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").

Их только два, поскольку

k.2b_2–c_1 **у объекта достоверного познания (прамея) две характеристики (лакшана)[3].**

Не существует иных объектов познания, кроме конкретного (свалакшана – буквально характеризующего само себя) и общего (саманья-лакшана – общей характеристики). Мы докажем, что конкретное есть объект восприятия, а общее – объект логического вывода.

Если нам возразят, что [когда] цвет и т.п. познается через его невечность и т.п.[4] форму, или повторно[5], как быть с этим?

[Ответ] Такое познание существует, тем не менее

для [познания] соединения этого [двух упомянутых характеристик] не требуется [допущения] иного инструмента достоверного познания.

---

[3] Здесь и далее жирным шрифтом выделен основной текст, обычным – самокомментарий Дигнаги.

[4] Согласно Хаттори, который следует пояснениям комментаторов, речь идет о следующем: когда мы в течение одного мгновения видим цветовое пятно, которое тут же исчезает, у нас возникает познание невечности цвета. Услышав мгновенно исчезающий звук, мы обретаем понятие невечности звука. Познавательные события такого рода не могут быть очным восприятием (*пратьякша*), поскольку их результатом является познание общей характеристики (*саманья-лакшана*) – невечность (*анитьята*). Вместе с тем не относятся они и к логическому выводу (*анумана*), поскольку отсутствует выводной знак (*линга*), из которого можно было бы вывести невечность цвета, звука и т.п. чувственных качеств. Поэтому возникает необходимость в постулировании специальной *праманы*, в которой *свалакшана* сочеталась бы с *саманья-лакшаной* (*Хаттори*, 1968: 80, прим 1.16). Это обычный прием в обсуждении *праман* той или иной школы. *Праманы* должны соответствовать принципу "мини-макс", т.е. быть минимумом инструментов для исчерпывающего описания всех типов ситуаций. Оппонент же стремится показать, что их либо недостаточно, т.е. они не охватывают все познавательные ситуации, как в данном случае, либо их слишком много, т.е. какие-то *праманы* можно свести к другим.

[5] Вопрос поясняется так: когда человек, видевший огонь раньше, заметив дым, узнает тот же самый огонь, в этом случае узнавание огня не является восприятием (*пратьякша*), поскольку оно произведено постижением выводного знака (*линга*) – дыма. Не является оно и логическим выводом (*анумана*), поскольку узнаваемое есть конкретный огонь, а не огонь вообще, выводимый из выводного знака, а согласно, Дигнаге, предметом логического вывода конкретное быть не может. Последователи санкхьи, однако, признавали такую возможность, предложив особую разновидность логического вывода – *вишеша-дришпам-ануманам* ("логический вывод из непосредственного восприятия специфического"). Согласно их выкладкам, конкретное, наблюдаемое в настоящий момент, выводимо из своего сходства с конкретным, воспринятым ранее. В мимансе такой тип вывода называется *пратьякшато дришта-самбандхам ануманам* – "вывод из связи воспринимаемого и воспринятого" См.: *Хаттори*, 1968: 81б прим. 1.17.

Постигнув цвет и т.п. как невыразимое в слове[6] конкретное и общую характеристику "цветовости", [затем] с помощью манаса [в суждении] "Цвет и т.п. невечны" происходит связывание [цветовости] с невечностью (анитьята). Поэтому [для такого рода ситуаций] нет необходимости в ином инструменте достоверного познания.

Поэтому и нет [необходимости] в ином инструменте достоверного познания [2]

k.3b$_1$. **[Нет необходимости в ином инструменте достоверного познания] и для случая узнавания (абхиджняна)[7].**

То узнавание, которое повторяется в отношении одного и того же объекта, не нуждается в ином инструменте достоверного познания. По какой причине?

k.3b$_1$. В силу нежелательных последствий.

