

О природе викальпа

1. ahaṃ pratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāgvaruḥ
nāsau vikalpaḥ sa hyukto dvayākṣepī viniścayaḥ

Рефлективное осознание «Я», которое есть сама сущность света, хотя и выражается посредством слов, тем не менее не является викальпой. Викальпа высказывает колебание между дуальными возможностями и принятие решения об установлении одной из них через отрицание противоположной.

2. bhinnayoravabhāso hi syādghaṭāghaṭayordvayoḥ
prakāśasyeva nānyasya bhedinastvavabhāsanam

Проявление двух иных, противоположных друг другу сущностей, например, «кувшина» и «не-кувшина», вполне возможно. Но проявление сущности, которая, будучи подобной свету сознания, при этом иная и отделенная от него, невозможно.

3. tadatatpratibhābhājā mātraivātadvyaṣṭyāpohanāt
tanniścayanamukto hi vikalpo ghaṭa ityaṣṭam

«Викальпой» называется установление некой определенной вещи, например, кувшина, достигаемое посредством исключения его противоположности познающим субъектом, только в котором и происходит проявление образов как самой вещи («это»), так и ее противоположности («не-это»).

В процессе развертки манифестации мы переходим от состояния рага (в триаде *Шива-Шакти-Нара* ему соответствует *Шива*) к состоянию рагара (*Шакти*), и, далее, к состоянию арага (*Нара*). Первое, как мы помним, есть чистое единство (abheda), второе – единство в многообразии (bhedābheda), третье же – многообразие (bheda). Важнейшую роль в формировании и функционировании последнего играет третья из рассматриваемых здесь сил *Махешвары* – аrohanaśakti. Данный санскритский термин буквально переводится как «сила исключения (отрицания, отталкивания, отделения)», что достаточно адекватно отражает сущность аrohanaśakti. Благодаря действию этой силы объект воспринимается как нечто сущностно отличное от субъекта, целое – как совокупность отделенных друг от друга частей, и т.д. и т.п. В сфере познания аrohanaśakti проявляется как ментальное конструирование – vikalpa.

Следует отметить, что понимание смысла термина vikalpa (а также и kalpanā, являющегося в рассматриваемом контексте его синонимом) в индийской философии претерпело весьма существенную эволюцию. Так, Патанджали дает ему следующее определение: «Ментальное конструирование (vikalpa) лишено референции (т.е. vastu) и проистекает из вербального знания»¹. Вьяса в своих комментариях поясняет это на ряде примеров. Так, «рассмотрим высказывание: «Пуруша обладает свойством невозникновения». Здесь имеется в виду только отсутствие свойства возникновения, но не какое-либо негативное свойство, присущее *Пуруше*. Поэтому это свойство является умозрительно сконструированным и тем самым вошедшим в обыденное словоупотребление». То есть здесь под ментальным конструированием понимается нечто вроде отвлеченного мышления, то есть формирование представлений, для которых в реальности не имеется соответствующих им объектов. Такого рода способ мышления весьма интенсивно применяется в современной науке, в которой используются такие ментальные конструкции, как, например, идеальный газ, волновая функция и т.п., не имеющие своего референта в реальном мире.

¹ Цит. по Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П.Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

Таким образом, Патанджали под *vikalpa* (*kalpanā*) понимает не все наше мышление в целом, а лишь его определенную разновидность. Расширение сферы значения *vikalpa* (*kalpanā*) в индийской философии происходило под влиянием буддистов. Так, читтаматрины под *kalpanā* уже понимали тот аспект мышления, который связан с субъект-объектной дихотомией, то есть практически все наше мышление в целом. Дхармакирти определял *kalpanā* как деятельность мышления по «созданию такого образа, или представления, которое способно быть обозначено словом и слиться с ним»². Столь явно выраженная тенденция к расширению сферы значения термина *vikalpa* (*kalpanā*) затронула также и небуддийские школы индийской философии. Так, в *ньяя-вайшешика* под определенным знанием (*savikalpaka*) понимается знание связи единичной субстанции со специфицирующими ее признаками, благодаря чему появляется возможность присвоения познаваемому объекту наименования, например: «это – горшок».

Что же касается собственно кашмирского шиваизма, то Утпаладева дает следующее определение *vikalpa*: «"Викальной" называется установление некоей определенной вещи, например, кувшина, достигаемое посредством исключения его противоположности познающим субъектом». В этом определении ментального конструирования явно чувствуется влияние буддийских представлений на природу дискурсивного мышления, а именно, теории «ароһа» буддийских логиков (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара), согласно которой смысл того или иного выраженного словом представления сводится к отрицанию всего того, что им не является. Так, смысл понятия «синий» означает лишь «не не-синий», то есть сводится к исключению всего того, что не является «синим».

