САКАРА-ВИДЖНЯНАВАДА

Шантаракшита

ТАТТВА-САНГРАХА

Компендиум истины

♦

Камалашила

ПАНДЖИКА

Глоссарий-альманах

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Шантаракшита (725–788), очень известный буддийский мыслитель, преподавал в университете в Наланде (Индия). Слава о нем дошла до Тибета, и в середине VIII в. его пригласил туда правитель этой страны, царь Трисондэцзан, с целью проповеди подлинного буддийского учения. Шантаракшита был последователем школы чистого сознания, имеющего проявление (*сакара-виджнянавада*), которая черпала идеи из наследия многих более ранних буддийских философских школ: первоначальной школы чистого сознания (*читтаматра*), школ *абхидхармы* (особенно *сарвастивады*), школы «срединного» пути (*мадхьямака*), школы чистого сознания без проявления (*ниракара-виджнянавада*), а также тантрических школ. Но прежде всего сакара-виджнянавада считала себя преемницей школы буддийских логиков (*саутрантика-виджнянавада*). В то же время последователи этой школы участвовали в посто-

© М. С. Земба, перевод с санскрита, 2013

янных философских дискуссиях с представителями небуддийских школ: брахманистских (особенно *санкхьи*, *ньяи*, *мимансы* и шиваитской *пашупаты*), джайнских, а также материалистических и агностических.

Трактат Шантаракшиты «Компендиум истины», или «Компендиум принципов» («Таттва-санграха», далее **ТС**), состоящий из 26 глав (*парикша*) и содержащий 3645 строф (*шлок*), — превосходное свидетельство таких дискуссий: в нем автор рассматривает практически все важнейшие метафизические, эпистемологические, этико-сотериологические и другие проблемы, обсуждавшиеся в его время, а также в более раннюю эпоху. Это такие проблемы, как:

1. Возникновение мира из первоматерии (*пракрити*), в понимании санкхьи, шлоки 7–45.

2. Существование Бога-творца (*Ишвара*), в понимании ньяи, 46–93.

3. Наличие двух причин мира, в понимании теистической санкхьи и йоги, 94–109.

4. Бытие вечного самосущего мира (*свабхава*), 110–127.

5. Бытие Абсолюта как звука (*шабдабрахман*), в понимании школы грамматистов, 128–152.

6. Бог как *пуруша*, то есть личность, в понимании ведийских *самхит* и *брахман*, 153–170.

7. Существование души (*атман*), в понимании шести разных школ:

а) ньяя-вайшешики, 171–221,

б) мимансы, 222–284,

в) санкхьи, 285–310,

г) джайнской дигамбары, 311–327,

д) адвайта-веданты, 328–335,

е) буддийской ватсипутрии, 336–349.

8. Неизменность бытия (*стхира-бхава*) и мгновенность (*кшаникатва*), 350–475.

9. Причинность и закон *кармы* (*карма-пхала-самбандха*), 476–545[1].

---

[1] Издатель текста **Г** (о буквенных аббревиатурах см. далее, с. 145 и след.) ошибочно зарезервировал номер строки 526 для якобы несохранившейся шлоки. Издатель текста **Б** исправил ошибку, поэтому карики от номера 527

10. Шесть категорий действительности (*падартха*), в понимании ньяя-вайшешики:

а) субстанция (*дравья*), 546–632,

б) качество (*гуна*), 633–690,

в) движение (*карма*), 691–706,

г) универсалия (*саманья*), 707–811,

д) индивидуалия (*вишеша*), 812–821,

е) необходимая связь (*самавая*), 822–865.

11. Значение слова (*шабдартха*), 866–1211;

12. Источники познания (*прамана*):

а) восприятие (*пратьякша*), 1212–1360,

б) вывод (*анумана*), 1361–1487.

13. Другие источники достоверного познания (*прамана-антара):*

а) словесное авторитетное свидетельство (*шабда*), 1488–1524,

б) сравнение-распознавание (*упамана*), 1525–1585,

в) гипотеза (*артхапатти*), 1586–1646,

г) невосприятие-отсутствие (*абхавакхья*), 1647–1690,

д) позитивно-негативная неразрывная связь (*юкти-анупалабдхи*), 1691–1697,

е) вероятность (*самбхава*) и ж) традиция (*айтихья*), 1698–1707.

