

## **Пратьябхиджня и ЛОГИКО-эпистемологическая школа буддизма**

*(Раффаэль Торелла)*

Возможно, что ни одна доктрина в истории индийской мысли не имела такого поразительно огромного и глубокого влияния на современные ей философские школы как работы Дигнаги и Дхармакирти, а также их последователей, среди которых необходимо назвать Дхармоттару. И это влияние ограничивается не только их современниками, но распространяется и на более поздние направления мысли, такие, например, как навья-ньяя.

Ни мимансаки, ни ньяики, ни ведантисты, ни джайны не избежали критики со стороны Дхармакирти. Что же касается школы пратьябхиджня, которая представляет собой вершину философии самоосознавания, разрабатываемую такими представителями недвойственного кашмирского шиваизма как Сомананда (875-925), Утпаладэва (900-950) и Абхинвагупта (950-1020), то она наиболее типичная в этом ряду, хотя и наименее изученная.

Сомананда, конечно же, знал работы Дхармакирти. По крайней мере одна строфа из “Праманавартики” (ПВ) была приведена в “Шивадришти”, но только начиная с Утпаладэвы мастера буддийской логики становятся главными собеседниками шайвистов трики. Конечно же, они были оппонентами, но, тем не менее, они всегда вызывали глубокое уважение, особенно Дхармакирти, так что природу их взаимодействия не всегда можно четко определить. Кроме того, школа, которая закрепилась в X-XI веках, в Кашмире, рано или поздно должна была вступить в конфронтацию с буддизмом, в стране, где шиваизм был глубоко укоренен. С другой стороны, она была пропитана буддийской культурой. В “Ниламатапуране” и “Рджатарангини” говорится о существовании буддизма в Кашмире с самых ранних времен. А также китайские пилигримы дают нам детальную информацию относительно распространения различных буддийских школ. В комментариях к “Шивасутре” можно найти отголосок некоторой агрессивности по отношению к буддийскому прозелитизму примерно в IX веке. Раджатарангини (IV. 5. 498) информирует нас об одном из величайших логиков своего времени Дхармоттаре (750-810), который поселился в Кашмире по приглашению короля Джаяпиды (775-806). Арчата (730-790), автор “Хетубиндутики” и Анандавардхана, автор “Дхваньялоки” и комментария к “Праманавинишчайатике” Дхармоттары, были уроженцами Кашмира. Шанкарананда (IX-X вв.), Махабрахмана тибетцев, заслуживает особого упоминания. Он был интересной и загадочной личностью, наполовину сторонником буддийской логики (эпистемологии), и наполовину последователем развивающейся гносеологии шайвы.

Буддийские логика и пратьябхиджня начинаются с предположения, что проявляться и быть – это две разные вещи: безличный мир и события, с одной стороны, а также мир пропитанный и оживляющийся динамизмом Самости (Шива, или Сознание) – с другой. Буддийская логическая аргументация с успехом применялась против доктрин наиболее радикальных оппонентов. Это привело к тому, что они стали использоваться авторами пратьябхиджни отчасти как пробный камень для определения правильности своих тезисов, и отчасти, как точильный камень для оттачивания своего диалектического оружия.

Буддийская логика в ее борьбе против реализма (особенно ньяи) постоянно обращала внимание на фундаментальную важность ума в структурировании реальности, в отличие от тех, кто с целью установления независимой природы внешней реальности опровергает человеческий опыт и двигается в противоположном