На представлениях буддийских логиков касательно теории познания следует остановиться несколько подробнее, так как они оказали весьма существенное влияние как на развитие индийской эпистемологии в целом, так и на эпистемологию кашмирского шиваизма в частности, и в особенности это касается вопроса о природе «*викальна*». При этом следует учитывать, что имеются весьма существенно отличные друг от друга варианты интерпретации философского наследия Дхармакирти. Так, согласно известному западному буддологу Анне Кляйн основные разногласия между исследователями возникли относительно того, что Дхармакирти понимал под реально (абсолютно) существующим. Подавляющее большинство современных индийских и западных буддологов (наиболее влиятельным представителем которых является Щербатской), а также ряд тибетских ученых (например, сакьяпинский ученый Дакцанг (1405-)) полагали, что под «реальным» Дхармакирти понимал тонкие частицы, или моменты материи, которые вспыхивают и становятся существующими лишь на один момент (*кшиана*). Что же касается тех или иных «грубых» объектов, типа столов, стульев и т.п., то они, будучи состоящими из множества материальных частиц и т.п., являются результатом ментального конструирования (*кальпана*). Напротив, гелугпинские ученые³ полагали, что согласно воззрению Дхармакирти столы и прочие предметы, которые есть совокупность мельчайших частиц, сами по себе являются абсолютно существующими, то есть явлениями со своими собственными признаками (*свалакшиана*).

Но нам представляется, что суть разногласий между двумя основными вариантами интерпретации воззрения Дхармакирти лежит несколько глубже, а именно, в вопросе о том, в какой мере такой вид (или источник) верного познания как чувственное

²Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

³ Судя по всему, данную позицию относительно воззрения Дхармакирти занимали не только гелугпинцы, но и некоторые представители других школ тибетского буддизма. Так, например, известный тибетский ученый Сакья Пандита полагал, что сознания органов чувств воспринимают внешние сложные объекты, например, голубой берилл или белую вазу, такими, какими они есть в действительности, подобно тому, как зеркало отражает поставленный перед ним объект. Он также полагал, что эти сложные, составные объекты обладают единой сущностью, то есть представляют собой *свалакшиана*. Но, конечно, воззрение Сакья Пандита на эпистемологическую проблематику отличалось от гелугпинского. Так, например, он не соглашался с гелугпинцами, что исключения могут иметь отношение к реальным объектам.

восприятие может быть рассмотрен в чистом виде, то есть отдельно от мышления. Вначале рассмотрим позицию тех ученых, которые полагали, что столы, стулья и т.п. представляют собой явления со своими собственными признаками (*свалакшана*). Они выделяют два вида познания: неконцептуальное (прямое) и концептуальное. Каждый из них характеризуется своим способом постижения объекта. Неконцептуальное познание (*pratyakṣa*) осуществляется посредством прямого проявления объекта в сознании. То есть полагается, что чувственно воспринимаемый объект обладает собственной силой проецирования своего аспекта (*ākāra*) в сознание, в результате чего сознание как бы принимает в себя этот объект, подобно тому, как зеркало принимает цвет и очертания отражающейся в нем вещи. Также считается, что проявляющийся в чувственном сознании образ объекта (*pratibhāsa-viśaya*) является полностью адекватным самому объекту, то есть явления с собственными признаками (*свалакшана*) существуют так же, как и проявляются в познающем их неконцептуальном сознании.

Итак, мы имеем стадию прямого неконцептуального познания объекта⁴, на которой возникает вполне законченный и адекватный его образ. То есть неконцептуальное познание имеет свое собственное знание объекта, и в формировании этого знания концептуальное мышление никоим образом не задействовано. Что же собой представляет это знание? Сакья Пандита демонстрирует это на примере восприятия голубого берилла, утверждая, что его проявление в чувственном сознании представляет собой единый неделимый образ, в котором такие характеристики берилла как голубизна, форма, непостоянство и произведенность совершенно нераздельны. Последнее означает тот факт, что невозможна ситуация, когда в неконцептуальном сознании проявилась бы, например, голубизна берилла, а остальные же характеристики – нет. Если проявляется голубизна, то автоматически проявляется и все остальное.

Важно отметить, что стадия неконцептуального познания объекта не сопровождается его узнаванием. Так, восприняв целостный образ голубого берилла, мы не можем сказать: «Это – голубой берилл», то есть не можем ассоциировать данный образ с соответствующим наименованием. Акт узнавания относится ко второй, уже концептуальной стадии познания.

