



О.А. Луцишина

## НЕВИЗНАЧЕНЕ (*NIRVIKALPAKA*) ТА ВИЗНАЧЕНЕ (*SAVIKALPAKA*) СПРИЙНЯТТЯ У КЛАСИЧНІЙ ТА ПОСТКЛАСИЧНІЙ САНХ'І

Проблема поняттєвого оформлення знання, яка в європейській філософії дістала чітке формулювання і детальну розробку у філософії І. Канта, вже у першому тисячолітті була предметом жвавих дискусій між індійськими філософами. Якщо І. Кант дав на питання про можливість не оформленого поняттєво знання відповідь негативну, то індійські мислителі відповідали на нього по-різному.

Ця проблема розглядалась в індійській філософії в контексті аналізу сприйняття (*pratyakṣa*), яке є базовим джерелом правдивого знання (*pramāṇa*), а також однією з улюблених тем обговорення в усіх школах індійської філософії. Головними учасниками полеміки на тему поняттєвого і не оформленого поняттєво сприйняття були філософи буддизму, міманси та ньья-вайшешики. З ньья-вайшешики концепція двох етапів сприйняття і приходить до санх'ї. Цю розвідку, метою якої є аналіз концепції двох етапів сприйняття у санх'ї, доцільно розпочати зі стислого змалювання історії проблеми.

Вперше концепція наявності у сприйнятті двох етапів – етапу невизначеного, неструктурованого, поняттєво не оформленого, допредикативного сприйняття (*nirvikalpa*) та етапу окресленого, структурованого, поняттєво оформленого, предикативного сприйняття (*savikalpa*) – була сформульована філософом міманси Кумарілою Бгаттою (VII ст.). Він випрацював її, полемізуючи з буддистами, а саме з Діг'нагою (V–VI ст.). Діг'нага, а пізніше Дгармакїрті й інші буддисти вважали, що пратьякша – це тільки нїрвікальпака, позбавлене поняттєвого та словесного оформлення схоплення «власної характеристики» (*svalakṣaṇa*), тобто нетривкого унікального конкрету. Коли розум обробляє зміст нїрвікальпаки, таке пізнання вже не є сприйняттям<sup>2</sup>, оскільки під час цієї обробки розум накладає на чуттєві дані специфікатори, тобто поняття й назви, які є його конструктором, а не відображенням дійсності. Дійсності, в якій існують тільки унікальні одиничності, що не можуть бути виражені за допомогою понять та назв, оскільки поняття й назви завжди виражають загальне. У полеміці з Діг'нагою Кумаріла й розробляє концепцію двох етапів сприйняття, доводячи, що савікальпака також є пратьякшею. Окрім «Шлока-варттіки» Кумаріли, рубіжним твором щодо формулювання цієї концепції є також «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіка» Вачаспаті Мішри (IX–X ст.). Концепція, яка в ньья-вайшешиці дістала значний розвиток у творі Вачаспаті Мішри, стає предметом уваги інших авторів цього напрямку, у тому числі таких знаних, як Шрідгара (X–XI ст.), Удаяна (XI ст.), Ган'геша (XIII ст.). Вачаспаті Мішра і впроваджує її до санх'ї.

Мета мого дослідження – аналіз концепції двох етапів сприйняття у текстах класичної та посткласичної санх'ї. Наголошу, що джерельна база дослідження обмежується текстовою традицією санх'ї, тобто я не заглиблювалась у джерела, які свідчать про існування докласичної санх'ї, у представлення санх'ї в текстах інших напрямів філософії, а також у концепції цих напрямів. Тексти інших шкіл залучалися з метою виявлення впливів і запозичень, яке могло б допомогти в інтерпретації дуже стислих висловлювань санх'ї про визначене і невизначене сприйняття. Тексти класичного періоду санх'ї, які належать до джерельної бази дослідження, – це «Санх'я-каріка» Ішваракрішні та її коментарі «Суварна-саптаті», «Санх'я-вритті», «Санх'я-саптаті-вритті», «Гаудапада-бгаш'я» Гаудапади, «Юкті-діпіка», «Джая-ман'гала», «Матхара-вритті» Матхари та «Таттва-каумуді» Вачаспаті Мішри (час виникнення цих текстів – від IV–V до IX–X ст.). З текстів посткласичної санх'ї розглядатимуться тільки ті, що передують працям Віджнянабгікшу (II половина XVI ст.), у творах якого відбувається поглинення санх'ї ведантою, вписування санх'ї до ведантійської ієрархічної моделі наближення філософських систем до

істини. Отже, братимуться до уваги такі посткласичні тексти: «Таттва-самаса» та її коментар «Крама-діпіка», «Санкх'я-сутри» з коментарем Аніруддги «Санкх'я-сутра-вритті» (час виникнення цих текстів – XIV – межа XV і XVI ст.).