направлении, отрицая креативную и формообразующую роль знания, сводя ее к функции простого зеркала, отражающего то, что находится вне его, в результате чего объективируются даже такие вещи как отношения, качества и пр. Идея того, что ум занимает центральное положение была очень близка мастерам пратьябхиджни несмотря на то что она получила несколько иное развитие. Однако, судя по всему, пратьябхиджня не отвергает ни буддийскую позицию, ни положения ньяи, несмотря на то, что они противоположные. В ней принимает многое из того, что буддисты отвергают, а ньяики поддерживают. Например, говорится, что “идеи действия, отношения, общности, субстанции, пространство и время, которые основываются на единстве и многообразии, считаются реальными (*satyāḥ*) по причине их постоянства и эффективности” (*Kriyāsaṃbandhasāmānyadravyadikkālabuddhayaḥ satyaḥ saṭhairōpayaogābhyāmckāncāśrayā matāḥ*) (Ишварапратьябхиджнякарики (ИПК), II 2.1). Но это утверждается только после того, как буддийская критика представила их несостоятельными. В определенных случаях позиции буддистов принимаются, но показывается, что они становятся приемлемыми во всех своих смыслах, только если помещаются в рамки референций шайвы. В других же случаях буддийская критика допускается, чтобы показать, что реальности, которые при детальном анализе оказываются безнадежно противоречивыми и все же бытуют как общепринятое (*vyāvahāra*), становятся приемлемыми в шайвистском контексте. Посредством этой тонкой игры декларируемого базового несогласия с доктринами буддийских логиков, ограниченного принятия и чисто инструментального их использования, мастера пратьябхиджни некоторым образом втягиваются в их орбиту.

Для того чтобы проследить эти непростые связи в лаконичных строках ИПК и комментариях, прежде всего, необходимо постараться реконструировать, по крайней мере, терминологию некоторых диспутов, обнаружить в них принципиальные клише логико-эпистемологической спекуляции. И для начала нужно обязательно отметить то, что пратьябхиджня восприняла типичную терминологию буддийской логики в гораздо большей степени, чем остальные школы. Здесь я хотел бы особенно обратить внимание на такие термины как *svalakṣaṇa*, *arthakriyāsamartha*, *tādātmaya*, *tadutpatti*, *svabhāvahetu*, *kāryahetu*, различные виды *anupalabdhi* и т. д. Некоторые из этих терминов (например, *свалакшана*) могут указывать на те реальности, которые не полностью совпадают с теми, что имелись в виду буддийскими логиками, или даже на те, которые оценивались совсем иначе (*артхакрия*). Другие же, подобно связанным с умозаключением, иногда намеренно приписываются буддистам, но чаще используются свободно, в процессе собственной аргументации.

В начале третьего раздела “Криядхикары” мы находим следующее определение *праманы*: Средство познания это то, благодаря чему объект находится в собственных пределах (*vyavatiṣṭhate*): “это вещь с определенными характеристиками”. Это средство познания является вечно свежим возникновением света, связанным с субъектом. Этот свет, чьей сущностью является внутреннее рефлексивное осознание (самоосознавание) того, что таким образом манифестируется, относительно объекта без пространственно-временных ограничений и т. д., а также выражаемого одним именем, становится достоверным знанием (*miti*) этого”.

Поэтому, в соответствии с пратьябхиджней нет различия между средством познания и его результатом (*прамана – прама*, или *прамити*). Но то же самое говорят буддисты, и не только они. Различие между *прамана* и *прама*, говорят буддисты, это всего лишь результат аналитического рассмотрения реальности, которая сама по себе едина. Таким образом, представленные понятия ни в коем случае не могут выражать связь причины и результата, поскольку последнее требует действительного различия

между этими двумя. Самое большее, это взаимосвязь *vyavasthāpya-vyavasthāpana* с различием ролей в пределах той же реальности. И вплоть до этого момента шайвы и буддисты соглашались. Но они расходятся в связи с концепцией “функциональности, активности (*vyāpāra*)” выведенной из элементов, возникающих в процессе познания. *Вьяпара* полностью отрицается буддистами, которые считают всякое различие на этой базе чисто воображаемым (*utprekṣita*), настолько, что такое действие как, например, прокалывание стрелой может быть проанализировано различными способами, равно легитимными, приписывая луку либо функцию (*вьяпара*) деятеля (*картр*), либо действия (*карана*, или *ападана*). Но, прежде всего, невозможность функционирования является прямым результатом доктрины моментальности. Поэтому познание “проявляется” только как наделенное функцией (*savyāpāram ivābhāti*). По мнению же Абхинавагупты функционирование не только существует, но и образует саму суть познания (*прама*), и на основе этого, в соответствии с шайвой, он утверждает неразличие *праманы* и *прамы*. *Вьяпара* не является реальностью, отличной от субъекта познания, который действует, а также от инструмента, который приводит в действие. Но, как полагает Абхинавагупта, это не значит, что *прамана* и *прама* являются просто синонимами. Свет познания, являющийся сущностной природой обоих, в *прамане* обращается к внешнему объекту, тогда как в *праме* он обращается вовнутрь, как чистое и определенное осознание, обусловленное в силу влияния присваиваемого при этом объекта, и имеющее слово в качестве его сущности.