14. Джайнская доктрина многоаспектности познания (*сьядвада*), 1708–1784.

15. Доктрина трех времен (*трайкалья*), в понимании *сарвастивады*, 1785–1855.

16. Доктрины материалистов (*локаята*), 1856–1963.

17. Существование внешнего мира (*бахирартха*), 1964–2083.

18. Авторитет священных книг (*шрути*), 2084–2809.

19. Самоочевидность познания (*сватахпраманья*), в понимании мимансы и буддистов виджнянавады, 2810–3122.

(**Г** и следующего за ним перевода **Е**) во втором издании имеют нумерацию на единицу меньше. Автор настоящего перевода дает нумерацию по **Б**.

20. Существование личности, обладающей сверхчувственным восприятием (*атиндрия-даршипуруша*), или йогина, а также полноты знания (*сарваджня*) Будды, 3123–3645.

В целом большинство концепций, утверждающих хоть какое-либо положительно характеризуемое знание, опровергается в этом тексте на основании доктрин несубстанциальности, мгновенности, абсолютного различия и близкого агностицизму «иллюзоризма» мадхьямаки позднего периода.

Текст Шантаракшиты написан в трудной для понимания мнемотехнической форме, однако к нему существует комментарий в прозе («Панджика»[1], далее **ТСП**), написанный эрудированным учеником Шантаракшиты — Камалашилой (740–795), который, как и его учитель, был хорошо известен в Индии и Тибете. Хотя большинство буддийских текстов в Индии после XI в. было утрачено, этот текст сохранился в санскритской версии (причем в двух рукописях), а также в тибетском переводе. Произведение, написанное совместно учителем и учеником, по праву считается сокровищницей знаний о философских течениях Индии в VII–VIII вв. Ценность его также и в том, что в нем содержатся цитаты из утраченных произведений разных авторов.

Шантаракшита является автором еще одного оригинального текста на санскрите — «Таттва-сиддхи» («Доказательство истины»), дошедшего до наших дней, но все еще неопубликованного, а также пяти комментариев к трудам своих предшественников. Наиболее ценный из них — «Випанчитартха-намаваданьяя-тика», или «Комментарий к „Логике дискуссии“ [Дхармакирти] под заглавием „Взлелеянный смысл“». Остальные комментарии, связанные с учением мадхьямаки, сохранились только в тибетском переводе. Тибетские каталоги приписывают Шантаракшите еще семь несохранившихся произведений тантрического характера.

Камалашила также оставил после себя огромное творческое наследие; до наших дней дошло 14 из 16 приписывае-

---

[1] *Панджика* — астрономический календарь (альманах) или подробный, энциклопедический комментарий ко всем словам (глоссарий).

мых ему произведений философско-религиозного характера (правда, не в санскритском оригинале, а в тибетском переводе). Важнейшее его произведение — «Бхаванакрама» («Этапы медитации»), текст, состоящий из трех частей (которые многие исследователи считают отдельными произведениями). Это сочинение, согласно традиции, сыграло решающую роль в успешном проведении Камалашилой так называемой полемики в монастыре Самье в Лхасе (ок. 793 г.) между сторонниками тантрического буддизма, пришедшего в Тибет из Индии, и чань-буддизма, пришедшего из Китая. За эту победу Камалашила заплатил жизнью: он был убит своими оппонентами. Другим важным сочинением Камалашилы является комментарий к «Ньяя-бинду» («Капля логики») Дхармакирти, произведению, многократно переведенному на европейские языки, в том числе и на русский (Ф. И. Щербатским). Будучи человеком очень эрудированным, Камалашила в своем комментарии цитирует и подробно излагает точки зрения оппонентов (*пурвапакшины*) Дхармакирти.

ТС впервые была описана С. Ч. Видьябхушаной[1] по тибетским ксилографам из Сиккима. Он доказал, что описанная Г. Бюлером[2] рукопись из Джайсалмера, названная им «Камалашила-тарка-санграха», по существу, идентична **ТС**. Однако текст, найденный Бюлером, был неполным. Два манускрипта полного текста **ТС** нашел Ч. Д. Делала в Паттане и Джайсалмере[3]. При публикации текста в 1926 г. издатель Э. Кришнамачарья мог воспользоваться только одной рукописью — из Паттана. Рукопись из Джайсалмера стала доступной лишь в 1960-х гг.[4] В настоящее время нам доступны два полных издания текста **ТС**:

---

[1] *Vidyabhusana S. Ch.* The Sāmkhya Philosophy in the Land of the Lamas // Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series 3, 8 (August, 1907). P. 571–578.