Если бы каждое познание нуждалось в [отдельном] инструменте достоверного познания, то инструменты достоверного познания характеризовались бы регрессом в бесконечность.

k.3b$_2$. **Память (смрита) и т.п. [пришлось бы считать инструментами достоверного познания].**

Смрита – это то же самое, что и смрити. Поскольку память, желание, отвращение относятся к объекту, познанному ранее, они не входят в число инструментов достоверного познания[8]. Таким образом [память и т.п. не являются инструментами достоверного познания].

С. Из них [двух инструментов достоверного познания]

k.3c. **Восприятие (пратьякша) свободно от примысливания (кальпана).**

Восприятие – это познание, свободное от примысливания. Что же тогда называть примысливанием?

---

[6] Характеристика *пратьякши*, или восприятия, как невыразимого в слове (*авьяпадешья*), составляет важный критерий непосредственного восприятия не только в буддизме, но и в ньяе ("Ньяя-сутра" I.1.4). См. предисл. к публикации.

[7] Узнавание не признается инструментом достоверного познания не только буддистами (см. Дхармакирти ПВ 3.118 и др.), но и найяйиками, которые уподобляют его припоминанию (*смрити*), не относимому ими к формам достоверного знания (*прама*).

[8] Иными словами, *прамана* – это инструмент познания чего-то *нового*, а не уже известного.

k.3d. **Соединение [познаваемого] с именем, родом и т.п. [3]**
В случае произвольных слов (ядриччха-шабда – собственных имен) вещь, специфицируемая именем, выражается словом, [например] "Диттха". В отношении слов для рода (джати-шабда – абстрактных существительных) вещь, специфицированная родом, выражается словом, [например] "корова". В отношении слов для качества (гунашабда – прилагательных) вещь, специфицированная качеством, выражается словом, [например] "белое". В отношении слов для действия (крия-шабда) вещь, специфицированная действием, выражается словом, [например] "приготовление пищи" (пачака). В отношении слов для субстанции (дравья-шабда – существительных) вещь, специфицированная субстанцией выражается словом, [например] "несущий посох" (дандин), "рогатое" (вишани).

Об этом [словах для действия и о словах для субстанции] некоторые говорят, что [слова "пачака" и "дандин"] выражают вещь, специфицированную соединением (действия и действующего, субстанции и ее владельца и т.п.).
Другие же [говорят], что вещь специфицируется лишь лишенным значения (артха-шунья) словом[9]. Где нет примысливания, там восприятие.

Тогда почему [это познание] называется "пратьякша" (прати-акша – "перед глазами"), а не "прativишая" ("перед объектом"), ведь его возникновение зависит от обоих (органа чувств и объекта)?

k.4ab. **Это (познание) названо по органу, в силу того, что [орган является его] специфической причиной (асадхарана-хету).**

[Оно не названо] по объекту, такому как цвет и т.п. Так как объект может быть общим для [разных познавательных эпизодов], поскольку [он может вызвать] ментальное познание (мановиджняна)[10] и восприятие в потоке сознания других (людей)[11]. Замечено же, что выражение через слово (вьяпадеша) [происходит] че-

---

[9] Хаттори считает, что это точка зрения самого Дигнаги, поскольку с позиции найяиков и других реалистов, спецификациями рода и т.п. выступают *падартхи* – т.е. категории реально существующих вещей (*Хаттори* 1968: 85, прим. 1.29).

[10] Нельзя называть восприятие по объекту, например "синим", а не по органу, например "зрительным", поскольку объект не является тем фактором, который присущ именно восприятию и ничему другому. Он может стать предметом или содержанием и других видов познания, например внутреннего восприятия (*мановиджняна*).

[11] Мы можем воспринимать объект одновременно с другими людьми, поэтому он не может быть специфичен еще и в том смысле, что является общим (*садхарана*) и для разных познавательных актов.

рез специфическое, например "звук барабана", "росток ячменя"[12]. Так установлено, что восприятие свободно от примысливания[13]. В [трактате] же по абхидхарме сказано: «Наделенный зрительным восприятием постигает темно-синее, а не [слова] "темно-синее"»[14]. В отношении объекта [он является] осознающим объект (артха-санджнин), а не осознающим имя (дхарма-санджнин)[15].

