индрияниpдеша / Изд. подготовили В.И. Рудой, Е.П. Островская. М.: Ладомир, 1998. С. 633.

[4] Б.К. Матилал назвал определение Дигнаги "предписывающим" (прескриптивным), поскольку оно отрицает широко распространенный философский взгляд, согласно которому, "ви́дение" есть "ви́дение в каком-то качестве" (seeing as), и вместо этого предписывает, что ви́дение должно быть свободно от концептуальных конструкций.

(*кальпана*). Дигнага стремиться показать, что теории восприятия соперничающих школ несостоятельны не только в том, что касается определения *пратьякши*, но и в отношении числа (*санкхья*), объектной сферы (*вишая-гочара*), и результата (*пхала*) восприятия.

Что же касается конкретных замечаний по дефинициям, то определение ньяи в Ньяя-сутре I.1.4 ("Чувственное восприятие – это знание, (1) произведенное познавательным контактом (*санникарша*) органа чувств и объекта, (2) невыразимое в слове (*авьяпадешья*), (3) не приводящее к заблуждению (*авьябхичари*), (4) содержащее определенность (*вьявасая-атмака*)" – вызвает критику Дигнаги как по форме, так и по содержанию. Обычно, отмечает Дигнага, – спецификации (*вишешана*) добавляются к определению в том случае, если есть опасность отклонения от правила. Здесь же спецификации *авьяпадешья* и *авьябхичари* избыточны (*атипрасанга*), поскольку *пратьякша*, будучи очным познанием, никогда не выражена в слове и тем более не приводит к заблуждению, ибо заблуждение есть результат интерпетации *пратьякши*, а не сама *пратьякша*. Спецификация *вьявасая-атмака* ошибочна, поскольку, если нечто не выражается в слове, оно не может быть определенным, ведь определенное познание чего-то есть результат суждения (мысленного конструирования), например "это корова" Собственно говоря, характеристики "произведенное познавательным контактом (*санникарша*) органа чувств и объекта" было бы достаточно для определения *пратьякши*, поскольку она отличает ее от *ануманы*. Однако и эта спецификация дефектна, поскольку исключит из категории очного восприятия познание объектов на расстоянии и познание объектов, превышающих размер познающих органов (ПСВ I. III).

Согласно "Вашешика-сутре" (далее ВС) III.1.13, "Восприятие есть познание, вызванное контактом *атмана, индрий, манаса* и объекта (*артха*). В другой же сутре (ВС X.4) утверждается, что при возникновении восприятия и выводного знания появляются сомнение (*самшая*) и удостоверение (*нирная*). Дигнага обращает внимание на то, что данная сутра противоречит предыдущей: знание, вызываемое непосредственным восприятием, не может быть сомнительным. Вайшешики утверждают, что познание схватывает объект через его спецификации (род и т.п.), но, с точки зрения Дигнаги, спецификации являются мысленными конструкциями. Кроме того, согласно вайшешике, одна и та же субстанция (*дравья*) может быть воспринята разными *индриями*, однако Дигнага отмечает, что само убеждение вайшешиков в том, что это

одна и та же субстанция, тоже является мысленной конструкцией (ПСВ I. IV).

В санкхье восприятие рассматривается как функционирование слуха, осязания и т.п. для постижения звуков, осязаемых и прочих чувственных объектов. Дигнага обращает внимание на то, что последователи санкхьи распределяют *индрии* строго по классам объектов, но поскольку последователи санкхьи составляют все объекты из трех *гун* (субстанций-сил) и любой объект будет определенным сочетанием этих *гун,* то, согласно их учению, имеется бесконечное разнообразие объектов. В этом случае для восприятия таких объектов понадобится бесконечное число органов, что абсурдно (ПСВ I. V).