Мені відомі два дослідження, в яких розглядається концепція двох етапів сприйняття санкх'ї. Перше з них належить А. Сенгупті, яка присвячує цьому питанню декілька сторінок своєї праці «Класична санкх'я» [Sengupta 1969, 28–36]. На них А. Сенгупта стисло описує концепцію двох етапів сприйняття «Таттва-каумуді», паралельно аналізуючи інші аспекти філософії санкх'ї, а саме вчення про функції органів пізнання та послідовність цих функцій, при цьому найбільшу увагу приділено саме аналізу функцій органів пізнання. Половину тексту становить порівняння всіх вказаних моментів філософії санкх'ї з відповідними моментами філософії ньяї, причому так само найбільшу увагу приділено функціям органів пізнання. Хоча порівнянню з ньяєю відводиться чимало місця, питання впливів на санкх'ю ньяї та запозичень з неї радше не розглядається. Друге дослідження на зазначену тему – це стаття Е. Гарцера під назвою «Двоступеневе – пропозиційне і непропозиційне – сприйняття в Ішваракрішні» [Harzer 1990, 305–340]. Головна думка, яку обстоює дослідник, полягає в тому, що концепція двох рівнів сприйняття була елементом вчення санкх'ї протягом всього її класичного періоду, починаючи від «Санкх'я-каріки» Ішваракрішні. Доводячи цю думку, Е. Гарцер посилається на фрагменти «Санкх'я-каріки» та «Юкті-діпіки» [Harzer 1990, 310–315]. Аналізу фрагментів вказаних двох текстів передую розгляд історії проблеми [Harzer 1990, 303–310]. Останню частину статті становить досить ретельний переклад тих фрагментів «Юкті-діпіки», які мали би підтверджувати вказану головну думку дослідника [Harzer 1990, 316–339]. Хоча не можна не оцінити старанності перекладу та новизни дослідження Е. Гарцера, все ж важко погодитись із головною ідеєю його статті (до цього я ще повернусь нижче), а також деякими сумнівними твердженнями, що містить параграф, який стосується історії проблеми (наприклад, про те, що автор «Ньяя-бгаш'ї» вирізняв два рівні сприйняття [Harzer 1990, 307]). Отже, дослідження, присвячене концепції двох етапів сприйняття в санкх'ї, в якому аналізувалися б тексти не тільки класичні, а й посткласичні, а також розглядалися впливи інших напрямів та текстові запозичення, є на часі.

Вперше в текстах санкх'ї концепцію двох етапів сприйняття можна простежити в останньому коментарі класичного періоду, а саме в «Таттва-каумуді» Вачаспаті Мішри. У «Таттва-каумуді» (27) автор вирізняє два етапи сприйняття. Перший – невідрізне, «невпорядковане» (або «неструктуроване», «нерозчленоване») (avikalpita), «сплутане» (sammugdha) схоплення, виконуване органами чуттів (indriya), у якому річ є «віддзеркалювана» (ālocita) як «це» (idam), «тільки річ» (vastu-mātram). На першому етапі задіяні тільки п'ять зовнішніх індрій. На другому етапі розум (manas) здійснює «впорядкування» (або «класифікацію») (sañkalpa) даних, отриманих на першому етапі, тобто «окреслює» (kalpayati) річ через «загальне» (sāmānya) та «індивідуальне» (viśeṣa), встановлює «зв'язок між ознаками та носієм ознак» («між предикатом і суб'єктом») (viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva). Ось цей фрагмент:

«[Автор «Санкх'я-каріки»] окреслює його [тобто манас. – О.Л.] через визначальну характеристику: «Тут манас – це те, що впорядковує (sañkalpaka)» [дані чуттів]. Тобто манас отримує [таке] визначення завдяки [своїй] характеристиці впорядкування (sañkalpa). [Сперше] річ «сплутано» (sammugdham) віддзеркалюється (ālocita) індрією [лише] як «це»; [далі манас] конкретно окреслює (kalpayati) [зазначену річ]: «це таке, а не таке», тобто вирізняє (viveśayati) [її] через [встановлення] зв'язку між ознаками та носієм ознак (viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva). Як то кажуть:

Адже сперше [предмет сприйняття] схоплюється неструктуровано (avikalpitam), сплутано (sammugdham), тільки лише як [якась] річ (vastu-mātram),

[Далі] розважливі окреслюють її через загальне (sāmānya) та індивідуальне (viśeṣa).

Тобто:

Первинне знання, у якому [річ] віддзеркалюється (ālocita) [індрією], є невизначене (nirvikalpaka),

Подібне до знання дітей, німих тощо, породжене «мутною» (mugdha) річчю.

Та рефлексія (buddhi), у якій річ потім осягається знову, – [цього разу] з характеристиками, тобто родом тощо,

Власне (apī) є сприйняттям (pratyakṣa)»<sup>3</sup>.