Dab. [Возражение:] Если это (чувственные познания) лишено примысливания, то почему же тогда [в трактате по абхидхарме сказано, что] пять разновидностей восприятия (виджняна-кая) имеют своей опорой (аламбана) плотное соединение (самчита) [атомов][16]? [Ответ Васубандху:] "Эти (чувственные восприятия)

---

[12] Дигнага ссылается на АКБ 1 45, где Васубандху говорит, что *виджняна* (здесь восприятие) называется по органу чувств – зрительным, поскольку его четкость и ясность зависит от силы данного органа (см. предисл. к публикации).

[13] Ср. в ПВ III, 123–124, где Дхармакирти утверждает, что отсутствие примысливания в восприятии удостоверяется самим восприятием и приводит следующий пример: можно воспринимать цвет даже, если мысль (*мати*) не занята внешними объектами и неактивна, что и доказывает отсутствие примысливания в восприятии цвета (см. *Хаттори* 1968: 88, прим. 1.34).

[14] cakṣhur-vijñāna-samaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu līlam iti. Это часть цитаты, приведенной в АКБ 3. 30. Полный текст в переводе Рудого и Островской: "Посредством зрительного сознания он познает синее, но не познает [в словесной форме:] это – синее; посредством ментального сознания он познает синее и познает: это – синее" (Цит по: *Васубандху*. Абхидхармакоша. Локанирдеша. Карманирдеша / Изд. подготовили В.И. Рудой, Е.П. Островская. М.: Ладомир, 2001: 230).

[15] Термин *дхарма-санджня* отсылает к силе означения слов (*нама-кая*) – *дхарме* класса *читта-випраюкта*, "отделенные от сознания". В номенклатуре школы сарвастивада эта дхарма наряду с силой означения букв (*виджнянакая*) и силой означения предложения (*пада-кая*) составляет три фактора обусловливания. Хаттори отмечает, что обладать *дрхма-санджней* в отношении объекта, значит называть его по имени, а различие между *артха-самджня* и *дхарма-самджня* совпадает с различием между "осознанием темно-синего" и «познанием "это темно-синее"» (*Хаттори* 1968: 88, прим. 1.37).

[16] Хаттори отсылает эту цитату к "Ньяя-чакра-вритти" Синхасури (с. 79.15-16) (цит по: *Хаттори* 1968: 88, прим. 37), а сам вопрос поясняет следующим образом: "Агрегат (самчита) атомов постигаем только с помощью концептуального конструирования, которое связывает вместе познавательные акты в отношении отдельных атомов. Поэтому невозможно утверждать, что восприятие лишено мысленных конструкций, поскольку оно является восприятием агрегата атомов" (*Хаттори* 1968: 26). Однако из работ Васубандху и самого Дигнаги (АП) следует, что восприятие отдельного атома не признается ни самими атомистами, ни тем более их критиками. Поэтому никаких отдельных актов познания в отношении отдельных атомов они допустить не могли. Из этого следует, что образ собрания атомов мог быть вызван лишь одним актом познания в отношении множества объектов, собранных вместе.

Но является ли это собрание некой целостностью? Этот вопрос разбирается далее.

имеют своим объектом конкретное (свалакшана), относящееся к базе (аятана[17]), а не к субстанции (дравья[18]). [Как следует это понимать?]

k.4cd. **Здесь [в данном тексте[19]] поскольку [восприятие] порождается множеством объектов, в отношении его собственного предмета (артха) [допускается, что он является] сферой (гочара) общего (саманья)[20].**

Раз это [восприятие] вызвано [индрией через ее соединение с] множеством субстанций, то в отношении его базы сказано, что ею является предметная область (вишая) общего, поскольку [восприятие] не примысливает единство к множеству отдельных объектов[21].

[Таким образом доказано, что определение восприятия как свободного от примысливания совместимо с положениями авторитетов абхидхармы.]

[Объект как носитель свойств недостижим через индрии]

Dac. Далее, мы полагаем[22]:

---

[17] *Аятаной* (базой) здесь является воспринимаемый "грубый" объект, т.е. масса атомов какого-то предмета, например горшка.