Именно нераздельная связь между знанием и словом образует один из главных элементов обоих школ. Дигнага и Дхармакирти в основном соглашались с тем, что *викальпа-кальпана* и *шабда* очень тесно связаны, если не сказать абсолютно тождественны. Определение *кальпаны* данное Дигнагой в “Праманасамуччае” (ПС I. 3d) – “связь имени, рода и т. д. (*nāmajātyādiyojanā*)”, затем разрабатывается Дхармакирти до более тонкого и исчерпывающего, приведенного в “Ньяябинду” (I. 5) – “мышление образами, способными входить во взаимодействие со словами (*abhilāpasamsargayogyapratibhāsā pratīṭih*)”. Утпаладэва конечно знал о такой формулировке, когда писал следующие строки в начале шестого раздела “Джнянадхикары”:

“Рефлексивное осознание Я, являющееся по сути светом (*prakāśa*), не есть викальпа, хотя информируется словами. Для *викальпы* – это определяющее действие (*vinīśaya*), предполагающее две альтернативы”.

Комментарий: “Самоосознавание относительно самости, рефлексивное осознание Я, образующее собственную природу света не может называться *викальной* (различающее мышление), даже если оно по сути связано с “дискурсом” (*abhilāpa*), поскольку слово, которое его информирует, является высшим Словом. Определенно, *викальпа* является установлением (*niśaya*) через отрицание противоположного, но, что касается чистого света, то для него не может быть ничего противоположного”.

Однако слово не ограничивается проникновением в сферу дискурсивной мысли. По мнению Бхартрихари оно является сердцем реальности, в высшей степени объединяющим элементом, сущностью всякого познания и восприятия; оно информирует чувственное восприятие. Тогда как для буддийских логиков чувственное восприятие никак с ним не связано. За непосредственным восприятием следует момент установления (*адхьявасая*, *нишчая*). Рассмотрение решения этого вопроса двумя школами очень важно. Для этого необходимо расширить поле рассмотрения до соответствующих позиций относительно объекта познания (*праманы*). Давайте вернемся к отрывку из “Криядхикары”, где среди прочего есть следующее высказывание “относительно объекта без пространственно-временных ограничений и т.

д., а также выражаемого одним именем” (*deśakālādyabhedini / ekābhīdhānaviṣaye [...]* *vastuṇy*). Таким образом, в соответствии с пратьябхиджней, объектом *праманы* является единичная иллюзия (*ābhāsa*), которая, будучи отдельная от пространства и времени, есть *sāmānya* (т. е. *vṛtti sāmānyarūpe*); это объект единичного слова. Группа фантомов (*абхаса*), включая иллюзии пространства, времени и формы, наделенная особыми индивидуализирующими силами, собрана в проявляющееся единство индивидуальной вещи (*свалакшана*), с которой мы сталкиваемся в повседневной жизни.