У цьому фрагменті Вачаспаті, говорячи про «первинне знання, у якому [річ] віддзеркалюється (ālocita) [індрією]» (ālocita-jñānaṁ prathamam), вживає стосовно нього термін «нірвікальпака». Це єдиний раз, коли Вачаспаті послуговується цим терміном, причому вірш, у якому він з'являється у «Таттва-каумуді», є запозиченням зі «Шлока-варттіки» Кумаріли Бгатті (I, 4, 112, 120) (на це запозичення звертає увагу Г. Джга у примітках до свого перекладу «Таттва-каумуді») [Tattva-Kaumudī... 1965, 27]. Термін «савікальпака» в «Таттва-каумуді» не вживається.

Окрім цього фрагмента, в «Таттва-каумуді» є ще одна невелика згадка, що свідчить про концепцію двох етапів сприйняття. Вачаспаті у коментарі до каріки 28, роз'яснюючи функцію п'яти зовнішніх індрій, яка має в «Санх'я-каріці» назву ālocana, говорить: «Алочаною зветься «сплутане» (sammugdha) сприйняття (darśana) речі, що належить індріям пізнання»<sup>4</sup>. Під «сплутаним» схопленням речі мається на увазі нірвікальпака, описана у коментарі до попередньої каріки. Окрім «Таттва-каумуді», жоден із класичних коментарів до «Санх'я-каріки» не інтерпретує алочану як нірвікальпаку.

Як бачимо, фрагменти, у яких йдеться про два етапи сприйняття, є досить стислі. Майже половину головного фрагмента становить згаданий вірш із восьми пад (від asti hu до кінця цитованого уривка), який є запозиченням зі «Шлока-варттіки» (його останні чотири пади – від tataḥ paraṁ до кінця уривка – Вачаспаті наводить також у «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіці»). Вірогідно, в «Таттва-каумуді» Вачаспаті накреслив тільки суть концепції, не розвиваючи деталей. На підставі даних фрагмента «Таттва-каумуді» можна висунути думку, що Вачаспаті виклав той основний зміст, який являв собою спільний сутнісний момент концепцій міманси та ньая-вайшешики, «Шлока-варттіки» та його ж «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки». Цей сутнісний момент такий. Сперше, на етапі нірвікальпаки, сприйняття речі є невизначене, невпорядковане, у ньому відсутнє вирізнення речі та її ознак. Хоча весь зміст, матеріал сприйняття схоплюється нами вже на етапі нірвікальпаки, він є цілком нерозчленований. На другому етапі відбувається впорядкування хаотичної маси чуттєвого досвіду, отриманої на першому етапі, виокремлення речі як наділеної певними характеристиками.

Якщо придивимось до вчення санх'ї про послідовне функціонування органів пізнання, можемо побачити, що концепція двох етапів сприйняття, яку Вачаспаті впроваджує до санх'ї, не узгоджується з цим вченням. Механізм сприйняття передбачає таке послідовне функціонування органів пізнання: індрія → манас → агамкара (ahaṁkāra) (его, емпірична особистість) → буддгі (buddhi). Результат будь-якого психічного процесу, у тому числі будь-яке знання (jñāna), є модифікацією буддгі, найвищого органа пізнання, а не індрії чи манасу. Вачаспаті, всупереч вченню санх'ї, називає в «Таттва-каумуді» (27) нірвікальпаку знанням (jñāna). Сприйняття є базовим видом правдивого знання (pramā), а правдиве знання – одним з видів знання (jñāna). Можливо, усвідомлюючи, що сприйняття, являючи собою вид знання, не може бути результатом функціонування самих лише індрій, Вачаспаті й зазначає, цитуючи наявний у «Шлока-варттіці» та «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіці» вірш, що визначене сприйняття «власне (apī) є сприйняттям (pratyakṣa)»<sup>5</sup>. Однак це висловлювання Вачаспаті не нейтралізує можливого закиду щодо неслухності вживання щодо невизначеного сприйняття слова «знання» (jñāna). Окрім неузгодженості зі вченням санх'ї про послідовність функціонування органів пізнання, концепція двох етапів сприйняття суперечить визначенню правдивого знання як знання нового. Вачаспаті, характеризуючи в «Таттва-каумуді» правдиве знання, називає його «таким, що не було отримане [раніше]» (anadhigata) (див. коментар до каріки 4). Цю ідею новизни правдивого знання підхопить згодом Аніруддга, а можливо, й автор «Санх'я-сутр» («Санх'я-сутри» і «Санх'я-сутра-вритті» (I, 87))<sup>6</sup>. Зауважу, що концепція двох етапів сприйняття може бути піддана критиці не тільки в контексті санх'ї<sup>7</sup>, але це вже виходить поза завдання нашого дослідження.