[18] В буддийской терминологии *дравья* – это реально существующее, т.е. отдельные атомы.

[19] В АКБ I.10.

[20] В тексте tatra-aneka-artha-jaṇyatvāt sva-arthe sāmānya-gocaram. Aneka-artha (буквально неединичный объект) означает атомы, собранные в компактную массу (*самчита*), что в процитированных отрывках было названо *аятана-свалакшана*. Сферой действия органов чувств является не единичный атом и ни один из атомов, формирующих группу, а вся масса атомов. Здесь она обозначается словом *саманья* (общее). Поскольку, согласно общебуддийской теории восприятия, сферой зрительного восприятия является цветоформа (*рупа*), глаз воспринимает не *дрявья-лакшану*, т.е. атом, который по определению невоспринимаем, а конкретную цвето-форму внешнего объекта (*бахья-аятана-свалакшана*), т.е. совокупности атомов. В этом случае можно сказать, что, поскольку воспринимается не один предмет, а их множество, объектом познания является *саманья* (общее), объединяющее это множество.

[21] То есть совокупность не понимается как целостность, которая есть ничто сверх суммы частей (концепция целого школы ньяя). С точки зрения Дигнаги, который в этом отношении следует давней буддийской традиции, такой целостности реально не существует, она является результатом мысленного конструирования, т.е. просто "примыслена" к механической сумме частей.

[22] Опровергнув разные недостоверные мнения, Дигнага приступает к изложению собственных взглядов.

k.5. **Всеобъемлющее познание[23] носителя свойств (дхармин), обладающего множеством форм, недостижимо через индрии[24].**

Объектной сферой (гочара) индрий является неописуемая форма (рупа), познаваемая сама по себе[25].

Таким образом, вследствие этого перцептивное знание (пратьякша-джняна), порожденное пятью органами чувств, лишено примысливания.

Здесь [наша] спецификация (вишешана) [разных видов восприятия предназначена служить ответом] другим. Все они [виды восприятия] действительно являются непримысливающими (авикальпика).

[Далее Дигнага перечисляет другие виды восприятия.]

Db k.6ab. **И ментальное [восприятие] объекта и самоосознавание (свасамвритти) желания и т.п., являются непримысливающими.**

Ментальное [восприятие], чей объект цвет и т.п.[26], происходит в форме непосредственного переживания (анубхава) и тоже лишено примысливания. Самоосознавание желания и т.п., будучи неза-

---

[23] В тексте sarvathā gatiḥ.

[24] Согласно пояснениям Хаттори, когда некто познает горшок, обладающий синим цветом, округленной формой и другими свойствами, такое познание не производится непосредственно его органом чувств. Свойства объекта являются результатом мысленного конструирования, так как объект начинает восприниматься как обладающий синим цветом только когда происходит его исключение (*вьявритти*) из категории несиних вещей. То же самое касается формы и других свойств. Таким образом, после того как свойства объекта постигаются как исключенные из противоположных свойств, сам объект начинает рассматриваться как носитель этих свойств. В действительности же, объект непосредственно постигается сам по себе (svasaṃvedya), а не во всех своих аспектах (na sarvathā) как их носитель (*Хаттори*, 1968: 91 прим. 43).

[25] Осознавать саму по себе, значит через ее собственные характеристики (*свалакшана*), а не через что-то другое.

[26] Из теории восприятия сарвастивады следует, что ментальное восприятие (*мановиждняна*) имеет своей опорой *манас* – момент любого из чувственных восприятий, который только что прошел (АКБ 1 44). В сарвастивадинской каузальной терминологии манас является непосредственно предшествующим условием (*саманантара-пратьяя*) ментального восприятия. Джинендрабуддхи толкует этот отрывок следующим образом: "Ментальное восприятие, чей объект производен от объекта немедленно предшествующего восприятия, такой как цвет и т.п., и который функционирует как непосредственный опыт, тоже является свободным от мысленного конструирования" ("Прамана-самуччая-тика" 25a.2–4, цит. по: *Хаттори*, 1968: 93 прим. 46).