Способом концептуального постижения объекта является уже не проявление его самого в сознании, а исключение всего того, что не является этим объектом. Так, мысля ментальный образ вазы, мы тем самым мыслим не саму вазу, а исключение всего того, что отлично от нее, то есть «не не-вазу». Именно этот ментальный образ (*викальпа*, или *кальпана*) и есть то, что способно вступить в ассоциацию с соответствующим наименованием, в результате чего осуществляется акт узнавания объекта: «Это – ваза», «Это – голубой берилл».

Итак, в результате операции «исключения», осуществляемой концептуальным сознанием, формируется ментальный образ, или смысловая общность (*artha-sāmānya*) познаваемого объекта, например, белой вазы. В отличие от реальной белой вазы, которая меняется от момента к моменту, соответствующая ей смысловая общность является постоянной сущностью. Этот ментальный образ является общностью в том смысле, что концептуальное сознание приписывает его всем реально существующим белым вазам, то есть он является общим для всех них. И этот образ рассматривается как «значение наименования» (*śabdārtha*), так как, когда некто, знакомый с наименованием «белая ваза», слышит это слово, в его уме возникает образ, связанный с этим словом. И когда такой человек видит «белую вазу», он узнает ее, говоря: «Это – белая ваза». Но значением наименования «белая ваза» является не сама реальная предстоящая перед человеком ваза, а возникший в концептуальном сознании человека ментальный образ белой вазы.

⁴ Она включает в себя два следующих друг за другом момента прямого чувственного и прямого ментального познаний.

Теперь перейдем к обсуждению второго варианта интерпретации воззрения Дхармакирти⁵. Щербатской также выделяет два основных источника познания: чувственное восприятие и мышление. И, следуя Дхармакирти, он подчеркивает их сущностное отличие друг от друга⁶. Далее он выделяет объекты восприятия и мышления, а именно: 1) объект восприятия есть единичная сущность (*свалакишана*); 2) объект мышления есть общая сущность (*саманья*). Все это вполне соответствует первому варианту интерпретации. Но вот теперь, обращаясь к комментариям Дхармоттары, мы обнаруживаем весьма интересный момент, а именно, что «каждый из источников познания имеет двоякого рода объект: непосредственно воспринимаемый и окончательный. Под первым мы разумеем источник, из которого рождается познание; под вторым – объект в той форме, в которой мы фактически его мыслим. Действительно, между объектом как источником познания и той его формой, которая входит в наше сознание, есть разница. Чувства могут непосредственно воспринимать только один «момент», а в сознание наше входит «цепь моментов», благодаря деятельности мышления, объединяющего их в отношении данного объекта на основе чувственности. Только цепь моментов может войти в сознание на основе восприятия, так как один момент не может быть усвоен сознанием»⁷. То есть касательно восприятия мы имеем следующую весьма интересную ситуацию: его объект как единичная сущность есть один из источников познания, но сам он не осознается. Как мы помним, в рамках первого варианта интерпретации считалось, что сам чувственно воспринимаемый объект обладает собственной силой проецирования своего аспекта в сознание, благодаря чему его образ (отражение) в неконцептуальном сознании изоморфен самому объекту. То есть в процессе познания на стадии прямого восприятия сознание пассивно, а объект – активен. Так вот, в рамках второго варианта интерпретации данная стадия фактически отрицается. Здесь в процессе восприятия нет двух стадий, каждая из которых характеризуется своим собственным осознаваемым объектом, а имеется лишь один целостный процесс восприятия с одним единственным результатом: наглядным представлением.

Когда говорится, что в формировании знания на основе восприятия участвует мышление, то может показаться, что это противоречит определению восприятия как отличного от мышления. Но здесь следует учитывать, что, говоря о восприятии, следует различать восприятие как источник познания (*pratyakṣaṃ pramāṇam*), функцию восприятия (*pratyakṣavyūhāra*) и воспринятое познание (*pratyakṣaṃ jñānam*). Да, восприятие как источник познания действительно генетически отлично от мышления и его функция состоит в том, чтобы дать нам знать о факте существования объекта перед нами, в области действия наших чувств. Но, как отмечает Щербатской, «такое чистое идеальное восприятие не дает в действительности никакого познания»⁸. Воспринятое же познание (*pratyakṣaṃ jñānam*), которое представляет собой наглядное представление, создается уже не только чисто-чувственной стороной познания, но и мышлением. И это наглядное представление уже способно вступить в ассоциацию со словом, в силу чего результат познания посредством восприятия можно выразить в суждениях восприятия: «Это – ваза». Причем, следует заметить, сама структура такого рода суждения указывает на два источника познания. А именно, слово «это» указывает на функцию восприятия, которая делает объект существующим перед нами воочию

⁵ Чтобы не возникло недопонимания, необходимо обратить внимание на следующее: Дхармакирти изложил свое воззрение таким образом, что ряд сущностных его моментов допускает весьма отличные друг от друга интерпретации. В силу этого Щербатской в своей репрезентации воззрения Дхармакирти весьма существенным образом опирался на комментарии Дхармоттары.