Як було зазначено вище, концепція двох етапів сприйняття прийшла до санх'ї з ньая-вайшешики. Зверну увагу на деякі висловлювання цитованого фрагмента «Таттва-каумуді», які засвідчують, що автор не тільки використовує поняттєвий апарат ньая-вайшешики, а й мислить у її категоріях. Йдеться про такі висловлювання, де Вачаспаті говорить, що на другому етапі сприйняття манас встановлює «зв'язок між ознаками та носієм ознак» («між предикатом і суб'єктом») (viśeṣaṇa-

viśeṣya-bhāva), що «розважливі окреслюють (kalpayanti) її [тобто річ. – О.Л.] через загальне (sāmānya) та індивідуальне (viśeṣa)».

Стосовно думки, що манас встановлює «зв'язок між ознаками та носієм ознак». Вона вказує на погляд ньяя-вайшешики на те, що під час нірвікальпаки відбувається ніби окреме (хоч і не вирізане із загального струменя чуттєвого досвіду) сприйняття речі, вмістилища, носія специфікаторів, та цих специфікаторів (таких, як загальне, якість, рух), а на етапі савікальпаки встановлюється зв'язок між цими первинними атомами, цеглинками чуттєвого досвіду. Якщо говорити про санкх'ю, то в цій філософії ознаки фактично ототожнюються з носієм, є ним (таке ототожнення закладене у вченні про ґуни) і відповідно немає жодної підстави, щоби у первинному сприйнятті вони сприймалися окремо від нього (сприйняття їх окремо могло би бути результатом аналітичної діяльності пізнавального апарату, але не може характеризувати сприйняття на його первинному етапі).

Про послуговування понятійним апаратом ньяя-вайшешики свідчить висловлювання про те, що на другому етапі сприйняття річ «окреслюють» (kalpayanti) через «загальне» (sāmānya) та «індивідуальне» (viśeṣa). У цьому випадку слово sāmānya вжито у значенні універсалії, що є типовим для ньяя-вайшешики. У санкх'ї – якщо говорити про термінологічне вживання слова sāmānya – воно традиційно є епітетом пракриті, першоматерії, означаючи її характеристику бути загальною, тобто спільною для всіх пуруш: всі тонкі і грубі тіла, з якими внаслідок незнання, авідьї, зв'язані численні пуруші, виникли з тієї самої пракриті; пракриті також є спільним об'єктом сприйняття та діяльності для всіх пуруш («Санкх'я-каріка» 11 та коментарі до цієї каріки). Слово viśeṣa у «Таттва-каумуді» (27) означає вид загального, саманї, тобто саманью, універсалію нижчого порядку, що є одним з головних термінологічних значень слова viśeṣa у ньяя-вайшешиці<sup>8</sup>. У санкх'ї слово viśeṣa означає характеристику 5 грубоматеріальних елементів (bhūta, sthūla-bhūta) (землі, води, вогню, повітря, ефіру), які, на відміну від тонкоматеріальних танматр, сприймаються людьми, викликаючи в них специфічні, диференційовані (viśeṣa) відчуття, а саме відчуття радості, страждання та апатії («Санкх'я-каріка» 34, 38–39, 56 та коментарі до цих карік).

Мені важко погодитись із твердженням Е. Гарцера про те, що концепція двох рівнів сприйняття була елементом вчення санкх'ї протягом усього її класичного періоду. Дослідник вважає, що ця концепція наявна вже у «Санкх'я-каріці» Ішваракрішни, а коментар «Юкті-діпіка» дуже добре цю концепцію роз'яснює [Harzer 1990, 310–314]. На мою думку, немає достатніх підстав, щоби стверджувати, як Е. Гарцер, що під функцією п'яти індрій, позначуваною в «Санкх'я-каріці» словом ālocana («віддзеркалення»), Ішваракрішна розуміє нірвікальпаку, а під функцією буддгі, позначуваною словом adhyavasāya («усталення»), – савікальпаку. Так само не бачу достатніх підстав вважати, що в якому-небудь із коментарів санкх'ї, які передують «Таттва-каумуді», результатом діяльності самих лише індрій, до участі манасу, може бути знання, а саме певний вид сприйняття.

Головний аргумент Е. Гарцера спирається на сумнівний, на мою думку, переклад фрагмента «Юкті-діпіки» (5), а саме одного зі слів цього фрагмента. Наведу цей фрагмент у власному перекладі. Обстоюючи думку, що в процесі сприйняття беруть участь як внутрішні, так і зовнішні органи пізнання, філософ санкх'ї говорить: «А з них, [тобто зовнішніх і внутрішніх органів пізнання], першими функціонують (vṛtti) вухо та інші [органи чуттів]. Чому? Тому що [саме вони] здатні «схоплювати» (grahaṇa) об'єкти безпосередньо, [а] не внутрішні [пізнавальні] органи (antaḥkaraṇa), оскільки [останні] функціонують (pratipatti) за їхнім посередництвом. З других і перших, [тобто з внутрішніх і зовнішніх пізнавальних органів, тільки] перші мають контакт (sampratipatti)<sup>9</sup> [з об'єктом]»<sup>10</sup>.