Определение "Миманса-сутр" (I.1.4) гласит: "Когда *индрии* человека [находятся] в контакте с существующим (*сат*), возникает познание, это познание является пратьякшей и оно не является средством познания *дхармы* (здесь религиозного долга или обязанности), поскольку познает лишь настоящее". Если *сат* – это и есть объект *пратьякши*, то оно может охватить и атомы, которые хоть и существуют, но при этом не воспринимаются, что абсурдно. С точки зрения Дигнаги, сат слишком широкое понятие чтобы использовать его в определении. Теория мимансы, согласно которой в акте восприятия схватывается и универсалия (*саманья, джати* – коровность) и индивидуальная вещь – ее носитель (индивидуальная корова), несостоятельна, поскольку между коровностью и коровой нет реальной связи, конструирование же таковой принадлежит опосредованному познанию, а не *пратьякше* (ПСВ I. VI).

Первым из брахманистских философов, принявших вызов Дигнаги, был мимансак Кумарила Бхатта. В специальной главе своего труда "Шлокаварттика" он последовательно отстаивает все критикуемые Дигнагой дефиниции восприятия. Однако это тема отдельного исследования.

Цель определения, как мы уже говорили, отличить *пратьякшу* от того, что ею не является. Дигнага считает, что для этого достаточно одной специфицирующей характеристики, или спецификации (*вишешана*) – "свобода от мысленного конструирования". Характерно, что в качестве критерия непосредственного восприятия он не упоминает контакта *индрий* и объектов, который фигурирует в определениях всех брахманистских школ (но не в определении Васубандху). Тем самым он отказывается определять восприятие в терминах его механизма, предпочитая, хоть и негативно, определять его содержание.

Исследованием природы *пратьякши* Дигнага занимается в ПСВ I. 1 (см. перевод). Он начинает с этимологии слова "*прать-*

якша" ("перед глазами"). Почему эта познавательная функция определяется по органу (*акша* – не только зрение, но и другие чувственные способности), а не по объекту, ведь известно, что, согласно буддийским философам, восприятие зависит от них обоих как от своих баз (*аятана*)? С точки зрения Дигнаги, *индрия* является более специфицирующим маркером *пратьякши*, чем объект, поскольку, как он отмечает, объект присутствует и в акте различающего ментального познания (*мано-виджняна*) и в потоках познавательного опыта других людей (*анья-самантика-виджняна*), тогда как *индрия* дифференцирует тип очного восприятия в каждой отдельной индивидуальной серии (*сантана* – синоним потока индивидуального сознания). В примерах "звук барабана" и "росток ячменя" Дигнага подчеркивает, что именно барабан специфицирует звук, хотя этот звук произведен с помощью палочек, точно так же росток специфицирован ячменем, а не землей, из которой он возник. Кроме того, в абхидхармистской традиции принято определять *виджняну* именно по *индрии*, а не по объекту, например *чакшур-виджняна* (зрительное восприятие).

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

Однако оппонент 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 невечность цвета, запаха или вкуса. Такого рода восприятия, по мнению оппонента, не могут относиться к *пратьякше*, поскольку в них присутствует познание *саманья-*

лакшаны – "невечности" (невечность – это общая характеристика), не являются они и *анумано́й* (выводом из воспринимаемого), ведь отсутствует выводной знак, с помощью которого выводится невечность этих свойств. Стало быть, существует третий вид объектов – *прамея*, в котором сочетаются *свалакшана* и *саманья-лакшана*. А это значит, утверждает оппонент, что основа классификации *праман* у Дигнаги несостоятельна[5]. Этот аргумент, по замечанию Хаттори, нацелен против представления ньяи об интеграции разных *праман* в постижении одного и того же объекта (*прамана-самплава*)[6] (см. "Ньяя-бхашья" к "Ньяя-сутре" 1.1.3)[7].

В ответ Дигнага отрицает возможность существования такого объекта познания, в котором специфическая характеристика сочеталась бы с общей. С его точки зрения, восприятие невечного цвета и т.п. есть *анумана*. *Манас* соотносит универсалию цвета с универсалией невечности и получается перцептивное суждение: "цветная вещь невечна". Вслед за этим Дигнага доказывает, что такие познавательные события, как узнавание и припоминание объекта, воспринятого ранее, тоже не составляют предмета отдельной *праманы* и вполне объяснимы с помощью *ануманы*[8].