⁶ Так, Дхармакирти дает следующее определение восприятия: «Познание, отличающееся генетически от мышления и не представляющее собой иллюзии – вызванной болезнью глаз, быстрым движением воспринимаемого объекта или движением воспринимающего на лодке, внутренними болезнями и т.п. – есть восприятие». Цит. по Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

⁷ Там же.

⁸ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

(*sākṣātkāri*), то есть дает знать познающему субъекту о факте существования перед ним объекта, в результате чего он может на него как бы указать: «это». Далее, факт наличия перед нами объекта как единичной сущности связывается с его представлением, в результате чего мы имеем наглядное представление, выраженное в форме суждения: «Это – ваза». Наглядное представление отличается от представлений в более широком смысле тем, что последние мы можем мыслить независимо от того, пребывает ли соответствующая им единичная сущность перед нами или же нет. Фактически оно представляет собой целый комплекс взаимосвязанных сущностей: 1) присутствие бытия познаваемого объекта как единичной сущности (*свалакшана*), исходящее от чувственной стороны восприятия; 2) собственно видимый нами чувственный образ объекта, например, белой вазы; 3) обособление (представление) белой вазы как *викальпа*, полученное путем исключения всего того, что ею не является; 4) то наименование, которое может вступить в ассоциацию с полученным представлением (*викальпа*).

Если сравнивать данное воззрение с первым вариантом интерпретации, то можно заметить, что пункты 3) и 4) у них фактически идентичны, и лишь в пунктах 1) и 2) имеют место существенные отличия. А именно, если в рамках первого варианта интерпретации в качестве единичной сущности (*свалакшана*) выступают такие сложные составные вещи как стол, стулья, вазы и т.п., то согласно второму в качестве таковой выступает некий единичный момент чистого бытия, представляющий собой непостижимую для обычных существ абсолютную реальность, истинно сущее. Щербатской его характеризует следующим образом: «Истинно-сущее, которое мы познаем в чувственном восприятии, есть таким образом совершенно бесформенный, голый факт бытия, всегда один и тот же, чистое, внеопытное бытие, не имеющее в себе никакого различия или сходства с чем бы то ни было, и поэтому оно как бы пусто»⁹. Что касается пункта 2), то в рамках первой интерпретации видимый нами чувственный образ познаваемого объекта, например, белой вазы, возникает в сознании посредством проявления в нем аспекта, проецируемого со стороны объекта, то есть без какого-либо участия концептуального сознания. В рамках же второй интерпретации чувственный образ белой вазы формируется при участии мышления (*кальпана*). Точнее говоря, посредством мышления формируется комплекс из чувственного образа и представления. Это означает, что то, как мы видим окружающий нас мир, есть результат ментального конструирования. То есть фактически мы здесь возвращаемся к представлениям Асанги и Васубандху о взаимоотношении воображаемой (*парикальпита*) и зависимой (*паратантра*) природ: «Зависимая природа – это то, что проявляется; воображаемая – это то, каким образом зависимая природа проявляется»¹⁰. А именно, в роли зависимой природы здесь выступает объект как единичная сущность (*свалакшана*), а в роли воображаемой – представление объекта как *викальпа* в комплексе с его чувственным образом. Причем именно *викальпа* объекта, то есть его обособление, исключение всего того, что отлично от него, выступает в роли реального значения наименования. Когда мы говорим слово «ваза», то тем самым в нашем уме возникает ее ментальный образ, то есть «не не-ваза».

Следует отметить, что теория «ароһа» была создана Дигнагой как средство решения лингвистической проблемы значения слов. Так, совершенно очевидно, что, например, слово «ваза» не может непосредственно обозначать конкретную единичную вазу, так как в противном случае оно было бы именно к этой вазе жестко привязано и не могло бы служить для обозначения других ваз. Язык должен обладать общим применением, то есть, когда мы видим голубую вазу, или желтую вазу и т.д., мы, тем не менее, должны узнать в этих объектах вазу и иметь возможность сказать: «Я вижу вазу». Отсюда следует, что значениями слов не могут быть индивидуальные сущности, или частности. Один из возможных вариантов решения проблемы значения слов был предложен индийскими реалистами (представителями ньяя-вайшешики).

⁹ Там же.

¹⁰ Ачарья Васубандху, Трисвабхава-нирдеша. Цит. по Александр Орлов, Читтаматра: миф и реальность. Шечен, 2005.