Вірогідно, стрижень аргументації Е. Гарцера – у його витлумаченні слова sampratipatti, яке дослідник перекладає як «пряме осягнення» ("direct apprehension") [Harzer 1990, 312]. На мою думку, у цьому контексті йдеться радше про «контакт» зовнішніх індрій з об'єктом, «наближення» індрій до об'єкта, а не таке осягнення чи пізнання, що є результатом функціонування самих лише зовнішніх індрій.

Взагалі у «Юкті-діпіці» заперечується погляд (див. дискусію, що передує цитованому фрагменту), згідно з яким сприйняття зводиться до «функціонування вуха та інших [зовнішніх індрій]» (śrotra-ādi-vṛttir). Це визначення сприйняття у «Юкті-діпіці» (5) приписується «послідовникам Варшаганї» (vārṣagaṇāḥ), філософа санкх'ї, який жив у II–III ст., тобто раніше за Ішваракрішну (IV–V ст.). Критикуючи

погляд «послідовників Варшаґаньї», автор «Юкті-діпіки» доводить, що діяльність зовнішніх індрій є лише моментом процесу сприйняття і має супроводжуватися активністю внутрішніх органів пізнання, а результат цього процесу є функцією, модифікацією буддгі.

У посткласичній санх'ї концепцію двох етапів сприйняття підхоплює Аніруддга, автор «Санх'я-сутра-вритті», твору, що характеризується інтенсивним включенням до санх'ї понять та поглядів інших шкіл, причому ці інкорпорації мають різний ступінь узгодженості із вченням санх'ї, залежно від якого їх можна оцінити як синтез чи синкретику. Саме в цьому творі, у коментарі Аніруддги до сутри I, 89 (ця сутра містить визначення сприйняття), наступний раз у текстах санх'ї стикаємося з цією концепцією. Ось фрагмент «Санх'я-сутра-вритті» I, 89, який нас цікавить:

«[Визначення сприйняття] охоплює також сприйняття [типу] савікальпака. Але буддисти вважають, що тільки нірвікальпака є сприйняттям, [оскільки, згідно з їхнім визначенням], «сприйняття – це те, що позбавлене розумового конструювання (kalpanā-apoḥam) і безпомилкове (abhrāntam)»<sup>11</sup>. Розумове конструювання (kalpanā) – це ментальний акт (pratīti), що полягає в асоціюванні (yojana) [об'єкта сприйняття з] назвою, родом тощо. А воно, [тобто розумове конструювання], має місце тільки при савікальпаці. Тому [савікальпака] не є сприйняттям, джерелом правдивого знання. [Але] це не так, [тобто буддисти не мають рації, оскільки всяка психічна активність], породжена позбавленою відхилень (aduṣṭa) групою чинників (sāmagrī), що зумовлюють безпосереднє (sākṣāt-kārin) правдиве знання (pramā), є сприйняттям. Воно двох типів: нірвікальпака і савікальпака. А усвідомлення (saṁvid) назви, роду тощо виникає за допомогою пам'яті (smṛti), [яка активізується] – через пробудження «відбитків» [у психіці] (saṁskāra) – внаслідок подібності [теперішнього об'єкта сприйняття до того об'єкта, що сприймався у минулому і залишив у психіці свої «відбитки»]. Отже, оскільки [під час савікальпаки завдяки пам'яті до нірвікальпаки] приєднується щось додаткове, [вона має] спеціальну назву – савікальпака. І пам'ять не породжує якоїсь помилки [сприйняття] чи порушення в групі чинників (sāmagrī), [які зумовлюють сприйняття як вид правдивого пізнання].

[Буддист з цим не погоджується:] «Але через те, що [савікальпака] супроводжується пам'яттю, [вона] не є джерелом правдивого знання!» [На це ми б відповіли]: «Ах, як спритно! Хіба супроводжуючий чинник (saṁkārin) анулює результат правдивого пізнання (prāmāṇya)?!» Так-бо говорять:

Хоч назва пригадується, [вона] не дискредитує сприйняття,

Оскільки вона є акцидентією носія назви, що не може приховати [його] природи.

Та рефлексія (buddhi), у якій річ потім осягається знову – [цього разу] з характеристиками, тобто родом тощо, –

Також (apī) є сприйняттям (pratyakṣa)»<sup>12</sup>.

На відміну від Вачаспаті Мішри, Аніруддга послуговується обома термінами – нірвікальпака та савікальпака. У фрагменті про два етапи сприйняття розгортається дискусія з буддистами, полемізуючи з якими Аніруддга доводить, що савікальпака також є сприйняттям. У порівнянні з ідеями «Таттва-каумуді» новою є згадка про роль пам'яті у савікальпаці.