висимым от [внешних] органов чувств, [является] ментальным восприятием (манаса-пратьякша)[27].

Dc. Подобным образом,

k.6cd. **[познание] йогов в отношении вещи как таковой, не связанное с пояснениями учителя, [тоже относится к восприятию].**

Йогическое видение (даршана) вещи как таковой, не связанное с концептуальными конструкциями (викальпа) агам (священных текстов), [есть] восприятие[28].

Dd. Если самоосознавание желания и т.п. является восприятием, то и осознание примысливания (кальпана-джняна) тоже, поистине, таково[29]. Это истина.

k.7ab. **[В том, что касается его] самоосознавания примысливания даже [оно] приемлемо [в качестве восприятия][30]. [Однако в отношении внешнего] объекта [примысливание в качестве восприятия недопустимо], поскольку [оно] примысливает [свой объект].**

Здесь оно (примысливание), направленное на внешний объект, не является восприятием, подобно желанию и т.п.[31] Но поскольку самоосознавание [примысливания] само [не является примысливанием], [рассмотрение его в качестве очного восприятия] не является ошибочным.
Вот и все, что касается восприятия[32].

[Разновидности мнимого восприятия.]

---

[27] Иными словами, самоосознавание (*свасамведана*) желаний и т.п. эмоций является разновидностью ментального восприятия (*манаса-пратьякши*), а не отдельным видом *пратьякши*. См. предисл. к публикации.

[28] Акаланка считает, что Дигнага, согласно которому, *пратьякша* функционирует в тесной близости с органами чувств, не имеет права считать *пратьякшей* йогическую интуицию, поскольку она не имеет никакого отношения к чувствам (см.: *Хаттори*, 1968. С. 94–95, прим. 49).

[29] Иными словами, мы осознаем, что занимаемся мысленными конструкциями, и это осознание тоже лишено мысленных конструкций, т.е. является *пратьякшей* (в данном случае *манаса-пратьякшей*).

[30] Самоосознавание примысливания (т.е. некое интуитивное ощущение его присутствия) тоже является непосредственным (*нирвикальпака*).

[31] Желание, направленное на внешний объект, не является восприятием, в то же время осознавание (*свасамведана*) желания есть форма внутреннего восприятия (*манаса-пратьякша*).

[32] Эта фраза приводится в санскритской реконструкции, но отсутствует у Хаттори.

E. k.7cd-8ab. **Заблуждение, познание эмпирической реальности[33], логический вывод (анумана), выводимое (ануманика), припоминание (смарта) и желание (абхилашика) являются видимостью восприятия (пратьякшабха), *а также то, что связано с тимирой (sataimira)*[34].**

Из них заблуждение является мнимым восприятием, поскольку его функционирование связано с мысленным конструированием [типа] "жажды оленя" (мираж воды в пустыне), [Познание эмпирической реальности является мнимым восприятием], поскольку на реальное лишь с эмпирической точки зрения [оно] накладывает другой внешний объект и [тем самым оно] функционирует посредством примысливания формы этого (объекта)[35]. Вывод и то, что является его результатом, не относятся к восприятию, поскольку подвергают мысленной конструкции ранее пережитое.

[Проблема инструмента и результата достоверного познания.]

F. А также

k.8cd. **[мы называем познание] инструментом достоверного познания (прамана) в силу факта [его] понимания (пратититва) как включающего в себя функцию (савьяпара)[36], хотя в действительности [оно] и является плодом[37].**

Здесь мы не признаем, подобно тем, кто верит во внешнюю реальность[38], что инструмент достоверного познания отличается

---

[33] В тексте saṃvṛtisajjñāna – познание эмпирической, или феноменальной, реальности в противоположность познанию абсолютной реальности – *парамартхасат*. Эти два уровня реальности, выделяемые и в школах абхидхармы, сохраняются и в учении Дигнаги.

[34] Перечисление разновидностей мнимого восприятия заканчивается словом sataimiram, толкование которого стало камнем преткновения для многих буддистов и буддологов (см. предисл. к публикации).

