
Эпистемология йогического восприятия: школа Дигнаги – Дхармакирти

© 2021 г. В.Г. Лысенко

Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vglyssenko@yandex.ru.
<https://iphras.ru/lysenko.htm>

Поступила 15.01.2021

Одной из ярких особенностей индийской философской мысли в сравнении с западной является включение йогических и созерцательных практик в сферу предметов философской рефлексии. В статье рассматривается трактовка йогического опыта как предмета буддийской эпистемологии (*праманавады* – учения об инструментах достоверного познания). Речь идет о понятии йогического восприятия (*йоги-пратьякши*), формулировка которого восходит, как считается, к буддийскому философу Дигнаге, но впоследствии становится темой общеиндийских философских дискуссий. Автор анализирует подходы к проблеме статуса учения Будды о Четырех благородных истинах как основного предмета йогического восприятия. Если, согласно Дигнаге, йогическое восприятие схватывает свой предмет непосредственно, а Благородные истины передаются через слово Будды, возникает вопрос: как могут они быть предметом непосредственного постижения? В статье предлагается толкование йогического восприятия в перспективе трех этапов понимания в буддизме: 1) *шраванамайи* (состоящий из слушания) – запоминания текстов со слов учителя; 2) *манана* или *чинтамайи* (состоящий из размышления) – критико-аналитический дискурса по поводу формы и смысла усвоенного на предыдущей стадии; и наконец, 3) *бхаванамайи* (состоящий из созерцания) – индивидуальной ассимиляции результата предыдущей стадии путем многократных медитативных упражнений. В свете этого алгоритма только интеллектуальное и логико-критическое освоение буддийского учения способно создать установку сознания, которая приводит к йогическому инсайту и освобождению от перерождений – сотериологической цели буддизма.

Ключевые слова: *йогипратьякша, праманавада, прамана, Дигнага, Дхармакирти, инсайт, йогическое восприятие, эпистемология, достоверность, буддизм, логика, индийская философия, сотериология.*

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-10-153-165

Цитирование: Лысенко В.Г. Эпистемология йогического восприятия: школа Дигнаги – Дхармакирти // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 153–165.

The Epistemology of Yogic Perception: Dignāga – Dharmakīrti's School

© 2021 Victoria G. Lysenko

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: vglyssenko@yandex.ru.
https://eng.iph.ras.ru/lysenko.htm*

Received 15.01.2021

One of the specific features of Indian philosophical thought in comparison with Western tradition is its addressing the subject of yogic and contemplative practices. The article focuses on the interpretation of yogic experience in terms of Buddhist epistemology (*pramāṇavāda* – the teachings on the instrument of valid cognition). The concept of yogic perception (*yogipratyakṣha*), which dates back to the Buddhist philosopher Dignāga, later becomes the subject of pan-Indian philosophical debates. The author analyzes the Buddha's teachings on the Four Noble Truths as an object of yogic perception. If, according to Dignāga, yogic perception grasps its object directly, beyond its verbal elucidation by teachers, while the Noble Truths are transmitted through the Buddha's word, the question arises as to how can they constitute the object of direct apprehension? The article proposes to understand yogic perception in the light of the three stages of understanding in Buddhism: 1) *śrutamayī* (consisting in hearing) – the memorization from the words of teacher; 2) *cintāmayī* (consisting in reflection) – a critical analytical discourse about the form and meaning of what was learned at the previous stage; and finally, 3) *bhāvanāmayī* (consisting in contemplation) – an individual appropriation of the ideas analyzed at the previous stage in meditation. The author argues that, according to this algorithm, only the intellectual mastering of Buddha's teachings can shape a mindset that brings forth yogic liberating insight – the goal of the Buddhist soteriological aspirations.

Keywords: *yogipratyakṣha*, *pramāṇavāda*, *pramāṇa*, Dignāga, Dharmakīrti, yogic perception, epistemology, logic, soteriology, insight, validity, meditation, Buddhism, Indian Philosophy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-10-153-165

Citation: Lysenko, Victoria G. (2021) "The Epistemology of Yogic Perception: Dignāga – Dharmakīrti's School", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2021), pp. 153–165.

Введение¹

Известно, что классические системы индийской философии – с разной степенью ангажированности – прокламируют свою приверженность сoterиологической цели: освобождению (*нирвана*, *мокша*) от дурной бесконечности перерождений (*сансара*)². Неслучайно их традиционно называют *даршанами*. Одно из значений этого слова – «видение», «прозрение» – как раз и указывает на способность философской системы преобразовывать личность философа, способствуя возникновению у него высшей формы знания-прозрения – гносиса (*джняна*), «сжигающего карму» и останавливающего машину сансары. Хотя к даршанам традиционно относят лишь брахманистские, ортодоксальные (*астика*) системы знания, опирающиеся на авторитет *Шрути* (Веды и Упанишады), неортодоксальные (*настика*) направления – буддизм и джайнизм – руководствуются теми же целями.

По способу реализации сотериологического идеала (слово «гносис» уместно здесь для обозначения именно трансформативного, перформативного знания-прозрения) школы делились на разные категории. Одни считали, что освобождает личный бог, дарующий свою милость, – Шива, Вишну, Кришна, Рама и т.д. – это школы теистического направления в рамках вишнуизма и шиваизма (школы веданты: вишишта-адвайта, двайта и др.), другие, примыкавшие к адвайта-веданте, приписывали главный сотериологический потенциал текстам откровения (*Шрути*), третьи психопрактикам – йоге и медитации (буддизм, санкхья, йога Патанджали, ньяя, вайшешика), четвертые сочетали милость Бога (*шактинат*) и йогу (кашмирский шиваизм).