Иногда можно встретить упрощенный взгляд на их воззрение, а именно, что значениями слов являются общности (*саманья*), реально существующие и пребывающие в вещах посредством отношения внутренней присущности (*самавая*). Но в действительности ситуация несколько сложнее. Предварительно следует заметить, что ньяя-вайшешики различали два вида восприятия: неопределенное (*nirvikalpa*) и определенное (*savikalpa*). Как пишет Е.П.Островская, «неопределенное восприятие характеризуется Аннамбхатой как неопосредованное ментальной различающей способностью, дающей знание спецификаторов объекта. Следовательно, объект в процессе такого восприятия не может быть ни выделен из общего потока перцепции, ни идентифицирован»¹¹. То есть здесь фактически имеет место восприятие самого факта бытия субстанции (*дравья*) объекта. Но связь универсалий (*саманья*) с их носителем, которому они ингерентны, здесь не постигается. Весьма важно отметить, что особенностью воззрения синкретической школы ньяя-вайшешики было то, что на стадии неопределенного восприятия предполагалось познание самих универсалий, ингерентных данному объекту, но вне контекста их связи с объектом. То есть, например, «горшковость» постигалась сама по себе¹². Но, что крайне важно в контексте рассматриваемого нами вопроса, универсалии сами по себе не способны были вступить в ассоциацию со словом, в силу чего знание на неопределенной стадии восприятия считалось невербализируемым.

За неопределенным (*nirvikalpa*) восприятием следовало определенное (*savikalpa*). Характеризуя его, известный западный востоковед Д.Г.Х. Инголис пишет: «Определенное знание – это такое знание, объект которого отличен от других вещей. Горшок может быть у меня перед глазами, но пока я не отличу его от ткани или от земли, от собаки или от кошки, мое знание горшка останется неопределенным. Для того, чтобы отдифференцировать или определить именно горшок, я должен помимо неопределенного знания горшка¹³ располагать по крайней мере еще двумя другими знаниями: неопределенным знанием дифференцирующего фактора (в данном случае «горшковости», то есть родовой характеристики, общей для всех горшков)¹⁴, во вторых, знанием того, что вещь, находящаяся у меня перед глазами, примечательна именно этим дифференцирующим фактором»¹⁵. И лишь познав отношение между специфицируемым (горшок) и спецификатором (горшковость), мы получаем определенное знание горшка, которое можно уже словесно выразить в форме высказывания «это – горшок». Фактически мышление (*викальпа*, *кальпана*) и есть та различающая способность, которая выявляет связь спецификатора и специфицируемого, тем самым выделяя объект среди всего остального (ткани, земли, собак, кошек и т.д.). Невозможно не заметить, что все это по сути весьма и весьма схоже с построениями буддийских логиков. Но, естественно, в позиции последних есть весьма существенные отличия.

Очевидно, что в рамках буддийской онтологии Дигнага не мог признать реальное существование общностей, а также представление о том, что одна и та же общность может присутствовать во множестве вещей одновременно. Но при этом тот или иной аналог общностей ему было необходимо ввести, так как в противном случае язык не обладал бы общим применением. Как мы видели, важнейшей функцией мышления у ньяя-вайшешиков было выделение данной вещи среди всех остальных, и различение связи соответствующей универсалии с объектом фактически и служило этой цели. И тут Дигнага сделал весьма решительный и логичный шаг: вместо того, чтобы вводить представление о неких изначально существующих универсалиях, он ввел представление о мышлении (*кальпана*), как обладающем способностью на основе анализа сходства и различия выделить познаваемый объект среди всех остальных, тем

¹¹ Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

¹² Естественно, способностью к осознанию этого восприятия чистых универсалий обладали лишь йогины, а не обычные люди.

¹³ То есть, согласно Островской, как чистого «нечто», потенциального носителя свойств и т.п.

¹⁴ Снова же, универсалии сами по себе, вне привязки к носителю, есть нирвикальпа.

¹⁵ Д.Г.Х. Инголис, Введение в индийскую логику навья-ньяя, «Наука», Москва, 1974.

самым сформировав его «обособление» как ментальную сущность, отделяющую данный объект от всего, что отлично от него. То есть суть его варианта решения проблемы значения слов заключалась в том, что язык описывает реальность не позитивно посредством общностей, а негативно посредством исключения. «Корова» не описывается через посредничество реальной общности (коровности), но посредством отделения (исключения) частности от класса не-коров. Востоковед Матилал следующим образом характеризует воззрение Дигнаги: «Каждое имя, как понимает Дигнага, дихотомизирует универсум на две части: то, к чему наименование может применяться, и то, к чему наименование применяться не может. Функцией имени является исключение объекта от класса тех объектов, к которым оно не может быть применимо. Можно сказать, что функцией имени является локализация объекта вне того, к чему оно не может быть применимо»¹⁶.