[35] К этому типу восприятия относятся перцептивные суждения "Это корова", когда на некий воспринимаемый предмет "Это" проецируется мысленно сконструированный предикат "корова".

[36] Имеется в виду принятие познанием формы объекта.

[37] Дигнага предлагает рассматривать познание, которое возникает из деятельности *индрий*, как *праману*, хотя оно и является результатом, буквально плодом (*пхала*) деятельности органов чувств.

[38] Сторонники реалистических школ (ньяи, вайшешики, мимансы) утверждали реальное различие между объектом, инструментом и результатом познания и подвергали критику буддистской точки зрения. Более подробно буддистскую концепцию идентичности всех этих факторов познавательного процесса Дигнага разбирает в 3 и 6 разделах ПСВ, где он критикует точку зрения ньяи.

от [его] результата. **Понимание [его] как включающего в себя функцию** [означает], что результат познания возникает как определяемый формой объекта. Поэтому [оно] метафорически обозначается как инструмент достоверного познания, хотя в действительности оно лишено функции[39]. Так, например плод, возникающей в соответствии с формой причины, определяется как принимающий форму причины (хету), хотя [он] не осуществляет [принятие формы причины][40]. Аналогично и в данном случае (случае плода познания).

G. k.9a. **[в этом случае можно также утверждать, что] самопознающее сознание (свасамвитти) является здесь плодом [акта познания][41].**

Знание возникает как содержащее два образа (абхаса): образ объекта (вишая-абхаса) и образ самого себя (сва-абхаса). Осознание себя как обладающего этими двумя образами является плодом [акта познания][42]. По какой причине?

k.9b **поскольку удостоверение объекта (артха-нишчая) имеет форму этого[43].**

Когда познание, обладающее [формой] объекта, само является объектом [познания], то в соответствии с природой самоосознавания [этот] объект должен быть познан как желаемый или нежелаемый. Когда лишь внешний объект подлежит познанию, то

---

[39] Согласно йогачаре, с точки зрения высшей истины *дхармы* лишены деятельности, точно так же и познание, но поскольку оно возникает в форме объекта, то ему можно метафорически приписать функцию – обретение формы объекта (см. также: *Хаттори*, 1968: 100, прим. 58).

[40] Праджнякарагупта иллюстрирует это положение примером, суть которого в следующем: о новорожденном говорят, что он принял облик своего отца, хотя в действительности, сам он не принимал ничей облик (см.: *Хаттори*, 1968: 100, прим. 59).

[41] Если различать роли *праманы* и *пхалы*, то акт самопознания, сопровождающий каждый акт познания, следует рассматривать как плод.

[42] Явление сознания (*виджняна*) в двух образах (объекта и себя самого) признается одним из основополагающих принципов йогачары. Дигнага, утверждая *свасамвитти* в качестве плода *праманы*, становится на позицию йогачары. Вместе с тем он полагает, что даже саутрантики могут принять теорию *свасамвитти* как результата *праманы* (см далее k.9b)

[43] Шантаракшита и Камалашила толкуют *тад* (этого) как *вишая-акара*, форму объекта (см.: *Хаттори*, 1968. С. 103, прим. 63). Иными словами, удостоверяющее познание объекта, т.е. определенное познание объекта как, например, коровы, являющееся главным результатом акта познания, одновременно выступает осознаванием того, что такой акт удостоверяющего познания объекта имеет место.

k.9d$_1$ **инструментом является лишь факт обладания образом объекта (артха-абхасата);**

ведь тогда [факт], что собственной формой познания является самоосознавание будет нерелевантным, [релевантным же будет факт], что обладание образом объекта есть средство познания [этого объекта]. Поскольку [мы говорим], что объект

k.9d$_2$ **известен через это**[44].

Какая форма объекта появляется в познании, например белая, небелая и т.п., именно в такой форме этот объект и познается[45]. Таким образом, роль инструмента достоверного познания (прамана) или роль предмета достоверного познания (прамея) метафорически приписывается разным аспектам самосознающего познания[46], ведь все дхармы (события потока познания) лишены функции (нирвьяпара)[47].