К особой категории можно отнести школу экзегезы ведийского ритуала, оплот ортодоксии и ортопраксии – мимансу, не признававшую *мокишу* в качестве трансцендентного сотериологического идеала. И, как это часто случалось в истории индийской философии, именно критика оппонентов способствовала логическому развитию тех или иных идей. Критические выступления мимансаков Шабары (ок. V–VI вв.) и особенно Кумарилы Бхатты (ок. VII–VIII вв.) послужили главным катализатором разработки концепций йогического восприятия и йогического опыта и в буддизме, и в других школах индийской философии.

Именно в мимансе и были поставлены вопросы, которые заставили приверженцев йогического познания защищать свои позиции, прибегая к логической аргументации. Мимансаки ставили под сомнение саму возможность (и желательность) выхода из сансары и способность йогического познания реализовать ее. Даже теоретически допуская вероятность подобного опыта и существования людей, которые могут его практиковать, то есть йогов, мимансаки все равно не признавали его авторитетной инстанцией, инструментом достоверного познания, поскольку это, во-первых, всего лишь опыт личности, который субъективен, и, во-вторых, если это опыт людей, отличных от нас, как утверждают его приверженцы, как он может помочь нам, обычным людям?

Аргумент мимансака Шабары состоит в том, что высказывания людей могут считаться достоверными лишь в пределах их чувственных способностей (*индрий*), а все, что выходит за эти пределы (*атииндрия*), недостоверно. Кумарила Бхатта, главный критик концепций йогического восприятия, как раз и пытается доказать, что опыт йогов, даже если он существует, не может служить авторитетом для обычных людей. По словам Лоренса МакКреа, Кумарила «пытается показать, что перцептивно привилегированный статус, приписываемый йогам, создаст непроходимую пропасть между нами и ими, так что их знания, какими бы точными они ни были, останутся для нас недоступными» [McCrea, 2009, 58].

Полемика продолжалась примерно пять веков, с VII по XI в., в трудах таких философов, как буддисты Дхармакирти (600–660), Девендрабуддхи (ок. 675), Шакьябуддхи (ок. 700), Дхармоттара (ок. 750–810), Шантаракшита (725–788), Камалашила (740–795), Праджнякарагупта (ок.750–810), и их оппонентов со стороны ортодоксального индуизма – мимансаков, наяйиков и вайшешиков.

В споре с мимансаками сторонники йогического опыта прибегали не к наглядным демонстрациям своих возможностей, что порицалось, а к интеллекту и рациональной форме аргументации, общепринятой в индийской традиции диспута³. Логический вывод (*анумана*) был признан в общеиндийской эпистемологии (*праманаведа*) вторым после восприятия инструментом достоверного познания (*прамана*), но при этом самым главным инструментом полемики.

Идет ли речь о пятичастной аргументации (*панча-аваява-вакья*) брахманистских логиков или о трехчастном буддийском «выводе для другого», логический дискурс предполагает обязательную формулировку предмета вывода, или выводимого (*садхья*), например, «на горе огонь, так как там дым»; довод, или аргумент, в его пользу (*хету*): «где дым, там и огонь», а также положительный и отрицательный примеры, подтверждающие связь хету и садхья: «как в очаге» (*сапакша*), или «как в озере» (*випакша*: нет дыма нет и огня). Важно то, что примеры должны быть общепризнанными (*сиддха*)

обеими сторонами диспута и опираться на обычный опыт в мире, то есть на наблюдение (прамана восприятия).

В этом-то как раз и содержалась основная трудность, прекрасно сформулированная исследователем мимансы Джоном Тэйбером: «Любое доказательство – если, конечно, это не априорное доказательство, которое вряд ли ставится здесь под сомнение, – нужно как-то экстраполировать из общепринятого опыта; а наш общий опыт человеческого познания заключается в том, что он по своей природе противоположен йогическому опыту: для него характерна интенциональность (направленность на объекты), он зависит от стимуляции нервной системы внутренними и внешними раздражителями. Более конкретно, чтобы показать, что йогический опыт возможен, нужно предложить причинный механизм, который мог бы это объяснить. Любой такой механизм, однако, должен соответствовать нашему научному пониманию природы, часть которой, конечно, также и сами люди, – понимание в конечном итоге должно основываться на общем опыте, в том числе и на наблюдениях, которые мы делаем относительно нормального человеческого восприятия и других когнитивных процессах. Похоже, что доказать йогический опыт вообще невозможно» [Taber 2009, 86].

Тэйбер считает логическое доказательство йогического опыта невозможным в принципе, в том числе, как я понимаю, и для современной науки. Да, действительно, логика, которой оперируют сторонники йогического познания, относится не к обычному, а к паранормальному опыту, и это заставляет нас усомниться в том, что у познания объектов нормального и паранормального опыта есть общая референциальная база (для выдвижения положительного примера), а значит, и возможности осуществить логический вывод по правилам индийской логики и диалектики. Однако, на мой взгляд, это насколько не мешает тому, чтобы йогический опыт сделался и предметом эпистемологического дискурса, и предметом психологического и нейронаучного экспериментального исследования, что уже происходит⁴.

Учитывая, что восприятие признавалось всеми индийскими философами – ортодоксальными (астика) и неортодоксальными (настика) – в качестве фундамента познания и базовой праманы (инструмента достоверного познания), на которую опираются все остальные праманы (логический вывод, свидетельство авторитетного лица или текста, аналогия, гипотетический аргумент и др.), указание на непосредственную восприимчивость того или иного предмета служило «гарантией» его существования, и тем самым могло рассматриваться как эпистемологический аргумент в пользу определенной онтологии⁵.

Дигнага и Дхармакирти об эпистемологическом статусе йогического восприятия

Теме йогического восприятия в буддизме посвящено немало исследований⁶. Считается, что выделение йогического восприятия (*йогаджняна* или *йогипратьякша*) в отдельную эпистемологическую категорию восходит к буддийскому философу Дигнаге (ок. 480–540), который причислил йогипратьякшу к трем другим разновидностям непосредственного восприятия: 1) чувственному восприятию, или ощущению (*индрия-джняна*), 2) ментальному познанию (*манаса-джняна*) и 3) самоосознаванию (*свасамведана*). Считается также, что введение этой разновидности непосредственного восприятия (*пратьякша*) имело своей целью логическое обоснование всеведения (*сарваджняна*) Будды, которое часто квалифицируется как *сиддхи* – паранормальная способность⁷. Джесон Ву полагает, что это одна из самых сложных проблем буддийской философии [Woo 2003, 439]⁸.