Если же мы обратимся к позиции буддийских логиков, то обнаружим диаметрально противоположную картину. Буддисты проводят резкое разграничение между объектами двух *праман*: объектом прямого познания, который проявляется для органов чувств, является *свалакшана*. То, что шайвы считают вторичным продуктом, буддисты рассматривают как в высшей степени реальное и эффективное, единственное и неповторимое бытие; непосредственное восприятие схватывает его во всей полноте. “Когда воспринимается единичная и специфическая природа объекта, чем является другая часть, которая не воспринимается, но может быть исследована другими средствами познания?” (Праманавартика, I. 43) И далее: “Поэтому, когда объект воспринимается, автоматически воспринимаются и все его качества”. (I. 45) Однако, это может быть объектом устанавливающего знания, которое только и делает его (*объект*) доступным, а также помещает в сферу человеческой активности и условностей, но ценой разрушения его единства и “покрытия” (*самврити*) особой (специфической) формы объекта формой познания. Единство *свалакшаны* разбивается на мириады *дхарм*, каждая из которых ухватывается единичным актом установления. Такое разделение на множество *дхарм*, как и сведение разнородного множества и неповторимых сущностей к единому классу, или же разделение на частное и общее, хотя, строго говоря, нереальное – это произвольные действия. Но, поскольку все же они происходят из восприятия определенной индивидуальной реальности и, в некотором смысле, являются принадлежностью самой вещи, – только вещь, обладающая таким самобытием (*свабхава*) может так восприниматься. Эти конструкции не столько отражают вещь в ее реальности, сколько связывают намерения познающего ума. Установление не может ухватить частное в его полноте, но лишь выявляет одну из его черт. Различные факторы, такие как ментальная нацеленность, прежнее восприятие, и прочее определяют, которая из множества возможных черт (хотя в действительности вещь не имела частей) была ухвачена в разные моменты времени. (Праманавартикасамвритти)

Две эти концепции очень сильно отличаются, но и имеют нечто общее, заставляющее думать, что различие это заключается скорее в подходе, а не в содержании. Для буддийских логиков (Дхармакирти) отправной точкой является частное (*свалакшана*, *бхеда*). Восприятие схватывает его во всей полноте, но оно также невыразимо и непередаваемо; оно не может быть связано со словами (в отличие от *каल्पаны*). Из одного перцептуального содержание могут появляться различные утверждения (*нишчая*), причем каждое выделяет лишь часть (нереальную, но обоснованную) объекта и связывает ее со словом, которое обозначает определенную общность (*саманья*), или отрицание того, что не является этим. Для пратьябхиджни (Утпаладэва) каждая *прамана* схватывает индивидуальное проявление (*абхаса*, являющееся *саманьей*), выражающееся определенным словом, в зависимости от установленного Самоосознавания (*вимарша* играет роль системообразующего фактора (*vyavasthāpaka*) реальности, что аналогично буддийскому *niścaya-adhyavasāya*), или же она схватывает группу проявлений координирующихся силой необходимости Владыки в соответствии с *sāmānādhikaraṇya* (синий лотос). В данном случае *прамана*

ориентируется на доминирующее проявление, и восприятие остается единичным (цельным). В ИПК (II. 3. 3) и соответствующих комментариях мы находим следующее:

“В объекте, хотя его единство устанавливается посредством объединения силы ума, различные манифестации (*абхаса*) могут различаться соответственно склонностям, практической необходимости и субъективному восприятию.

В объекте, - несмотря на его единичность, которая предполагается на основании единого самоосознания, - имеются различные манифестации, которые зависят от воли, практической необходимости и субъективного восприятия”.

Одна из тем, характерных для исследований Дхармакирти и неоднократно затрагиваемая в ПВ формулируется в “Свартхануманапаричхеда” следующим образом:

“Поскольку является причиной единого самоосознания, познание проявляется как нерасчлененное. Поскольку они приводят к единичному познанию, отдельные реальности также проявляются как нерасчлененные.

... Хотя это познание и отличается для каждого отдельного объекта, проявляется как нерасчлененное, будучи по своей природе причиной единичного самоосознания, - оно устанавливает нерасчлененность. Отдельные вещи, в силу того, что они являются причиной реальности, то есть манифестируются как нерасчлененные (познание и пр.), а также являются причиной такого самоосознания, в силу их собственной природы также производят единичное познание, в котором эти формы сливаются, хотя в абсолютном смысле имеется различие их собственных природ”.

Дхармакирти использует данный аргумент для формирования идеи класса и общности, охватывающей множество дискретных реальностей, которые, строго говоря, не могут быть сведены ни к чему кроме самих себя. Единичные, отдельные реальности становятся скомпанованными в очевидное единство через то же самое самоосознание, которое по природе они способны обусловить. Дхармакирти делает вывод о том, что они производят те же самые результаты, которые образуют единство вещей, на самом деле отдельных (*tasmād ckaṅkāyātaiva bhāvānām abhedaḥ*). И эта тема уже тщательно разрабатывалась в ПВ (III. 73) и автокомментарии:

“Некоторые индивидуальные сущности, несмотря на тот факт, что они различаются, определяются своей природой приводить к существованию единичной реальности, такой как единичное самоосознание или единичный объект восприятия.