Згідно із вченням ньая-вайшешики, з якої прийшла до санх'ї концепція двох етапів сприйняття, пам'ять відіграє роль у сприйнятті на етапі савікальпаки. По-перше, за допомогою пам'яті усвідомлюється зв'язок між річчю та її ознаками, сприйнятими на етапі нірвікальпаки. Невпорядкована маса чуттєвого досвіду, яка містить у собі річ та її специфікатори, «пробуджує» у психіці «відбитки», залишені в ній раніше об'єктом, подібним до сприйманого. Внаслідок цього – за допомогою пригадування – усвідомлюється зв'язок, який ця річ повинна мати зі своїми специфікаторами (загальним, індивідуальним, якістю, рухом). Так виникає цілісний образ сприйманого об'єкта. По-друге, за посередництвом пам'яті сприймана річ асоціюється з певною назвою.

На відміну від ньая-вайшешики, в санх'ї ознаки не є чимось відокремлюваним від свого носія і тому вони не можуть у первинному сприйнятті, нірвікальпаці, схоплюватися окремо від нього (див. про це вище). Якщо пробувати вписати концепцію двох етапів сприйняття у вчення санх'ї, то роль пам'яті у савікальпаці виглядала б інакше, ніж у ньая-вайшешиці. Її роль могла би зводитись у санх'ї до пригаду-

вання поняття (універсалії) і назви, які відповідають об'єкту сприйняття. Вірогідно, якщо дотримуватись духу санкх'ї, саме так належало б інтерпретувати стислу згадку Аніруддги про те, що за допомогою пам'яті відбувається «усвідомлення назви, роду тощо» (*nāma-jāty-ādi-saṁvid*) (слово «тощо» (*ādi*) у цьому висловлюванні в контексті санкх'ї є зайвим). На відміну від ньая-вайшешики, в санкх'ї, по-перше, не може йтися про пригадування зв'язку між річчю та її окремо сприйнятими специфікаторами, по-друге, предметом пригадування може бути не тільки назва, а й загальне, оскільки санкх'я не приймає онтологічного статусу універсалій, які в ньая-вайшешиці є, подібно до їхнього носія, предметом сприйняття.

Взагалі ця полеміка з буддизмом, швидше за все, запозичена Аніруддгою з ньая-вайшешики. Так, відповідні фрагменти «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки» Вачаспаті Мішри (I, 1, 4) та «Ньяя-кандалі» Шрідгари (фрагмент 99 згідно з нумерацією К. Поттера [*Indian Metaphysics... 1977, 505–507, 600*]) містять всі думки, наявні у скороченому вигляді у полеміці «Санкх'я-сутра-вритті» з буддизмом на тему савікальпаки. Становлять інтерес певні текстові збіги «Санкх'я-сутра-вритті» та творів ньая-вайшешики. Вірш, цитований Аніруддгою (4 пади – від *tataḥ paraṁ* до *saṁmatā*), а також в «Таттва-каууді» (27), є в «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіці» (I, 1, 4) (Вачаспаті запозичив цей вірш зі «Шлока-варттіки» Кумарілі). Інший вірш (4 пади – від *saṁjñā hi* до *gūra-ācchādāna-kṣamā*), цитований Аніруддгою, майже збігається з уривком «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки» (I, 1, 4) та цілком збігається з уривком «Ньяя-кандалі» [*The Bhāṣya... 1895, 192*]. Цей віднайдений мною цілковитий текстовий збіг вірша «Санкх'я-сутра-вритті» саме з уривком «Ньяя-кандалі» Шрідгари, а не «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки» Вачаспаті викликав у мене особливий інтерес. Цей збіг свідчить про те, що Аніруддга користувався джерелами ньая-вайшешики, запозичував із ньая-вайшешики взагалі, причому не обов'язково з Вачаспаті Мішри, який був, окрім ньая-вайшешики, також авторитетом санкх'ї<sup>13</sup>.

Таким чином, концепція двох етапів сприйняття – нірвікальпаки та савікальпаки – прийшла до санкх'ї, швидше за все, з ньая-вайшешики. На відміну від творів останньої, тексти класичної і посткласичної санкх'ї (досліджувались тексти, що передують працям Віджнянабгікшу), в яких представлена зазначена концепція – «Таттва-каууді» та «Санкх'я-сутра-вритті», – накреслюють тільки її суть, не розвиваючи деталей («Таттва-каууді»), або окремих аспектів («Санкх'я-сутра-вритті»). Фрагменти як «Таттва-каууді», так і «Санкх'я-сутра-вритті» про нірвікальпаку і савікальпаку не містять формулювань, яких не можна було б віднайти у творах ньая-вайшешики. Однак автор «Санкх'я-сутра-вритті», на відміну від автора «Таттва-каууді», уникає висловлювань, що явно суперечать вченню санкх'ї про ототожнення ознаки і її носія та можуть бути проінтерпретовані лише в контексті ньая-вайшешики.