[2] Journal of the Buddhist Text Society of India. Calcutta, 1873. Vol. 1. Pt. 2. P. 10.

[3] См.: **ТС (Г)**. P. VIII–IX.

[4] См.: **ТС (Б)**. P. 4–5.

1. The Tattvasangraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla / Edited with an Introduction in Sanskrit by Embar Krishnamacharya, with a Foreword by General Editor. Baroda, 1926 (Gaekwad's Oriental Series. No. 30–31).

2. Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary «Pañjika» of Śrī Kamalaśīla / Critically edited by Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi, 1968 (Bauddha Bharati Series. No. 1. Впрочем, хотя это издание и называется критическим, в действительности оно оставляет желать лучшего.

Первое из этих двух изданий мы будем для краткости обозначать **Г**, второе — **Б**.

В X в. текст **ТС** был переведен на тибетский язык. Существуют его ксилографические издания, содержащиеся в Танджуре: № 113, De-kho-na-nyid bsdus-pa'i chig-le'ur byas-pa («Таттва-санграха-карики», далее **ТСК**), перевод Гунакары Шрибхадры и Пельлхатенпы Шибаода, представляет собой перевод только шлок Шантаракшиты, а № 114, De-kho-na-nyid bsdus-pa'i dka'-'grel («Таттва-санграха-панджика»), переведенный Девендрабхадрой и Драгчором Шерабом, — это «Панджика» вместе со шлоками[1]. Оба текста указаны в каталоге Тохоку под № 4266, 4267 (ксилографы издания из Дерге)[2], в каталоге Кордьера — под № 113, 114 (ксилографы пекинского издания)[3]; в фотостатическом издании Университета Отани они занимают позиции 5764, 5765 (ксилографы пекинского издания)[4].

Существует также английский перевод всего текста **ТС**: The Tattvasamgraha of Śantarakshita / Tr. by Ganganatha Jha. Gaekwad's Oriental Series, Nos 80, 83. Baroda, 1937–1939. Этот

---

[1] Следует заметить, что в связи с этим в некоторых местах мы имеем дело с двумя независимыми тибетскими переводами карик, так как переводчики **ТСП**, вероятно недовольные существующими переводами, переводили некоторые шлоки заново.

[2] *Ui H, Suzuki D. T.* A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canon, Tohoku. Kyoto, 1934. P. 652.

[3] *Cordier P.* Catalogue du Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale. En 3 tomes. Paris, 1909–1915. P. 456–457.

[4] The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Kept in the Library of the Ōtani University, Kyōtō: bsTan-ḥgyur, mDo-ḥgrel, gDan-tshogs rig-pa / Ed. by D. T. Suzuki et al. Tokyo; Kyoto, 1957. Vol. 138–139.

перевод базируется в основном на тексте издания **Г**, однако переводчик внес исправления в соответствии с изданиями источников, цитированными авторами **ТС**, хотя нигде не поясняет, в каком месте исправляет издателя **Г**. Это переводное издание мы будем обозначать литерой **Е**.

Если говорить о редакции и фрагментарных переводах, то самыми важными являются работы Арнольда Кунста, включающие в себя редакцию тибетского текста шлок и «Панджики», санскритский текст карик, исправленный в соответствии с тибетским текстом, и немецкий перевод 18-й главы («Анумана-парикша»)[1]. Имеет значение также русский перевод Н. А. Канаевой «Рассмотрение вывода»[2].

Кроме того, следует отметить работы Вальтера Либенталя[3], Станислава Шайера[4], Биргит Келльнер[5] и Тору Фунаяма[6]. Главу 22, о материализме локаяты (только шлоки 1856–1963),

---

[1] *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṃgraha. Kraków, 1939 (Prace Komisji Orientalistycznej Polska Akademia Umiejętności 33); *Kunst A.* Kamalaśīla's Commentary on Śantarakṣitas Anumānaparīkṣā of the Tattvasaṃgraha. Tibetan text with introduction and notes // Mélanges chinois et bouddhiques, 8 (1946–1947). P. 106–215.