Определение йогипратьякши в *opus magnum* Дигнаги «*Праманасамуччая-вритти*» («Свод инструментов достоверного познания с комментарием», далее – ПСВ) ставит больше вопросов, чем дает разъяснений. Вот оно:

ПСВ 1.6cd [Познание] йогов в отношении вещи как таковой, не связанное с пояснениями учителя (гуру), [тоже относится к непосредственному восприятию].

Видение (даршана) вещи как таковой, не связанное с концептуальными конструкциями (викальпа) агам (священных текстов), [есть] непосредственное восприятие⁹.

Дигнага причисляет *йогипратьякшу* к категории не опосредованного ментальными конструкциями восприятия (*авикальпака*) в отношении объекта как такового, то есть минуя его концептуально-вербальные интерпретации. Каков этот объект «как таковой» (*артха-матра*), он здесь не поясняет.

Дхармакирти и его комментаторам пришлось серьезно потрудиться, чтобы защитить эту трактовку йогического восприятия в условиях развернувшейся в их время интенсивной внутрибуддийской и внешней полемики. Хотя и у Дхармакирти мы не находим систематического изложения концепции йогипратьякши и вынуждены реконструировать ее по разным эпизодическим высказываниям этого философа, в самих его определениях данного термина мы видим ряд существенных дополнений к тезисам Дигнаги.

Вот его определение из «*Праманавинишчая-вритти*» («Удостоверение инструментов достоверного познания с комментарием», далее – ПВинВ)

ПВинВ 1. 28. Знание (*джняна*), которое благодаря силе медитации являет себя ярко и отчетливо (*спаштам*), подобно страху и т.п., не вступает в противоречие с целесообразной деятельностью и свободно от мысленного конструирования (*акальпака*), есть инструмент достоверного познания <28>¹⁰.

Когда у йогов, постигших некий объект благодаря знанию, возникшему из слуха, путем размышления о логической сообразности, реализуется [его] удостоверение, то в результате кульминации этого (процесса), поскольку он (объект) являет себя ярко и отчетливо, подобно страху и т.п., то, будучи свободен от ментального конструирования, объект является валидным (*авитата-вишая*) и относится к прамане чувственного восприятия, подобно непосредственному видению (четырех) благородных истин, как оно нами описано в «*Прамана-варттике*» (2. 146cd, 279 и далее)¹¹.

Здесь Дхармакирти обосновывает, почему йогическое восприятие может рассматриваться как прамана непосредственного восприятия (пратьякша). Первым доводом в пользу этого тезиса является характеристика *ависамвади*, буквально – «лишенное рассогласований с практикой», под которой Дхармакирти понимает способность к целесообразной деятельности (*артхакрияшакти*), термин также переводят как «надежное», «заслуживающее доверия»¹². Вторым – отсутствие мысленного конструирования (*авикальпака*), что, в свою очередь, фундируется третьей характеристикой этого опыта – яркостью/отчетливостью/интенсивностью (*спашта*) состояний (образов, ощущений), переживаемых йогами. В качестве примера из обычной практики Дхармакирти ссылается на яркое переживание страха. Далее, в следующих кариках, он показывает, что яркость переживания и «эффект присутствия» необязательно связаны с реально существующей вещью, а вполне могут быть вызваны и нереальным объектом, например при галлюцинациях или обсессивных состояниях и т.п. ПВин (29–30). Его вывод можно сформулировать так: хотя яркость ментальных образов и феноменов может быть вызвана эмпирически несуществующими объектами, в случае йогического восприятия эмпирическое несуществование, не мешает его объектам – Четырем благородным истинам – быть истинно-сущими объектами (*бхута-артха*). Что значит быть такими объектами, мы разберем позже.

Другое определение йогипратьякши, проясняющее ее механизм, мы находим в «*Ньяя-бинду*» Дхармакирти с комментарием «*Тика*» Дхармоттары:

1.11 Познание йога рождается из кульминационной (*парьянта*) стадии интенсификации созерцания истинносущего объекта (*бхута-артха-бхавана*)¹³.

Комментаторы Дхармоттара и Праджьякарагупта выделяют три степени/стадии концентрации сознания в процессе медитации по признаку усиления яркости образа объекта: на первой стадии отмечается усиление интенсивности (*пракарша*), на второй стадии созерцаемый объект видится, будто через тонкое облако, она считается предкульминационной; на третьей – объект созерцания видится так же ясно, как зернышко на ладони (пример Дхармоттары). Это и есть йогическое восприятие. По своей яркости

и эффекту присутствия, что уже само по себе свидетельствует об отсутствии ментального конструирования (*кальпана-аподдха*), объект медитации сопоставим с объектом непосредственного чувственного восприятия (*индрия-пратьякша*).

Здесь важно выделить такие черты йогической практики, как ее повторяемость (*абхьяса*), или процессуальность и последовательность (*крама*). Понимание этих черт, в свою очередь, вписывается в буддийскую онтологическую концепцию непостоянства (*анитьята*) и мгновенности всех процессов (*кишаникатва*), направленную против брахманистского «этернализма» – концепции неизменного *атмана* (самости, души, «я»), а также против идеи длящейся субстанции (*дравья*), что часто называют буддийским «антисубстанциализмом» или «антиэссенциализмом».

Процесс медитации, в буддийских терминах, имеет место в индивидуальной серии, или континууме (*сантана*), состояний сознания практикующего йога и представляет собой последовательность мгновений, связанных каузальными отношениями. Следуя авторам абхидхармы, Ву резюмирует: «Познание предшествующего момента является причиной познания последующего момента, а познание последующего момента является следствием предшествующего момента» [Woo 2003, 441].