Когда сферой действия (*вишая*) *пратьякши* являются единичные объекты (*свалакшаны*), то это более или менее ясно, но оппонент ставит вопрос относительно одновременного восприятия множества объектов – ведь то, что относится к множеству, можно трактовать как универсалию. Этот аргумент, с которым мы встречаемся в АКБ I.10, можно найти и у оппонента Дхармакирти в его собственном комментарии к "Праманаварттике" 3. 194: "То, что скапливается, является конгломератом (самудая) [и в этом смысле является] универсалией, однако познание универсалии связано с мыслью". Дигнага утверждает, что Васубандху толкует *саманью* не как общее в смысле универсалии, а как совокупность атомов (*самчита*), воспринимаемую в едином акте познания и в этом смысле ничем не отличающуюся от единичного объекта. Позднее, у Дхармакирти и последующих авторов эта проблема будет истолкована в аспекте нумерического соответствия: как может один познавательный образ быть вызванным множе-

---

[5] См.: "Прамана-самуччая-вритти", далее ПСВ k.2a-b_1; $2b_2$-c_1

[6] *Hattori Masaaki*. Dignāga, on perception. Cambridge; Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1968 (далее *Хаттори*, 1968). См.: *Хаттори*, 1968, прим. к ПСВ. С. 80.

[7] Аргументы найяиков подробно разобраны Ф.И. Щербатским в его Буддийской логике (см. *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1993. Vol. II. P. 301 ff.).

[8] См.: ПСВ k.$2d_2$–3a; k.$3b_1$; k.$3b_2$.

ством объектов (атомов)?[9] Дигнага подчеркивает, что объект чувственно воспринимается не как носитель свойств (*дхармин* – это уже мысленная конструкция), а как сами эти свойства (*дхармы*), т.е. сам по себе.

Дигнага, определив *пратьякшу* через то, чем она не является – *кальпану*, продолжает рассуждать методом исключения. Из числа возможных форм *нирвикальпа 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*)[10]. Кроме того, объектом непосредственного восприятия, по Дигнаге, не могут быть носители свойств (*дхармин*), т.е. 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-пратьякша* (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*)[11]. Значит конструкциями являются не только конвенциональные схематизации языка, но и духовные учения, проповедующие тот или иной взгляд на вещи.

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

---

[9] Об этой проблеме у Дхармакирти см. *Dunne J.* Foundations of Dharmakirti's philosophy. Wisdom Publications, 2004. P. 104–113.

[10] ПСВ E. k.7cd-8ab.

[11] ПСВ Dc. k. 6cd.

якша – чувственное восприятие данного (например, цветового пятна), *манаса-пратьякша* – ментальное восприятие этого же данного, и непосредственное восприятие йогов в отношении ряда объектов, невоспринимаемых обычными органами чувств. Что же касается *свасамведаны,* то она составляет "субъективный" аспект всех этих типов восприятия, а не самостоятельный тип[12]. Кто же из них прав? Попробуем разобраться в сути проблемы.

Одной из важнейших особенностей буддийской эпистемологии, определившей ряд принципиально новых концепций Дигнаги, является признание самоудостоверяющего, буквально "самоосвещающего" (*свапракаша*) характера познания: познание освещает не только свой объект, но и самое себя, оно одновременно и "схватывающее" (*грахака*) и схватываемое (*грахья*), т.е. это и познание и самоудостоверение в качестве познания (*сватах праманья*). С точки зрения буддистов, мы не просто познаем, но еще и сознаем, что познаем. Это признавали и многие европейские философы начиная с Декарта. Например, по словам Локка, "невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает. Когда мы видим, слышим, обоняем, пробуем, осязаем, обдумываем или хотим что-нибудь, мы знаем, что мы это делаем" (*Локк Дж.* Опыты... Кн. 2, гл. 27.9).