Согласно Дхармакирти, такого рода определение сущности объектов основывается на использовании закона противоречия. Так, он пишет: «Или же во-вторых, противоположение объектов может заключаться в том, что их сущность определяется на основании закона взаимного противоречия: например, как бытие противоположно небытию»¹⁷. Дхармоттара комментирует: «Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие одного объекта там, где находится другой. Если сущность объекта, та форма, в которой он мыслится, определяется благодаря такому противоречию, то этот факт называется видом бытия, установленным на основании закона противоречия»¹⁸. То есть если, например, мы наблюдаем объект синего цвета, то это означает, что в этом месте и в это время отсутствуют объекты желтого, красного и т.п. цветов., то есть все то, что не тождественно синему цвету. И поэтому мы определяем синий цвет как отрицание (небытие) всего того, что ему не тождественно (то есть всего «не-синего»). «Синее» и «не-синее» находятся во взаимном противоречии и тем самым взаимно определяют друг друга: «синее» есть отрицание (небытие) «не-синего», также как и «не-синее» есть отрицание (небытие) «синего». Но тут возникает вопрос: что собой представляет «не-синее», каково его содержание, можно ли говорить о нем как об определенном ментальном образе (представлении)? Или же оно не может быть определенным образом, являясь просто бессодержательной пустотой, неутверждающим отрицанием? Дхармоттара на это вопрос отвечает так: «Почему же небытие не может быть определенным образом? Оно является именно определенным образом в том смысле, что содержание его состоит из воображаемых образов, которые противопоставляются образам реальных объектов». И несколько позже он поясняет свою мысль: «Если мы, воспринимая известный объект, отрицаем противоречащие ему объекты, то мы делаем это в том предположении, что эти противоречащие объекты могли бы быть восприняты, если бы они существовали».

То есть мы имеем следующую ситуацию. Когда говорится, что познано «синее», то наименование «синее» и соответствующий ему ментальный образ (*викальна*) информируют нас о том, что в данном месте и в данное время ничто из того, что отлично от «синего» – все «не-синее» – не проявилось, то есть не получило бытия. Имеется множество возможных проявлений, и роль наименования в комплексе с ментальным образом (*викальной*) заключается в том, чтобы отделить одни подмножества от других. Важно заметить, что здесь речь идет именно о подмножествах, а не лишь об отдельных элементах. Так, например, если мы говорим, что видим «вазу», то это означает, что в данном месте и в данное время не существует что-либо, относящееся к категории «не-ваза». Но это вовсе не запрещает существование «золотой вазы», «стеклянной вазы» и т.п. Также важно подчеркнуть, что закон противоречия согласно буддийским логикам касается лишь того, что может быть проявлено, то есть воспринято нашими органами чувств. И это – весьма существенный момент. Закон противоречия исходит из того, что в данном месте и в

¹⁶ Цит. по Dreyfus Georges B. J. *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.

¹⁷ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹⁸ Там же.

данное время не могут быть одновременно проявлены два или более отличных друг от друга элементов. В этом смысле каждый элемент множества возможных проявлений тождественен лишь самому себе и отличен от всех остальных. И именно *викальпа* структурирует это множество возможных проявлений, различая, отделяя одни его элементы от других, выделяя среди них подмножества и т.п. Более того, сами элементы множества в этом ментальном пространстве не несут в себе никакого содержания. Точнее говоря, все их содержание сводится к тому, что они отличны друг от друга, и имеется возможность идентифицировать как каждый элемент, так и любые варианты их подмножеств. Одной из возможных моделей такого рода множества является числовое множество, где каждый из его элементов характеризовался бы тем или иным числом, благодаря чему все элементы различены и могут быть идентифицированы. Любопытно заметить, что именно такого рода представления реализованы в современных компьютерах в комплексе с их программным обеспечением. Так, те или иные данные в нем кодируются числами в бинарном коде. Это – аналог ментальных образов (*викальпа*). Но, естественно, пользователь вовсе не должен их знать для того, чтобы вызвать соответствующее им проявление. Для этой цели есть различные элементы управления, отображенные на дисплее. Это – аналог наименований¹⁹, каждое из которых связано с соответствующей им *викальной*. И вот, нажимая на ту или иную виртуальную кнопку на дисплее, мы можем услышать музыку, увидеть фотографию и т.п., то есть получить соответствующие чувственные переживания. Также и в случае нашего ума: произнеся мысленно слово «стол», мы тем самым можем вызвать в уме соответствующий зрительный образ. Особо следует заметить, что в самом программном обеспечении компьютера никаких зрительных образов, звуков и т.п. не существует, так как они представляют собой лишь совокупность различного рода логических, арифметических и т.п. операций с данными. То же самое мы имеем в моделях восприятия и мышления буддийских логиков: в самих словах, соответствующих им ментальных образах (которые есть всего лишь обособления от всего иного им, то есть чистые различия (*бхеда*) и ничего более) и законах логики нет ничего содержательного, того, что могло бы проявиться как «синее», или «сладкое» и т.п. Но, как в случае компьютера, так и нашего ума мы, пользуясь всем этим бессодержательным по сути инструментарием, способны как идентифицировать чувственное, так и по собственному желанию вызывать проявления, соответствующие тем или иным наименованиям. Как же это может происходить?