Истинно-сущим объектом (бхута-артха), по Дхармакирти и его комментаторам, являются Четыре благородные истины Будды. Именно это положение и становится главной проблемой и головной болью как для буддийских авторов, так и для исследователей буддизма. Каким образом Четыре благородные истины, являющиеся по признакам, выделенным самими буддистами, «вербально-концептуальными» (*викальпака*) и не существующими (в эмпирической реальности), способны быть истинно-сущими объектами?

Если следовать определению Дигнаги, то в йогическое восприятие не должны примешиваться толкования учителей относительно авторитетных текстов (*агама*), то есть концептуально-вербальные конструкции. Однако трудно спорить с тем, что Четыре благородные истины, как они формулируются в буддийской традиции, представляют собой предельно обобщенные суждения: «все есть страдание» и т.д.¹⁴ Кроме того, буддийская традиция рекомендует «проработать» Четыре благородные истины в перспективе шестнадцати аспектов, среди которых «непостоянство» (*анитьята*), «неудовлетворенность» (*дуккхата*), «пустота» (*шуньята*) и «бессамость» (*найратмья*) и т.п. – обобщенных характеристик, культивирование которых призвано вытеснить «умственные омрачения», такие как «я», «мое», «постоянство» и т.п.

Универсалии (саманьялакшана) и партикулярии (свалакшана)

В учении Дигнаги концептуально-вербальные объекты, обозначаемые термином «общие характеристики», или «универсалии» (*саманьялакшаны*), не считаются реальными в абсолютном смысле (*парамартхикасат*). Инструментом их познания объявляется логический вывод (*анумана*), а не восприятие, содержание которого, по Дигнаге, составляют лишь единичности, партикулярии (*свалакшаны*, «характеризующие только сами себя») – единичные цвета, формы, вкусы, запахи и т.д. Дигнага придерживается концепции, известной как *прамана-вьявастха*, согласно которой каждой *прамане* соответствует своя объектная сфера: у восприятия – один объект (партикулярии-*свалакшаны*), у логического вывода – совершенно другой (общие характеристики – *саманья-лакшаны*), и эти сферы никогда не пересекаются. Ей противостоит концепция *прамана-самплага* реалистических школ индуизма, настаивающих на возможности «сотрудничества» *праман* в познании чувственного объекта.

Каким из двух объектов являются Четыре благородные истины? Попробуем применить к ним предложенные Дхармакирти признаки, отличающие *свалакшаны* от *саманья-лакшан*: способность производить следствия в виде действий (*артха-крияшакти*), несходство ни с чем другим (*асадарша*), отсутствия слова как объекта (*шабдасья-авишья*), воспринимаемость вне зависимости от других факторов, таких как договоренность об употреблении слов и т.п. Дхармакирти¹⁵.

Единственный признак из списка, который можно безоговорочно приписать Четверым благородным истинам, – это способность производить целесообразные действия, чисто прагматический критерий, поскольку речь идет о сотериологической эффективности учения Будды, доказанной, как считается, его собственным опытом и опытом других буддийских святых¹⁶.

Каким образом благородные истины с их аспектами, представленными как *саманья-лакшаны*, (которые, по определению, являются словесно-концептуальными конструкциями¹⁷), могут стать объектом непосредственного восприятия (*пратьякша*), каковыми должны быть по определению только партикулярии – *свалакшаны*?

В полемике с буддистами эту проблему поставили именно мимансаки. Кумарила Бхатта не преминул отметить, что йогическое познание, будучи результатом ментального конструирования, не является достоверным и надежным («*Шлока-варттика*» IV.26–30)¹⁸.

Мнения исследователей о йогипратьякше

Из буддологов первым, кто систематически исследовал статус *йогипратьякши* в буддийской эпистемологии, был Рейнальд Преверо. По его мнению, медитативная практика (*бхавана*), в отличие от чувственного и ментального познания, имеет дело с концептуальными объектами, а не с фактами: «В этом заключается самая серьезная проблема с объяснением йогического опыта у Дхармакирти, ибо, хотя этот опыт вовлекает концепции и больше напоминает логический вывод, чем ощущение, Дхармакирти настаивает на том, что он должен быть принят как категория ощущения» [Prévèreau 1994, 99]. Резоны Дхармакирти в пользу такой, как выразился Преверо, «контринтуитивной концепции», носят, по мнению исследователя, скорее психологический, нежели эпистемологический характер: «Он (Дхармакирти) утверждает, что яркость знания непостоянства, болезненности и бессамости, обретаемого на кульминационном этапе медитации, столь же психологически очевидна, как и прямое знакомство с фактами. Более того, хотя йогическое познание облечено в концепции, а концепции, коль скоро они представляют лишь приблизительный абрис реальности, всегда ложны, знание Четырех благородных истин отличается от любой другой формы концептуального познания тем, что только оно одно успешно приводит к обретению полного освобождения, к нирване» [Prévèreau 1994, 99]. Это совпадает и с нашим выводом об *артха-крия-каритва* (способности произвести целесообразное действие) как единственной характеристике, могущей служить доказательством непосредственности йогического восприятия Четырех благородных истин.

Джесон Ву полагает, что, согласно Дхармакирти, йогическое восприятие, объект которого концептуален, не может быть укоренено в реальной вещи. Его вывод: «По этой причине, йогическая интуиция не позволяет йогу ни достичь объекта, ни реализовать свою цель. Таким образом, это проблема галлюцинации. В отношении этой проблемы ответ Дхармакирти... вступает в противоречие с его общей теорией восприятия». Будучи неспособным доказать, что йогическое восприятие является непосредственным по методу, Дхармакирти, в интерпретации Ву, вынужден признать, что доказательство непосредственности такого восприятия заключено в его объекте: «Йогическое восприятие приемлемо в качестве непосредственного восприятия, поскольку схватывает истинно-сущий объект и это происходит после того, как йог изучил учение Будды» [Woo, 2003, 443–444].