Дигнага утверждает, что *свасамведана* не содержит мысленного конструирования или концептуализации. Даже если она относится к самому процессу концептуализации. Мы никогда не думаем: "Сейчас я сознаю, что воспринимаю корову" Однако возникает вопрос: когда происходит эта рефлексия познания: одновременно с ним или после него? Буддисты настаивают на одновременности познания объекта и познания-познания. Более того, они подчеркивают, что это не два отдельных акта или функции, которые синхронизированны друг с другом, а один акт, имеющий два аспекта. Дигнага говорит, что познание является *двайрупья,* т.е. имеет две формы, или два образа: образ объекта (*вишая-абхаса*) и образ самого себя (*сва-абхаса*).

---

[12] Эту точку зрения в полемике с Жухуа Яо, Алексом Вайманом и Масааки Хаттори, сторонников 4-членной классификации и *свасамведаны* как отдельного типа *пратьякши*, отстаивает Эли Франко в своей статье "Did Dignāga accept four types of perception?" (J. of Indian Philosophy. 1993. Vol. 21. P. 295–299). В одной из своих последних статей Франко в подтверждении своей трактовки ссылается на недавно открытый текст комментария "Прамана-самуччая-тика", где сказано следующее: "Почему самоосознавание этих (удовольствия и т.п.) является ментальным восприятием? Поскольку, благодаря тому, что оно имеет общее с самосознаванием, оно принадлежит к тому же роду" (см.: *Franco E.* On Pramāṇasamuccayavṛtti 6AB Again // J. of Indian Philosophy. 2005. Vol. 33, N 5–6. 633).

К необходимости такого понимания познания буддистов подтолкнула их доктрина мгновенности (*кшаникавада*): если акт познания длится лишь одно мгновение, то его собственное познание не может произойти в следующий момент, ибо к тому моменту этот акт прекратится. Остается единственная возможность: познание познания происходит в тот же момент, что и познание объекта и это, фактически, одно событие. Другой аргумент в пользу теории *двай*, или *двирупы*, выдвигает сам Дигнага. Он апеллирует к феномену памяти, утверждая, что мы вспоминаем не только сам объект, но и его восприятие. Это доказывает не только двойную природу восприятия, но и его саморефлектирующий характер:

Нс-1 [Двухформность познания также следует]

k.11c. позднее из припоминания.

[Это выражение] связано с [выражением] "познание имеет две формы" (k.11ab). Спустя некоторое время после переживания [познания некоторого объекта] возникает припоминание [этого] знания так же, как и [этого] объекта. Поэтому существует две формы познания[13]. [Тем самым доказывается] и [существование] самоосознающего познания.

Почему?

k.11d. [поскольку припоминание не бывает] о том, что не пережито.

Неверно, что припоминается объект, чье познание не было пережито в опыте, например, припоминание синего [не будет иметь места без существования прошлого познания синего]. (ПСВ см. перевод).

Однако какова природа этого самопознания? Очевидно, что оно не может быть концептуализирующим, например, когда, воспринимая темно-синее пятно, мы отдаем себе отчет, что воспринимаем темно-синее пятно, это уже акт концептуализации (*савикальпака джняна*). Между тем *пратьякша*, утверждает Дигнага, является *нирвикальпакой*, не содержащей примысливания. Что же такое эта *свасамведана*? Мы не можем описать ее, поскольку она не подлежит концептуализации или вербализации, но вместе с тем мы знаем, что она имеет место. В противном случае в моменты, которые последуют за актом *нирвикальпа пратьякши*, мы не сможем осознать, что именно мы увидели нечто темно-синее. Это было бы ментальное восприятие образа темно-синего,

---

[13] Тот факт, что можно припомнить прежнее познание доказывает, что любой акт познания сопровождается само-осознаванием, иначе ничего нельзя было бы вспомнить. См.: ПВ III. 426.

созданного в предшествующий момент, но вне контекста нашего субъективного опыта – будто оно было совершенно чужим восприятием, чувственно неапроприированным. Поэтому момент самоосознания необходим для объяснения континуальности ощущения любого опыта как нашего (апроприации).

Концепция *двайрупья* нашла свое обоснование и в терминах *прамана* и *прамана-пхала*, инструмента и результата познания. Если *праманой* является *пратьякша* объекта, то *прамана-пхалой – свасамведана*.