[2] В кн.: *Канаева Н. А.* Проблема выводного знания в Индии. М., 2002.

[3] *Liebenthal W.* Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischer Gegner. Die Prakṛti-parīkṣa im Tattvasaṃgraha des Śantarakṣita zusammen mit der Pañjika des Kamalaśīla. Stuttgart; Berlin, 1934 (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, 9).

[4] *Schayer S.* Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. Kraków, 1938 (PKO PAU 31); *Schayer S.* Kamalaśīla's Kritik des Pudgalavāda // Rocznik Orjentalistyczny, 8 (1934). S. 68–93; *Schayer S.* Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej // Przegląd Filozoficzny, I: 36. 1 (1933). S. 3–12; II: 36. 2 (1933). S. 224–236; III: 37. 2 (1934). S. 115–133; IV: 39. 2 (1936). S. 139–165; V: 41. 3 (1938). S. 268–281; репринт в: *Schayer St.* O filozofowaniu Hindusów. Warszawa, 1988. S. 230–312. (Перевод **ТСП** 1790–1795 см. V: S. 273–276; репринт S. 304–307.)

[5] *Kellner B.* Nichts bleibt nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas Abhīvapramāṇa / Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṃgraha, vv. 1649–1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṃgrahapañjikā. Wien, 1994.

[6] *Funayama T.* A Study of Kālpanāpoḍha / A Translation of the Tattvasaṃgraha, vv. 1212–1263 by Śantarakṣita and the Tattvasaṃgrahapañjikā by Kamalaśīla on the Definition of Direct Perception // Zinbun, 27 (1992). P. 33–128.

перевел сам издатель **Г** (т. 1, с. XXV–XXXVIII). Глава 16, перевод фрагмента которой представлен далее, до настоящего времени не переводилась.

Переведенный фрагмент 16-й главы касается буддийской теории значения, или учения о значении как исключения иного (*аньяпохавада*). Изложение собственной теории осуществляется после представления отвергаемых теорий предшественников. Камалашила в комментарии указывает имена сторонников этих теорий и часто цитирует оригинальные формулировки.

Шантаракшита излагает теорию значения слова в соответствии с буддийским учением о том, что «слова и понятия можно считать истинными только в иллюзорной (навязанной) форме»[1], а не в реальной. Ничто из того, что существует, никакая вещь в своей собственной форме в действительности не денотированы словами. Теории, провозглашающие, что предметом слова является какая-либо позитивно определенная вещь (индивидуалия, универсалия, какое-либо отношение или даже сама «форма сознания» в виде некой идеи, представления и т. п.), следует отвергнуть[2]. Соответствие между словами и вещами, служащее основанием для практического использования слов и языка, должно иметь причину. Ею является стремление сознания навязать однородность различным предметам. Это становится возможным благодаря не позитивно определенной конвенции, а исключению других вещей. «Неоднородная форма, приписанная предмету сознанием, создающим понятия, возникает в силу прямого восприятия предметов как отличных от других, то есть противоположных другим и исключающих другие. Поскольку (1) по своему существу она сама тоже противоположна другим вещам, хотя познающими она воспринимается неверно [из-за ошибочного наложения] — как тождественная предмету, отличному от нее, и (2) дает результат в виде познания предмета, отличного от других, вследствие этого [такая форма сознания] называется „исключением других [пред-

[1] **ТСП** 866–867: **Г** 274, **Б** 338.

[2] Шантаракшита опровергает в общей сложности 17 таких теорий.

метов]“»[1]. В языке исключение происходит на двух уровнях, или в два этапа, причем на каждом из них используется иной род отрицания. В этой теории мы имеем ограничивающее отрицание «НЕ» (*парьюдаса*) и опровергающее отрицание «не / нет» (*ништедха*), а не только два опровергающих отрицания. Благодаря этому теория значения приходит не к тавтологии (не-не-А = А), в чем упрекают эту теорию ее противники, а только к иллюзорному отождествлению представления и предмета (не-НЕ-А ≠ А). Так определяется теория значения как *апохи* (исключения).