У контексті філософії санкх'ї концепція двох етапів сприйняття є елементом, що не узгоджується з її вченням про послідовність функціонування органів пізнання. Приклад санкх'ї, яка намагається вписати, попри можливу критику, у своє вчення цю концепцію, ще раз підтверджує значимість проблеми можливості невизначеного, поняттєво не оформленого знання, яка була предметом запеклих дискусій серед різних напрямів індійської філософії. Продовженням цього дослідження може стати спроба детальної філософської розробки концепції двох етапів сприйняття в контексті вчення санкх'ї. Така розробка стала би внеском у відродження санкх'ї, одного з найбільш важливих напрямів індійської філософії, який сьогодні фактично не є живою традицією. Взагалі врахування філософського досвіду індійських мислителів може надихнути на нові способи осмислення проблеми, розвиток плідного діалогу між індійськими і західними філософами.

<sup>1</sup> Дякую Ю.Ю. Завгородньому, чий питання до цієї роботи сприяли її доповненню та більш точному формулюванню деяких її положень.

<sup>2</sup> Позиція буддійських авторів, які розуміли всю складність проблеми, не є однозначною. З одного боку, вони стверджують, що тільки нірвікальпака є сприйняттям, з другого боку – що необхідною компонентою сприйняття як джерела правдивого знання є асоціювання змісту нірвікальпаки з певним поняттям та назвою, оскільки без такого асоціювання сприйняття було би не знанням, а лише «відбиттям» (*pratibhāsa*) у психіці. Проблему добре висвітлено у роботі Ф. Щербатського [*Stcherbatsky 1958, 146–230*].

<sup>3</sup> tad asādhāraṇena rūpeṇa lakṣayati saṅkalpakam atra manaḥ iti | saṅkalpena rūpeṇa mano lakṣyate | ālocitam indriyeṇa vastu idam iti sammugdham idam evam na evam iti samyak kalpayati viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāveṇa vivecayati iti yāvāt | yad āhuḥ sammugdham vastu-mātram tu prag grhṇanty avikalpitaṃ | tat sāmānya-viśeṣābhyām kalpayanti maṇiṣiṇaḥ | iti || tathā hi asti hy ālocita-jñānaṃ prathamam nirvikalpakaṃ | bāla-mūka-ādi-vijñāna-sadrśam mugdha-vastu-jam iti || tataḥ paraṃ punar vastu dharmair jāti-ādibhir yayā | buddhyā vasiyate sā 'pi pratyakṣatvena sammatā ||

<sup>4</sup> buddhi-indriyāṇām sammugdha-vastu-darśanam ālocanam uktam |

<sup>5</sup> Слово «арі» має й інше значення – «також». На мою думку, його значення у відповідних фрагментах «Шлока-врттіки» та «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіки» не є вирішальним для встановлення його значення у «Таттва-каумуді», оскільки їхній контекст може бути інший, ніж контекст фрагмента «Таттва-каумуді». У контексті полеміки з буддистами це слово означає «також» (це значення воно матиме, коли цей вірш цитуватиметься Аніруддою у «Санх'я-сутра-вритті» (див. нижче переклад фрагмента I, 89 «Санх'я-сутра-вритті»)).

<sup>6</sup> Ідею новизни правдивого знання Вачаспаті обстоює і в «Ньяя-варттіка-татпар'я-тіці». Ця ідея належить також Кумарілі.

<sup>7</sup> Прикладом критики цієї концепції в контексті філософії ньяї є стаття А. Чакрабарті «Проти чистого сприйняття: сім причин, щоб виключити з ньяї [концепцію] нірвікальпаки» [Chakrabarti 2000, 1–8].

<sup>8</sup> Про значення терміна viśeṣa у ньяя-вайшешиці див., наприклад, коментар Є. Островської до її перекладу «Тарка-санг'раги» і «Тарка-діпіки» [Аннамбхатта 1989, 58–59].

<sup>9</sup> Sampratipatti дослівно – «наближення».

<sup>10</sup> tatra ca mukhyā śrotra-ādi-vrttiḥ | kasmāt | sāksād viśaya-grahaṇa-sāmarthyāt | na antaḥ-karaṇam tad-dvāreṇa pratipatteḥ | gaṇa-mukhayaś ca mukhye sampratipattiḥ | [Yuktidīpikā... 1998, 80 (12–14)].

<sup>11</sup> Пор. з визначенням сприйняття в «Ньяя-бінду» (I, 4) Дгармакірті: «Тут сприйняття – це те, що позбавлене розумового конструювання (kalpanā) і безпомилкове» (tatra pratyakṣam kalpanā-apoḍham abhrāntam). Коли у «Юкті-діпіці» (5) наводяться різні дефініції сприйняття, серед них згадується також визначення сприйняття як «позбавленого розумового конструювання» (kalpanā-apoḍham). Визначення сприйняття як позбавленого розумового конструювання сягає «Прамана-самуччай» (I, 3) Діг'нагі. Згідно з «Ньяя-варттіка-татпар'я-тікою», що містить полеміку на тему сприйняття з буддистами (I, 1, 4), серед яких найважливішим опонентом був Діг'нага (його ім'я і погляди згадуються багато разів), Діг'нага окреслював сприйняття як kalpanā-apoḍham.