Иную эпистемологическую трактовку дает Джон Данн, подчеркивающий важность перехода от Четырех благородных истин как концептуального объекта к яркому и отчетливому неконцептуальному объекту, переживаемому в недискурсивном йогическом восприятии. Он предполагает, что концептуализация, понятая как ментальное событие, может рассматриваться как партикулярия (*свалакшана*), и тем самым как объект неконцептуального познания [Dunne 2006, 497].

Эли Франко, проанализировав тексты Дхармакирти, приходит к выводу, что буддийский философ просто обошел своим вниманием проблему «Каким образом

абстрактные утверждения, такие как “все есть страдание,” или “все лишено я,” становятся объектом непосредственного ознакомления, свободного от концептуальной конструкции?» [Franco 2011, 89].

Праманы и их объекты

С моей точки зрения, важнейшим ключом к пониманию статуса и места *йогипратьякши* в учении Дхармакирти является то, каким образом буддийский философ связывает ее с карьерой и практикой бодхисаттвы (буддийской персонологией)¹⁹ и как он встраивает ее в систему общеиндийских и буддийских эпистемологических и сотериологических классификаций – классификации праман и их объектов, а также классификации этапов понимания учения.

Индийские философы поделили объекты и соответствующие им инструменты познания на три категории: 1) обычные материальные вещи, доступные непосредственному наблюдению, – это предмет *праманы пратьякши* (непосредственного чувственного восприятия); 2) актуально не наблюдаемые (*парокши* – заочное), но в принципе доступные наблюдению объекты, – это предмет логического вывода (*анумана*), основанного на *пра-тьякше*²⁰; 3) для области же трансцендентного, не познаваемого ни чувственно (*ати-индрия*), ни рационально (*ачинтья*), существует *прамана* Откровения (*шабда* в адвайте), или *прамана* свидетельства авторитетного лица (*аптавачана*), например, в ньяе. В буддизме эта третья сфера называлась *атьянта-парокши* – абсолютно/радикально заочное и инструментом ей соответствующим считалась *агама* (священные тексты буддизма).

Для буддистов именно *аптавачана*, или *агама*, оказалась наиболее приемлемым вариантом для объяснения авторитета учения Будды, хотя сторонники эпистемологической школы Дигнаги и Дхармакирти и не относят ее к *праманам*, которых у них только две: *пра-тьякши* и *анумана*. В определении Дигнаги *агама* – свидетельство авторитетных текстов – объясняется как разъяснение учителей, которое на этапе йогического восприятия следует исключить. Значит ли это, что разъяснения Будды тоже следует исключить? Если это так, то относится ли запрет на разъяснения к самим Четырем благородным истинам, сути учения Будды?

Для начала следует провести демаркацию между разъяснениями учителей и учением Будды. Чтобы обосновать высший авторитет Будды, Дигнага назвал Будду *прамана-бхутой*, то есть подлинным инструментом достоверного познания. Дхармакирти посвятил обсуждению этого вопроса целую главу своего фундаментального труда «Прамана-варттика»²¹. Но какова была позиция по этому вопросу самого Будды?

Будда известен тем, что призывал ничего не принимать на веру, не подвергнув испытанию на собственном опыте. Не противоречит ли это отношению к его слову как инструменту достоверного познания? Не имея возможности углубляться в доктринальное исследование этого вопроса, ограничусь кратким резюме. Опыт пробуждения Будды считался наглядным положительным примером (*сапакши*) в доказательстве практической эффективности его учения о Четырех благородных истинах. Для последователей буддизма доверие к учению Будды и стимул практиковать его, как принято считать, возникает в результате логического вывода: если сам Будда достиг просветления, опираясь на свое учение, значит, и другие могут следовать его примеру, но следовать не бездумно из одной только веры в его авторитет, а обосновывая его учение сначала логически, а затем проверкой на собственном опыте. Это доказывает, что йогический опыт должен быть основательно подготовлен логический анализом и рациональным доказательством достоверности Четырех благородных истин²².

Три фазы понимания или усвоения знания

Это положение получает дополнительное обоснование в общеиндийской и буддийской концепции этапов освоения или понимания учений, обозначенных как *шравана* (слушание), *манана* (размышление) и *бхавана* (созерцание, медитация). Вот как

эта концепция формулируется у Васубандху в «*Абхидхармакоша-бхашье*» (далее – АКБ) комм. к 6.5cd: «[Понимание], возникающее из слушания [Дхармы-Учения], – это убежденность/уверенность, порожденная достоверным словесным свидетельством заслуживающего доверия лица (*аптавачана*). [Понимание,] возникающее из размышления, порождается исследованием в соответствии с общепринятыми логическими правилами (*юкти*), а [понимание], возникающее из йогического сосредоточения (*самадхи*), порождается медитацией (*бхавана*)»²³.

Главный объект медитации, по Васубандху, – это Четыре благородные истины, овладение которыми в собственном опыте обязательно для ария – благородной личности, реализовавшей видение истины²⁴. Когда этап *шраваны* (заучивания наизусть со слов учителя) и *чинта/мананы* (интеллектуального усвоения через логический курс) пройдены, тем самым создана необходимая почва для превращения буддийских доктрин в внутренние инструменты, диспозиции или установки сознания, работающие автоматически. В современных терминах можно сказать, что сформированы нейронные связи, нейронные сети, создающие новую оптику восприятия.

Попробую объяснить это с помощью аналогии. Что видим мы, обычные, неподготовленные зрители, в музее, разглядывая картину? Мы смотрим на художественное произведение, примерно как на вид из окна: вот холм, вот река и т.п. Но совсем иначе видит картину хорошо обученный искусствовед: ему важно, как ложится мазок, как передан свет, перспектива, настроение и т.п. Его взгляд направляют и формируют навыки анализа, полученные на искусствоведческом факультете, даже если в момент созерцания картины он ни о чем таком не размышляет.