Если обратиться к онтологическим представлениям Асанги и Васубандху, то действительным источником проявлений является зависимая природа (*паратантра*), а та форма, в которой осуществляются проявления, определяются воображаемой природой (*парикальпитой*). Именно к последней и относится комплекс «наименование-представление», а также и различного рода ментальные операции, создающие те или иные *викальпа* и т.п.²⁰ В компьютерной метафоре роль *паратантры* играет «железо», то есть различного рода микросхемы и т.п., в которых происходят реальные физические процессы, способные проявлять звук, цвет и т.п.; роль же *парикальпиты* играет программное обеспечение.

Как уже отмечалось выше, определение *vikalpa*, данное Утпаладевой, в высшей степени коррелирует с теорией «ароһа» буддийских логиков, и это отнюдь не является случайным совпадением. Формирование философии кашмирского шиваизма происходило в условиях достаточно острой полемики с буддистами, что не могло не привести к различного рода взаимным влияниям. Но этот диалог между буддистами и шиваитами отнюдь не привел к сглаживанию различий в подходах к описанию

¹⁹ Конечно, мы здесь в качестве метафоры даем весьма и весьма упрощенную модель компьютера, не обсуждая, например, языки программирования различного уровня, благодаря которым осуществляется связь элементов управления на дисплее с данными и «железом». Но и реальные механизмы функционирования мышления гораздо сложнее и имеют намного больше уровней, чем это представлено в моделях буддийских логиков.

²⁰ Для полноты картины здесь следует еще упомянуть *абхутапарикальпу*, но это уже слишком бы увело нас в сторону от основной темы. Более подробно см. Читтаматра: миф и реальность.

реальности. Так, Утпаладева начинает обсуждение *arohanaśakti* следующим утверждением: «*Рефлексивное осознание "Я", которое есть сама сущность света, хотя и выражается посредством слов, тем не менее не является викальной*». Это фактически есть его ответ на определение мышления, данное Дхармакирти: «Ментальное конструирование (*кальпана*) – это ясное представление проявления, с необходимостью способное вступить в связь ассоциации (сочетания) со словом» (*abhilāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā*). Здесь Дхармакирти утверждает неразрывную связь *кальпана* (*викальна*) со словом²¹. Утпаладева же, наоборот, это отрицает. Речь, с его точки зрения – это в первую очередь способ выражения рефлексивного осознания «Я», то есть единства *пракаши* и *вимарши*, которое не является *викальна*. Для обоснования данного утверждения Утпаладева приводит следующий довод: «*Проявление двух иных, противоположных друг другу сущностей, например, "кувшина" и "не-кувшина", вполне возможно. Но проявление сущности, которая, будучи подобной свету сознания, при этом иная и отделенная от него, невозможно*». Как мы помним, для того, чтобы сформировать *викальна*, соответствующую тому или иному объекту, необходимо установить дихотомию между самим объектом (например, кувшином) и всем тем, что отлично от него (то есть «не-кувшином»), после чего исключить последнее. В случае обычных конечных вещей типа кувшина это вполне возможно. Но истинное «Я» – это Шива, изначальный свет сознания. Чтобы возникла *викальна* света сознания, необходимо установить то, что противоположно ему, то есть «не-свет». Казалось бы, что «не-свет» есть «тьма», чистое не-бытие. Но здесь следует вспомнить, что закон противоречия согласно буддийским логикам касается лишь того, что может быть проявлено, то есть воспринято нашими органами чувств. Не-бытие же проявленным для наших органов чувств быть не может, и поэтому не входит в сферу действия закона противоречия.