В целом под *манаса пратьякшей* Дигнага имел в виду несколько вещей. Во-первых, ощущение "субъективного" аспекта (*сва-абхаса*) *индрия-пратьякши*, чувственного восприятия, скажем, темно-синего пятна (*вишая-абхаса*), первого момента. Во-вторых, ментальное восприятие второго момента, объективным аспектом которого является схватывание образа темно-синего, способное послужить в следующий момент опорой (*алам-баной*) концептуализации "темно-синее", а "субъективным" – самоосознание схватывания образа темно-синего как источника желания, гнева, удовольствия и неудовольствия. В самой концептуализации тоже выделяются два названных аспекта: объективный – понятие или концепт "темно-синего", субъективный – осознание того, что мы занимаемся концептуализацией, которое тоже, как утверждает Дигнага, лишено мысленного конструирования.

По мнению К. Поттера, Дигнага постулирует второй момент, т.е. момент ментального восприятия, «чтобы объяснить факт, состоящий в том, что, пока мы думаем и говорим и, делая это, проецируем концепции и слова на данные нашего чувственного опыта, первоначальный момент восприятия истекает, и чтобы мы смогли применить понятие "синевы", или "бытия синим" к тому, что было дано в восприятии в первый момент, или сделать необходимую проекцию, нам необходимо иметь в наличии то синее, которое было аспектом первого акта осознания достаточно долго (или вернуть его). (Тем самым нам необходимо репродуцировать наше восприятие синего, относящееся к первому моменту, чтобы объяснить наше конструирующее осознание этого в качестве синего. Таким образом, Дигнага постулировал второй момент восприятия синего, восприятия, которое свободно от мысленных конструкций, но по времени совпадает с первым моментом конструирующего осознавания, т.е. моментом, когда мы склонны думать или говорить о "синем" применительно к этой данности. Разумеется, этот конструирующий момент уже не относится к восприятию, а является "выводным". Тем самым заверше-

но применение концептов к перцептам, если использовать терминологию Канта»[14].

Есть еще один аспект *пратьякши,* на который Дигнага обращает особое внимание. Он подчеркивает, что следует отличать подлинное непосредственное восприятие от всего, что только кажется непосредственно воспринимаемым, а на самом деле опосредовано, например, от миражей, типа воды в пустыне, поскольку в этом случае имеет место мысленное конструирование: мы проецируем мысленную конструкцию "вода" на реальный воспринимаемый песок. Затем от перцептивных суждений, типа "это корова", когда на воспринимаемый объект ("это") проецируется понятие-слово "корова", а также от логических выводов и припоминаемого вообще, поскольку все эти виды познания имеют дело не с непосредственно данным, а с опосредованными формами его познания. Дигнага добавляет еще один термин, который вызывает разные толкования – *сатаймирам.* В работах Дигнаги и его ближайших последователей мы не найдем никакого объяснения этому слову[15]. Дхармакирти полагает, что Дигнага добавляет его, чтобы выделить еще один тип ошибочных восприятий[16]. А. Вайман утверждает, что *таймирам* указывает на разновидность, восприятий, вызванных дефектным органом чувств. Джинедрабуддхи в своем комментарии ПСВ I 8b, называя *сатаймирам* – исключением (*апавада*) в системе Дигнаги, выделяет два толкования: 1) познание, возникающее из-за дефектов органов чувств, вызванных *тимирой* – некой глазной болезнью (это точка зрения Дхармакирти и большинства его комментаторов ср. ПВ III 293); 2) несогласующееся (с опытом) (*ависамвадака*) четырех видов: а) мнимое восприятие пучка волос, вызванное тимирой; б) познание желтой раковины в белой раковине, вызванное желтухой; в) смутное восприятие объекта, вызванное либо его отдаленностью либо тимирой; г) познание движущихся деревьев, вызванное передвижением познающего на лодке. В любом случае, для Дигнаги, как утверждает Джинендрабуддхи,

---

[14] *Potter K.* Introduction. – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 / Ed. Karl H. Potter. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 2003. P. 40.