То же самое можно спроецировать и на ситуацию *бхаваны* или, точнее, *бхавана-майи-праджня*. Чтобы составить о ней представление, необходимо обратиться к предыдущему этапу – *чинта-майи-праджне*²⁵, пониманию, возникающему из размышления (*чинта, манана*).

В ПВ 2.132cd. мы находим пример, в котором описан путь бодхисаттвы (буддийского адепта, принявшего решение достичь просветления для блага других живых существ): «Размышляя над [средствами и целью] с помощью логики (*юкти*) и авторитетных текстов (*агама*), [сострадательный бодхисаттва] исследует причину страдания, [которая должна быть устранена], и через частные случаи страдания [он исследует также] изменчивую природу [данной причины]. Поскольку этим способом [тот, кто стремится устранить причину страдания], видит, что нет конца следствию до тех пор, пока остается причина, он исследует противоядие против [причины страдания], чтобы устранить ее. [Что же касается дхармы, формирующей] противоядие против этой [причины, она] тоже удостоверяется знанием [бодхисаттвы] о природе [самой] причины. [Эта] причина [является] привязанностью к диспозициям, [привязанностью, которая является] верой в “я” и в “мое”; [что же до] противоядия этой [причине, оно есть] восприятие отсутствия “я”, противоположное ей»²⁶.

Речь идет о причине страдания, соответствующей второй благородной истине, – о возникновении страдания. Описана аналитическая процедура, направленная на выявление причинно-следственных связей и вступающих в них каузальных факторов. В некоторых йогачаринских текстах, изученных Эльтшингером, на фундаментальные исследования которого я здесь опираюсь, предлагаются различные классификации *юкти* (принципов или правил логического мышления), и все они «имеют характер исследования каузальных процессов, которые следует осмыслить на логическом уровне» [Eltshinger 2010, 567].

Моя реконструкция основана на примере практики применения *юкти*, приведенном Эльтшингером [ibid., 568]. Возникновение фактора *X* зависит (*апекша*) от его причины (*хету*) и условия (*пратьяя*); словесное обозначение *X* определяется лингвистическими факторами, такими как имена (*намакая*), предложения (*падакая*) и фонемы (*вьянджанакая*). Первая процедура, обозначенная как *апекша-юкти*, исследует эти две зависимости – онтологическую и лингвистическую. Возникнув из упомянутых причин и условий, *X* связан с ними в порождении своего следствия. Процедура

исследования этой связи называется *карана-карья-юкти*, то есть правило причины и следствия. Наш фактор *X* как таковой (*ятхабхутам*) изменчив (*анитья*), и это проистекает из его природы (*пракрити*), из его своебытия (*свабхава*) и его фундаментальности (*дхармата*), поэтому процедура, названная *дхарма-юкти*, исследует эту фундаментальную сущность. Таковы четыре разновидности *юкти*.

Процедура логического анализа важна и как способ имплементации буддийской теории каузальных отношений между разными факторами познавательного процесса, и как алгоритм выявления причин омрачения сознания с целью устранения их на следующем этапе – этапе *бхаваны* психопрактическим путем: культивированием их «противоядия» (*праптиакша*). Когда современные тибетские буддисты говорят о медитации как «науке», они имеют в виду именно такой рационалистический и одновременно эмпирический подход.

Тренировка взгляда на мир в перспективе Четырех благородных истин доходит до такого момента, когда сознание полностью трансформируется, освободившись от «омраченности» ментальными конструкциями (диспозициями, категоризациями, ментальными установками), определяющими обычное восприятие: идеями «я», «мое» и т.п. В этот момент отбрасываются «строительные леса» концептуального, интеллектуального освоения опыта в терминах «субъект – объект – результат», и «чистое» состояние сознания, как чистое зеркало, начинает отражать только объект – Четыре благородные истины. Каков же этот объект у Дхармакирти? «Это высшее познание безошибочно, свободно от иллюзий и безупречно. Оно достижимо постоянным сосредоточением на понимании (*праджня*), возникающем из размышления (*чинтамая*)» (комм. к ПВин 1.59).

В терминах психопрактик Дигнага и Дхармакирти связывают кульминационное йогическое восприятие с результатом двух видов медитации (*бхавана*) – аналитической медитацией над аспектами Четырех благородных истин, известной как *сати* или *смрити*, а позднее категоризированной как *випашьяна* – инсайт-медитация, а также с возрастающим уровнем концентрации сознания, которая сопровождается постепенной элиминацией объекта и умственной и психической активности, связанных с ним (практика *дхьян*); эта практика известна как *шаматха* – успокоение ума.

Связь «пробуждающего» инсайта с интеллектуальной практикой логического и критического освоения буддийского учения фактически указывает на основополагающую роль буддийской философии в системе буддийских знаний и практик. «То, что познание (буддийских) мистиков может быть обозначено термином “восприятие”, и стало быть, отнесено к достоверному познанию, вызвано не только тем, что *бхавана* обеспечивает переживание живого образа, но также и тем, что объекты *бхаваны* были подвергнуты рациональному исследованию (*парикша*, *вичара* и т.п.) и удостоверению (*нишчая*, *нир-ная*, *вьявастхапана*, *нидхьяна*) на уровне *юкти-чинта-майи* (логического анализа. – В.Л.)» [Eltschinger 2010, 596].

Из всего сказанного можно заключить, что изучение практик буддийской йоги, и занятия ею без глубокого усвоения сформировавшей ее философской традиции рискуют не достичь желаемого эффекта, потому что пренебрегающие рациональной составляющей остаются в интеллектуальном отношении «слепыми». Именно буддийская рациональная методология управления сознанием, «внутренняя» благодаря системе медитативных упражнений, открывает путь к освобождающему йогическому инсайту – главной сотериологической цели буддизма. В этом смысле рациональный дискурс и йогическая практика находятся в отношении взаимодополнительности: дискурс фундирует практику, а практика – дискурс.