<sup>12</sup> savikalpakam api pratyakṣam saṃgrhītam | bauddhas tu nirvikalpakaṃ eva pratyakṣam iti varṇayanti kalpanā-apoḍham abhrāntam pratyakṣam iti | nāma-jāty-ādi-yojana-ātmikā pratītiḥ kalpanā sā ca savikalpake 'py asti iti na pratyakṣam pramāṇam | tan na | aduṣṭa-sāksāt-kāri-pramā-janaka-sāmagrī-janitam pratyakṣam | tad ubhayaṃ nirvikalpakam savikalpakam ca | kim tu sādrśyāt saṃskāra-udbodha-dvāreṇa smrtyā nāma-jāty-ādi-saṃvid utpadyate | ata eva adhika-prāptyā savikalpakam iti viśeṣa-saṃjñā | na ca smrtyā kaścid doṣaḥ sāmagrī-pratyavāyo vā janitaḥ || atha smrtyā sahitatvān na pramāṇam | aho naipuṇyam yat sahakāri prāmāṇyam bādhate | tathā ca

saṃjñā hi smaryamāṇā api pratyakṣatvaṃ na bādhate |

saṃjñīnaḥ sā taṣasthā hi na rūpa-ācchādana-kṣamā ||

tataḥ paraṃ punar vastu dharmair jāty-ādibhir yayā |

buddhyā avasiyate sā api pratyakṣatvena sammatā ||

<sup>13</sup> Це є одним із підтверджень того, що епістемологія посткласичної санх'ї «Санх'я-сутра-вритті» перебуває під впливом ідей ньяя-вайшешики. Думку про те, що епістемологія «Санх'я-сутр» і «Санх'я-сутра-вритті» найбільше зазнала впливу саме ньяя-вайшешики, я обґрунтовую на сторінках своєї монографії (над якою зараз працюю), присвяченої епістемології посткласичної санх'ї.

## ЛІТЕРАТУРА

Аннамбхатта. Тарка-санг'раха (Свод умозрених). Тарка-дипика (Раз'ясненіє к своду умозрених) / Пер. с санскр. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской. Москва, 1989.

**Aniruddha's Commentary and the Original Parts of the Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras** / Ed. with indices by R. Garbe. Calcutta, 1888.

**The Bhāṣya of Praśastapāda together with the Nyāyakandali of Śrīdhara** / Ed. by V.P. Dvivedin. Benares, 1895 (The Vizianagram Sanskrit Series, No. 6).

*Chakrabarti A.* Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating Nirvikalpa Perception from Nyāya // **Philosophy East and West**, 2000, Vol. 50, No. 1.

*Durvekamīśra.* **Dharmottarapradīpa (subcommentary on Dharmottara's Nyāya-binduṭīkā on Dharmakīrti's Nyāyabindu** / Based on the ed. by D. Malvania. Patna, 1971 (Tibetan Sanskrit Works, 2) / Provided by H. Krasser. [http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/durdhprou.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/durdhprou.htm).

*Gautama.* **Nyāya-sūtra. Vācaspati Mīśra. Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā** / Input by members of the SANSKNET-project / Based on the ed. of Vācaspatimīśra's "Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā" by A. Thakur. New Delhi, 1996. [http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/nyaya/nystik\\_u.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/nyaya/nystik_u.htm).

*Harzer E.* Īśvarakṛṣṇa's two-level-perception: propositional and non-propositional // **Journal of Indian Philosophy**, 1990, Vol. 18, No. 4.

**Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa** / Ed. by K. Potter. Princeton, New Jersey, 1977.

**Sāṃkhya-kārikā. Māṭhara-vṛtti. Jayamaṅgalā** / Ed. by V.P. Sharma and S.Sh. Vangiya. Varanasi, 1970.

**Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapādabhāṣya** / Ed. and tr. by T.G. Mainkar. Poona, 1972 (I ed. 1964).

**Sāṃkhya-Saṅgraha. A Collection of the Works of Sāṃkhya Philosophy** / Ed. by V.P. Dvivedin. Benares, 1920.

**Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V1)** / Ed. by E.A. Solomon. Ahmedabad, 1973.

**Sāṃkhya-Vṛtti (V2)** / Ed. by E.A. Solomon. Ahmedabad, 1973.

Sengupta A. **Classical Sāṃkhya: A Critical Study**. Lucknow, 1969.

Stcherbatsky Th. **Buddhist Logic**. Vol. 1. The Hague, 1958.

**Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṃkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kṛṣṇa with a Commentary Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha** / Ed. by N.A. Sastri. Tirupati, 1944.

**Tattva-Kaumudī. Vācaspati Mīśra's Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā** / Tr. and ed. by G.Jha. Poona, 1965 (1st ed. Bombay, 1896).

**Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā** / Ed. by A. Wezler and Sh. Motegi. Vol. 1. Stuttgart, 1998.