Может возникнуть вопрос: а разве любые отличные (то есть не тождественные) друг от друга объекты не противоположны? Ведь, например, такая сущность как «лошадь» относится к классу «не-корова». А так как «свет сознания» не тождественен такой вещи, например, как «ваза», то тогда получается, что «ваза» противоположна «свету сознания», то есть относится к классу «не-свет». Но Дхармоттара писал: «Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие одного объекта там, где находится другой», причем здесь речь шла не о наименованиях, а о тех реальных объектах, которые с ними связаны. Нахождение же в том или ином месте вазы вовсе не отрицает пребывания там же света сознания, так как в рамках шиваитской доктрины именно свет сознания и есть то, что дает вазе бытие. Свет сознания пребывает во всем сущем, и поэтому он не может находиться с каким-либо сущим в противоречии.

Итак, мы не можем найти ничего из существующего, что было бы противоположно свету сознания, и поэтому не можем установить *викальпу* посредством исключения его противоположности. Таким образом, утверждение Утпаладевы, что рефлексивное осознание «Я», выражаемое посредством слов, не является *викальной*, доказано.

Важно отметить, что согласно буддийскому воззрению самоосознание также относится к неконцептуальному, прямому познанию, и поэтому вряд ли Дхармакирти выразил бы несогласие с тем, что рефлексивное осознание по своей сути неконцептуально. Но вот то, что и его выражение посредством слов также может быть неконцептуальным, для буддийских логиков неприемлемо.

Как уже отмечалось выше, буддийские логики разрабатывали теорию «*ароһа*» для решения проблемы значения слов. В рамках воззрения кашмирского шиваизма данная проблема не стояла, так как не было никакой необходимости отказываться от

²¹ Дхармакирти не раз в своих трактатах возвращается к теме неразрывной связи (если не тождественности) концептуального мышления (*кальпана*) и речи. Так, например, он пишет: «Способ, которым слова обозначают общности, такой же, которым мышление (воспринимает свой объект)» (*sāmānyavācīnaḥ śabdās tadekārthā ca kalpanā*). Цит. по Dreyfus Georges B. J. *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.

реального существования позитивно понимаемых общностей²². В силу этого мотивация использования теории «ароһа» здесь иная, чем в буддизме, и она связана с рассмотрением способа функционирования ароһанаśakti как одной из сил Шивы. *Викальпа* (*кальпана*) как аспект ароһанаśakti есть одновременно и определенный способ функционирования сознания, и его результат – те или иные концептуальные конструкции. Суть функционирования *викальпа* заключается:

- 1) в разделении того, что в действительности едино, то есть живого единства, целостности, на части. То, что мы имеем вначале – это *свалакшана*, под которой Утпаладева понимает совокупность взаимоотражающихся друг в друге *абхаса*, объединенных единством рефлексивного осознания. То, что мы имеем на выходе в результате действия *викальпа* – это субъект-объектная дихотомия; обособление *абхаса*, входящих в состав *свалакшана*, друг от друга и формирование их *викальпа* посредством исключения всего отличного;
- 2) в механическом соединении разделенного и формировании концептуальных псевдоцелостностей из отдельных *викальпа*.

Интересно отметить, что буддийская теория «ароһа» весьма слабо обоснована в рамках той метафизики, на которую опирались буддийские логики. Так, например, само функционирование концептуального мышления, которое формирует представление, осуществляя синтез целой совокупности абсолютно отличных друг от друга моментов познаваемого объекта (*свалакшана*), ничем не обосновано. Ведь непонятно, как мгновенное сознание способно осуществлять синтез множества единичных моментов. Также непонятно, как происходит сам процесс формирования *викальпа* объекта посредством исключения всего отличного от него. Ведь последнее предполагает необходимость сопоставлять образ самой вещи с образом ее противоположности. Но это – разные моменты сознания. Но каким же образом мгновенное сознание может осуществить операцию сопоставления своих различных моментов? Очевидно, что все это предполагает необходимость введения представления о познающем субъекте, «*только в котором и происходит проявление образов как самой вещи ("это"), так и ее противоположности ("не-это")*». В целом можно сказать, что теория «ароһа» получает свое полноценное метафизическое обоснование лишь в рамках воззрения кашмирского шиваизма.

²² Следует отметить, что представления шиваитов относительно связи общностей и речи весьма существенно отличались от таковых у ньяя-вайшешиков. У последних, как мы помним, слово выражало универсалию, находящуюся в актуальной осознаваемой связи со своим носителем, то есть лишь в случае *савикальпака* восприятия. Согласно же Утпаладеву, значением слова является общность (*саманья*), которая одновременно есть *абхаса*, то есть чистое проявление (манифестация) образа в сознании. При этом речь о материальном носителе общности не идет, так как единичная сущность (*свалакшана*) представляет собой комплекс из определенной совокупности *абхаса*, объединенных единством рефлексивного осознания (данная тема подробно обсуждается Ишварарпатьябхиджнякарики в книге 2, глава 3).