... Таким образом, различные и отдельные сущности, такие как деревья *шумшана* и т. д., несмотря на тот факт, что они не связаны друг с другом, производят благодаря своей природе единичное, единообразное узнавание, или же различную результативность, в зависимости от направленности познания, такой как горение, или строительство дома и т. д., сделанного из дерева”.

Поэтому те же самые результаты, во-первых, это знание, что вещь в силу ее природы может породить, и, во-вторых, это определенная цель, достигаемая благодаря этому. Как позже будет говорить Камалашила в своем комментарии к “Таттвасамграхе”: Повседневное переживание группирует совершенно гетерогенные и отдельные факты, такие как определенная форма, цвет и пр. На основе их сочетания осуществляется единая функция (т. е. удерживание воды), таким образом конструирующая единство вещи (т. е. чашки). В ИПК (II. 3. 7) мы находим переформулированную аргументацию Дхармакирти:

“Как в случае с отдельными лучами светильника или с потоками в море, в манифестациях, которые не противодействуют друг другу, идея единства производится благодаря их проявлению как объединения сущностей.

Отдельные лучи света в светильнике проявляются как нерасчлененное целое, то же самое справедливо для потоков рек в море, а также для различных оттенков вкуса в

напитке *панак*. И точно также такие манифестации как “белое”, “большое”, “ткань” и пр., способные к взаимопроникновению, предоставляют себя в непосредственном восприятии для манифестации различных единичных вещей, обладающих отдельным, единичным эффектом. Это не происходит с другими сериями, такими как “синие”, “желтое” и т. д. И это то, что мы называем “наличием тождественного субстрата”.

Данный контекст отличается от аргументации Дхармакирти и очень близок к тому, о чем говорил Камалашила. Суть заключается в том, чтобы объяснить то, как от множественности проявлений (*абхаса*) мы переходим к восприятию явного единства объекта. Однако выводы Утпаладэвы (*tad etat sāmānādhikarāṇyam*) и Дхармакирти (*tasmād ckaḥāryataiva bhāvānām abhedaḥ*) строго соответствуют друг другу.

В отрывке из “Ишварапратьябхиджнявиврити” Утпаладэва следующим образом раскрывает природу познания:

“Так, было доказано, что, будучи самоосознающим [со стороны познания], оно охватывается (пронизывается) светом Самости, который противоположен неодушевленности, а неодушевленность, со своей стороны, обладает природой “этого”, которая охватывает свойство познаваемости другими. Таким образом, возможно отрицать, что познание узнается другими, поскольку это свойство охватывается другим, находящимся в оппозиции к охватываемому (*vyāpakaviruddhavyāptāyāḥ*)”.

И я бы хотел подчеркнуть здесь не содержание этого положения, которое может быть разобрано отдельно (познание как *avasamvedana* в действительности является хорошо известной доктриной буддийских логиков, хотя и не принадлежит исключительно им), но то, как Утпаладэва его представляет. Здесь мы встречаемся с аргументацией и терминологией, свойственной буддийским логикам: *анупалабдхи* как *хету* отрицающего выведения, в данном случае в форме *вьяпакавируддхавьяптупалабдхи*. Более того, необходимо отметить, что такая категория не встречается ни в одной из классификаций *анупалабдхи*, данных Дхармакирти (в “Праманавинишчае” и “Хетубинду”), нет ее ни у Дхармоттары, ни у кашмирских авторов Джаянты (840-900) и Бхасарваджны (860-920), и до сих пор считается впервые появившейся в сравнительно поздней “Дхармоттарапрадипа” Дурвекамишры (конец X – начало XI вв.), который включил ее в классификацию, состоящую из 15 или 16 форм. Тот факт, что пратьябхиджня представляет собой источник информации относительно логико-эпистемологической школы буддизма делает ее особенно интересной в этом отношении.

*Перевод с английского: Дмитрий Устьянцев*