И мы говорим:

k.10. **Тот образ, [который появляется в сознании], и есть объект познания (прамея). Наряду с этим, инструмент достоверного**

---

[44] Дигнага объясняет, каким образом познание выступает как *прамана*: оно становится *праманой,* поскольку обретает форму объекта, благодаря чему объект становится известным сознанию. Эта карика считается выражением точки зрения саутрантики: внешние объекты существуют, но доступны познанию лишь через образы, которые составляющие их атомы порождают в нашем сознании. Но уже в следующей карике он выдвигает йогачаринскую точку зрения, согласно которой познание имеет дело лишь с образами объектов.

[45] Джинендрабуддхи объясняет позицию Дигнаги следующим образом: даже если внешний объект существует, он мыслится существующим лишь в соответствии с познанием, а не в соответствии с его собственной природой. Речь не о том, что познание соответствует объекту, который существует сам по себе до всякого познания. Когда человек осознает присутствие горшка, он познает именно свое восприятие горшка, а не горшок как внешнюю вещь; однако горшок мыслится как существующий во внешнем мире. Эта *артханичшая* (уверенность в существовании объекта) вполне соответствует *свасамвитти,* даже если считать что прамея (объект познания) является внешней вещью. Эта же мысль развивается в ПВ III. 346 (см.: *Хаттори*, 1969. С. 105, прим. 64).

[46] С точки зрения Дигнаги, *свасамвитти* является целостным когнитивным событием, не подлежащим делению на субъект и объект, или действие и его результат. Поэтому все подобные деления, включая деление на средство и результат познания, считаются метафорическими.

[47] Ср. перевод Хаттори: "Стало быть, [следует понять, что] роли средства познания и объекта познания, соответствующие различиям [в аспекте] познания, приписываются соответствующему [отдельному] фактору [исключительно] метафорически" (*Хаттори*, 1968:29).

познания (прамана) и [его] результат (пхала) являются [соответственно] формой познающего (грахака-акара) и самосознающим познанием[48]. Стало быть, три [фактора[49]] не существуют отдельно от этого[50].

На. *Итак, познание имеет две формы. Каким образом это объясняется?*

k.11ab. **Тот факт, что познание имеет две формы[51] [известен] из различия [между] познанием объекта и познанием этого [познания][52].**

То познание, которое направлено на объект, например цвет и т.п., имеет только образ объекта. Познание же [этого] познания объекта имеет образ познания, соответствующий объекту, а также образ самого себя. В противном случае, если бы познание объекта имело бы лишь форму объекта или форму самого себя, то познание познания невозможно было бы отличить от познания объекта.

Hb. [Если бы познание имело бы либо форму объекта, либо форму самого себя], то в последующем познании не было бы образа объекта, познанного ранее. В силу отсутствия объекта того [предшествующего познания в последующем познании][53]. Так доказано, что познание имеет две формы.

Hc-1 [Двухформность познания также следует]

k.11c. **позднее из припоминания.**

---

[48] Четкая формулировка позиции йогачары: образ объекта (*вишая-абхаса*, здесь *яд-абхаса*) есть *прамея*. То есть речь идет о внутреннем объекте.

[49] Средство познания (*прамана*), объект познания (*прамея*) и результат познания (*пхала*).

[50] Образ, который появляется в познании, можно рассматривать как познаваемый объект (*прамея*), абстрагированный от внешнего объекта. Субъективный аспект познания (*грахака-акара*) можно рассматривать как *праману*, которая схватывает объект, находящийся в сознании. Наконец, самосознавание познания, схватывающего свой объект, можно считать *пхалой* – результатом познания. То есть единое событие познания, рассмотренное в разных ракурсах, может рассматриваться и как объект, и как инструмент и как результат.

[51] Имеются в виду образ объекта (*вишая-абхаса*) и собственный образ познания (*сва-абхаса*). См. k.9a.

[52] Дигнага вступает в полемику против сторонников *ниракаравады* (безформности познания), согласно которым, познание имеет лишь форму объекта, не располагая никакой собственной формой.