[15] См.: *Franco E.* Once Again on Dharmakīrti's Deviation from Dignāga on pratyakṣābhāṣa // J. of Indian Philosophy. 1986. Vol. 14, N 1. P. 79–99.

[16] Дхармакирти же понимает *сатаймирам* как еще одну разновидность мнимого восприятия, возникающую вследствие дефектов органов чувств. Так, в ПВ 288-300 Дхармакирти после перечисления всех видов мнимых восприятий (*пратьякша-абхаса*) упоминает перцептивные иллюзии, возникающие в результате дефекта органов чувств как четвертую разновидность.

даже ошибочное восприятие все равно является непосредственным (*пратьякшей*), поэтому нет никакого смысла добавлять к определению восприятия характеристику "свободное от заблуждения", ибо всякое заблуждение носит характер ментального конструирования, а восприятие, как было определено Дигнагой, "свободно от мысленного конструирования". Такова точка зрения сторонников определения Дигнаги. Следуя ей, Джинендрабуддхи предлагает толковать слово *тимира* в определении Дигнаги как "невежество", а *сатаймирам*, как "вызванное невежеством" Такого же мнения придерживается и Камалашила (см. Таттва-санграха-панджика 1325). В этом смысле можно рассматривать *сатаймирам* как характеристику всех разновидностей мнимого восприятия, и вслед за Хаттори перевести этот термин как "сопровождаемое темнотой". Эту же точку зрения поддерживает и Франко.

Однако если это так, то возникает еще одна проблема. Считал ли Дигнага, что *пратьякша* является истинным познанием? Может ли быть так, что для него *пратьякша* просто находится за пределами оппозиции истинности-ошибочности? Если иллюзия возникает в результате неправильного атрибутирования концепции, может ли истинное познание быть результатом правильного атрибутирования концепции? Обратим внимание на то, что Дигнага не дефинирует *пратьякшу* как безошибочную, но это делает Дхармакирти, который подчеркивает, что *прамана* – это такое знание, которое не расходится с практикой.

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

Теперь попробуем сформулировать основные принципы Дигнаговской концепции восприятия в ПСВ.

Первое. *Пратьякша* не конструирует и не концептуализирует содержание чувственного восприятия, связывая его со словом, она вызывается самим воспринимаемым объектом. Второе. *Пратьякша* не возникает из контакта *индрий* с объектами.

Третье. При таком определении объект познания не обязательно является внешним физическим объектом. Он вполне может быть формой самого познания. В этом случае акт восприятия есть принятие познанием определенной формы, которое оно же и сознает. Иными словами, инструмент (*прамана*) в виде восприятия объекта и результат применения этого инструмента (*прамана-пхала*), акт его познания, составляют разные аспекты одного познавательного события. Все эти принципы Дигнаги последовательно опровергаются философами реалистами начиная с мамансака Кумарилы.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДИГНАГА «КОММЕНТАРИЙ К "КОМПЕНДИУМУ ИНСТРУМЕНТОВ ДОСТОВЕРНОГО ПОЗНАНИЯ"» («ПРАМАНА-САМУЧЧАЯ-ВРИТТИ»)

ГЛАВА 1. ВОСПРИЯТИЕ (ПРАТЬЯКША)[1]

A.

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

B. **Здесь,**

k.2a-b_1 **инструментами достоверного познания (праманами) [являются] (очное) восприятие (пратьякша)[2] и логический вывод (анумана).**

---

[1] Перевод сделан с санскритского текста, реконструированного Эрнстом Штайнкелльнером (он помещен в Интернете). При переводе использовано также исследование и перевод тибетской версии текста Масааки Хаттори *Hattori Masaaki*. Dignāga, on perception. Cambridge; Massachysetts: Harvard Univ. Press, 1968 (далее: *Хаттори*, 1968).

[2] Термин *пратьякша* считается производным от префикса prati (перед) и существительно akṣa (глаз и любой другой орган чувств), что буквально означает "перед глазами", отсюда возможный перевод "очное" восприятие (ср. частое противопоставление *пратьякши – парокше* как "очного" "заочному").