Примечания

¹ Статья продолжает тему философского значения опыта йоги и медитации для индийской традиции, начатую в [Лысенко 2020].

² Основная мотивация философских произведений, которая, как правило, формулируется в начальных стихах, состоит в желании познать то, что та или иная философская система считает ключом к достижению «высшего блага», то есть освобождения от сансары. В ньяе это инструменты познания и формы диспута, в вайшешике – категории и их характеристики и т.д.

³ Подробнее о философском диспуте см.: [Лысенко 2016].

⁴ Примером исследования йогического опыта совместными усилиями индологов, буддологов, западных философов и ученых является книга «Йогическое восприятие, медитация и измененные состояния сознания» [Franco (ed.) 2009]. Российские ученые тоже начали проводить свои экспериментальные исследования в буддийских монастырях см. Кокурина web.

⁵ Однако трактовка йогического опыта варьировала от одной буддийской школе к другой. В данной статье речь идет о школе Дигнаги – Дхармакирти. В школе мадхьямака этот опыт трактуется как постижение шуньяты (пустота, относительность). См.: [MacDonald 2009, 133–169].

⁶ Исследования, которые не цитируются в данной статье, но являются чрезвычайно важными для ее темы, следующие: [Vetter 1964; Steinkellner 1978; Dreyfus 1996, 413–414].

⁷ Считается, что на определенных стадиях психопрактики у йога возникают определенные паранормальные способности, называемые *siddhi* («совершенства/реализации»): припоминать прошлые существования, воспринимать отдаленные и скрытые объекты, читать мысли других людей и т.п. Обсуждение некоторых *siddhi*, особенно всеведения, иногда выходило за рамки чисто сотериологического дискурса (например, когда речь шла о практиках, соответствующих ступеням духовного пути боддхисатвы, *боддхисаттва-бхуми*), однако в данной статье я этого не касаюсь.

⁸ Сошлюсь на мнение Эли Франко, который считает, что «в рамках буддийской эпистемологии, развитой Дигнагой и Дхармакирти, всеведение Будды может быть истолковано только как йогическое восприятие» [Franco 2011, 89].

⁹ Санскр.: *yoginām gurunirdesāvvyavakīrṇārthamātraḍṛk* || 6 || *yoginām apy āgamavikalpāvvyavakīrṇam arthamātradarśanam pratyakṣam* [Steinkellner (ed.) 2005, 3].

¹⁰ Санскр.: *bhāvanābalaṭaḥ spaṣṭam bhayādāviva bhāṣate/ yajñānamavisamvādi tatpratyakṣamalkapakam* ||28|| [Steinkellner (ed.) 2007, 27].

¹¹ Санскр. *Yoginām api śrutamayena jñānena-arthān grhītvā yukticitāmayena vyavasthāpya bhāvayatām tanniṣpattau yatspaṣṭāvabhāsi bhayādav-iva tad avikalpam avitathaviṣaya pramāṇam pratyakṣam' āryasatyadarśanavat yathā nirmitam asmadbhiḥ pramāṇavarttikeshu* [Steinkellner (ed.) 2007, 27].

¹² В «Прамана-варттике» (3.286), которая считается более ранним сочинением Дхармакирти, он уже провозгласил йогическое восприятие достойным доверия, надежным, не вводящим в заблуждение (*saṃvādin*, синоним *avisamvādin*).

¹³ *bhūta-artha-bhāvanā-prakarṣa-paryantaḥ yogijñānaḥ ca iti* [Щербатской 1918].

¹⁴ И далее: «у страдания есть причина», «причина страдания устранима», «существует путь к устранению страдания».

¹⁵ «Прамана-варттика» (далее – ПВ), III, 1–2.

¹⁶ По мнению Ричарда Хайеса, ценность йогического опыта состоит в том, что он подтверждает доктрину [Hayes 1997]. К этой доктринально-апологетической трактовке Джон Данн добавляет: «Действительно надежность йогического восприятия может быть оценена в терминах догматических целей, но она так же может быть лучше измерена по своей действенности в трансформации личности» [Dunne, 2006, 515].

¹⁷ По логике Дигнаги – Дхармакирти, статус ментальной конструкции влечет за собой отсутствие соответствий в реальности: буддисты были строгими номиналистами в вопросах универсалий.

¹⁸ Перевод и исследование см.: [Taber 2005, 55].

¹⁹ В этом отношении я опираюсь на исследования Винсента Эльтшингера [Eltschinger 2009; Eltschinger 2010].

²⁰ Например, мы сейчас не видим огня, а наблюдаем только дым, поднимающийся над холмом, но поскольку мы часто видели, что огонь сопровождается дымом, мы заключаем, что и в данном случае дым вызван огнем.

²¹ Переводы и исследования этой главы см.: [Franco 1997; van Bijlert 1988; Pecchia 2015].

²² «Четыре благородные истины, формирующие ядро или важнейший постулат буддийского учения, должны пройти испытание критическим анализом с помощью инструментов достоверного познания и особенно логического вывода: Будучи инструментами достижения [таких] целей чело-века [как нирвана], эти Благородные истины должны быть затем объявлены заслуживающими медитативного культивирования» [Eltschinger 2010, 595].

²⁵ *āptavacanaprāmānyajātaniścayā śrutamayī | yuktinidhyānajaś cintāmayī | samādhijā bhāvanā-mayīti* | [Pradhan (ed.) 1975].