[53] В свете теории мгновенности (*кшаникавада*) любое познавательное событие длится лишь одно мгновение. Вещь, которую мы познали в предшествующее мгновение, в настоящее мгновение больше не существует.

[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[54]. [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].

Нс.2. Возражение: допустим, что познание, подобно синему цвету и т.п., постигается другим познанием. Это неверно, поскольку

k.11d. **[если бы оно] постигалось другим познанием, [то последовал бы] регресс в бесконечность[55].**

Регресс в бесконечность [последует] если это познание постигалось бы другим познанием. Почему?

k.12a-b. **там же припоминается и оно [другое познание].**

То познание, с помощью которое познается [предыдущее] познание, **там же,** то есть в последующее время, припоминается [и оно], что соответствует наблюдению. Поэтому там же, где есть постижение [одного знания] другим знанием, будет иметь место регресс в бесконечность[56].

---

[54] Тот факт, что можно припомнить прежнее познание доказывает, что любой акт познания сопровождается самоосознаванием, иначе ничего нельзя было бы вспомнить. См. ПВ III. 426.

[55] Если бы познавательный акт 1 познавался бы познавательным актом 2, то познавательный акт 2 должен был бы познаваться актом 3 и так до бесконечности. Таково, с буддийской точки зрения, логическое следствие принимаемой найяиками и вайшешиками концепции *паратах-праманьям*, согласно которой, достоверность одного акта познания должна удостоверяться другим актом познания.

[56] Имеется в виду концепция *паратах-праманья* ньяи-вайшешики, согласно которой достоверность одного акта познания устанавливается с помощью другого акта познания. Буддисты, некоторые мимансаки и ведантисты придерживались концепции *сватах-праманья*: познание само себя удостоверяет и не нуждается в дополнительных подтверждениях своей достоверности.

Нс-3. k.12cd. **В этом случае не будет перехода [познания] от [одного] объекта к другому. [Однако] он происходит.**

Поэтому роль самосознавания в познании твердо обоснована. И оно само является плодом [познания][57].

Так установлено, что восприятие лишено примысливания.

ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО В УЧЕНИИ ЧИСТЫХ БРАТЬЕВ

Н.С. Кирабаев

Ихван ас-Сафа ва Хуллан ал-Вафа ва Ахл ал-Хамд ва Абна ал-Маджд (Чистые братья) – тайный религиозно-философский союз, возникший в середине X в. в г. Басра, политико-философские идеи которого легли в основу идеологии карматского государства в Аравии и фатимитского государства в Египте, а также оказали большое влияние на философию арабо-мусульманского перипатетизма. Свое название он заимствовал из главы "Горлица" известного средневекового трактата "Калила ва Димна", который высоко ценился членами этого союза. Ихван ас-Сафа являлся тайным союзом, и поэтому набор новых членов проводился в обстановке секретности. Как правило в этот союз привлекались молодые люди. В целом члены союза разделялись по степеням в соответствии с их возрастом. Первый уровень – до 15 лет, второй –

---

[57] Дхармакирти развивает эту мысль в собственном комментарии "Прамана-винишчая" 1. 41ab: Тот, для кого познание манифестируется и в форме схватывающего и в форме схватываемого, и для кого нет вещи, которая отличалась бы (от познания), для него самосознавание является результатом, поскольку [с этой точки зрения] познание объекта есть по своей природе [самосознавание]. Ибо, поскольку восприятие возникает в желаемой или нежелаемой форме, каждый объект осознается как желанный или нежеланный. Даже если бы внешний объект существовал, только [самоосознавание] может быть представлено как результат [познания этого объекта]. Поскольку объект может быть удостоверен лишь в той степени, в которой он становится частью самоосознавания. Собственная форма объекта такова, что она не передается познанию, ибо, в противном случае, все познание [познание всех существ по отношению к одному объекту] должно было бы иметь одинаковую форму. Но ведь эта форма познается разными способами, ибо, как наблюдается, одна и та же собственная форма приятна одному и неприятна другому" (см. предисл. к публикации). А также в ПВ III, 539–540.