²⁴ «Устремленный к видению Истин должен практиковать шилу – правила морального поведения, затем ознакомиться с авторитетным наставлением, на котором основано правильное видение Истин, или услышать его смысл. Услышав, правильно размышлять о нем. Поразмышляв, предаться его взращиванию». АКБ VI, 5ab комм. Санскр.: *draṣṭukāma ādita eva śīlam pālayati | tataḥ satyadarśanasyānulomaṃ śrutam udgrhṇāty arthaṃ vā śṛṇoti | śrutvā cintayaty aviparītam, cintayitvā bhāvanāyām prayujyate samādahau | tasya śrutamayīṃ prajñāṃ niśṛitya cintāmayī jāyate | cintāmayīṃ niśṛitya bhāvanāmayī jāyate* | [Pradhan (ed.) 1975].

²⁵ Подробнее о чинтамайи-праджне см.: [Eltschinger 2010, 565–603].

²⁶ Цит. по пер.: [Eltschinger 2009, 177–178].

Источники – Primary Sources

Pradhan, Prahlad, ed. (1975) *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna (Tibetan Sanskrit Works Series 8).

Steinkellner, Ernst, ed. (2007) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 2*, China Tibetology Publishing House, Beijing; Austrian Academy of Sciences Press, Vienna.

Steinkellner, Ernst, ed. (2005) *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: Hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Tīkā*, URL: http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf

Stcherbatsky, Theodor, ed. (1918) *Nyāya-bindu-ṭīkā*, Petrograd (Bibliotheca Buddhica, VII).

Ссылки – References in Russian

Кокурина web. – Кокурина Е. Хранители «чистого разума». Что может дать науке и человечеству исследование тантрических медитаций? Беседа журналиста Елены Кокуриной с руководителем лаборатории нейрофизиологии и нейрокомпьютерных интерфейсов биологического факультета МГУ профессором Александром Капланом. Сайт «Научная Россия». URL: <https://scientificrussia.ru/experts-talk/hraniteli-chistogo-razuma>

Лысенко 2011 – Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М.: ИФ РАН, 2011.

Лысенко 2016 – Лысенко В.Г. Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 2. С. 37–53.

Лысенко 2020 – Лысенко В.Г. Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 161–176.

References

Dreyfus, George (1996) *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan interpretations*, State University of New York Press, N.Y.

Dunne, John D. (2007) “Realizing the unreal: Dharmakīrti's theory of yogic perception”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 34, pp. 497–519.

Eltschinger, Vincent (2009) “On the Career and the Cognition of Yogins”, Franco, Eli, Eigner, Dagmar, eds., *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, pp. 169–214.

Eltschinger, Vincent (2010) “Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy: 4. The Cintāmayī Prajñā”, Balcerowicz, Piotr, ed., *Logic and Belief in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi (Warsaw Indological Studies, 3), pp. 565–604.

Franco, Eli (1997) *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*, Universität Wien, Wien (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Bd. 38, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien).

Franco, Eli (2005) “Perception of yogis – Some epistemological and metaphysical considerations”, Krasser, Helmut, Lasic, Franco, Eli, Kellner, Birgit, eds., *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23–27, 2005*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, pp. 81–98.

Franco, Eli (2009) “Meditation and Metaphysics: On their Mutual Relationship in South Asian Buddhism”, Franco, Eli, Eigner, Dagmar, eds., *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, pp. 93–132.

Hayes, Richard P. (1997) "Whose experience validates what for Dharmakīrti", Bilimoria, Purushotama, Phillips, Stephen H., et. al., *Relativism, Suffering, and Beyond: Essays in memory of Bimal K. Matilal*, Oxford University Press, New York, pp. 105–118.

Lysenko Victoria G. (2011) *Immediate and Mediated Perception: Discussions between Buddhist and Bharmanic Philosophers*, IPh RAS, Moscow (in Russian).

Lysenko, Victoria G. (2016) "Categories of Language and Categories of Thought in Indian Philosophical Text in Praśastapada's Collection of Characteristics of Categories", *Filosofskii zhurnal / Philosophical Journal*, Vol. 9, No. 2, pp. 37–53 (in Russian).

Lysenko, Victoria G. (2020) "The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 161–176 (in Russian).

MacDonald, Anne (2009) "Knowing Nothing: Candrakīrti and Yogic Perception", Franco, Eli, Eigner, Dagmar, eds., *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, pp. 133–169.

McCrea, Larry (2009) "Just Like Us, Just Like Now: The Tactical Implications of the Mīmāṃsā Rejection of Yogic Perception", Franco, Eli, Eigner, Dagmar, eds., *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, pp. 55–70.

Pecchia, Cristina (2015) *Dharmakīrti on the Cessation of Suffering*, Pierce, Philip, ed., Brill, Leiden (Brill's Indological Library, Vol. 47).

Prévèreau, Raynald (1994) *Dharmakīrti's account of yogic intuition as a source of knowledge*, M.A. Thesis, McGill University, Montreal, Quebec, Canada.

Steinkellner, Eric (1978) "Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus", Oberhammer, Gerhard, ed., *Transzendenzforschung, Vollzugshorizont des Heils*, Wien Universität, Wien, pp. 121–134.

Taber John (2005) *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumāriḷa on perception. The "Determination of Perception" chapter of Kumāriḷa Bhaṭṭa's Ślokavārttika*, Translation and commentary, Routledge, Curzon, London & New York.

Taber, John (2009) "Yoga and Our Epistemic Predicament", Franco, Eli, Eigner, Dagmar, eds., *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, pp. 71–92.

van Bijlert, Vittorio A. (1988) *Epistemology and Spiritual Authority: The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated Translation of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi) vols. 1–7*, Universität Wien, Wien (Wiener Studien Zur Tibetologie Und Buddhismuskunde, Bd. 20, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien).

Vetter, Tilmann (1988) *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Brill, Leiden.

Woo, Jeson (2003) "Dharmakīrti and His Commentators on Yogipratyakṣa", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 31, pp. 493–448.

Сведения об авторе

ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, руководитель сектора восточных философий.

Author's Information

LYSENKO Victoria G. – DSc in Philosophy, Head of Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy RAS.