В переводе нумерация шлок и комментария указана в соответствии с изданием **Б** (с целью его согласования с более ранним изданием **Г** необходимо каждый номер увеличить на единицу). Жирным шрифтом в тексте комментария Камалашилы выделены цитаты из шлок Шантаракшиты. Приводя в скобках санскритские технические термины, иногда для ясности я разбивал сложные слова, ликвидируя также сандхи. В квадратных скобках даются мои добавления к тексту, в том числе нумерация отвергаемых теорий (жирным шрифтом) и пагинация санскритских изданий (с буквами **Г** и **Б**).

За помощь в подготовке этой версии перевода (основанной на польской, еще не опубликованной) я очень благодарен Е. А. Луцышиной, Т. В. Гапеевой-Разумовской и Н. В. Янишевской.

[1] **ТСП** 866–867.

АНАЛИЗ ПРОБЛЕМАТИКИ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА

Шабдартха-парикша

ЧАСТЬ I. ПРЕДШЕСТВУЮЩИЕ ТЕОРИИ (ПУРВАПАКША)

§ 1. АНАЛИЗ РАЗЛИЧНЫХ РЕШЕНИЙ ПРОБЛЕМЫ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА

[Г-274] [Б-338] Учитель[1], начиная [очередную главу], чтобы указать, что [истина] относится к области словесных определений (*шабда-пратьяя*) только в приписанной форме[2] (*аропита-акара*), во вступительной части [главы] говорит: «Если...» и т. д.

[Оппонент]: Если утверждать, что никакие атрибуты (*упадхи*) не являются действительными, то к каким же предметам относились бы понятия и слова (*дхидхвани*) «палочник» (*дандин*), «белый», «двигается», «существует», «корова», «здесь»[3] и другие? Ведь мы не считаем, что они лишены причины (*анимитта*), из-за невозможности употребления их одинаковым образом везде, [т. е. по отношению ко всему]. || 866–867 ||

[Оппонент]: «Ведь именно действительность (*васту*) в окончательном смысле выражается словами; поэтому мы утверждаем, что и непосредственно, при помощи

---

[1] Учитель (*ачарья*) — так говорит Камалашила о Шантаракшите.

[2] Букв. «наложенной».

[3] Перечисленные слова — иллюстрация категорий, принимаемых школой логиков (*ньяя*) и школой экзегетов (*миманса*): субстанции («палочник», т. е. носитель посоха), качества («белый»), движения («двигается»), наивысшей универсалии («существует»), нижестоящей универсалии («корова»), отношения («здесь»). Ниже упоминается также и абсолютная особенность.

слов, имеющих позитивную или негативную [форму], в силу схватывания ими собственной природы действительности (*васту-свабхава*), предметом слова является то, что позитивно [схвачено] (*видхи*)». Такова точка зрения (*даршана*) сторонников учения о позитивном [предмете слова] (*видхивадины*).

Точка зрения сторонников учения об исключении (*апохавадины*) следующая: «Все то, что обозначается словами, [никогда] в окончательном смысле не является действительностью в своей собственной форме. Каждое словесное определение ошибочно, так как оно функционирует благодаря наложению (*адхьявасая*) одинаковой формы на различные предметы (*артха*). Коль скоро опосредованным образом существует некое отношение с действительностью, то существует [определенный род] соответствия с предметом, невзирая на [сущностную] ошибочность [познания]».

Поэтому говорят: «То, что в предметах является недифференцированной формой, наложенной на них понятийно-образным мышлением (*викальпа-дхи*), происходит от силы схватывания категории вещи (*падартха*) путем выделения [среди] других [вещей]. Это должно быть названо „служащим выделению [среди] других (*аньявьявриттатая*)“. А в связи с тем, что ошибающимися оно схватывается как нечто единое с предметом, выделенным среди других, а также в связи с тем, что [в конечном итоге] его результатом становится установление (*адхигати*) категории вещи, **[Г-275]** исключенной иными (*аньяподха*)[1], это называют „исключенным из других“ (*аньяподха*)»[2].

---

[1] Буквальный смысл этого словосочетания — «исключающая другие [категории]». Однако он не согласуется с общепринятым техническим термином «исключенная другими [категориями]».

[2] Источник цитаты не установлен.

Таким образом, показано, что исключение (*апоха*) есть предмет слова (*шабдартха*).

Здесь сторонники позитивного [предмета слова] предостерегают: «Если, господа, [вы утверждаете, что] различные атрибуты, служащие определению (*лакшана*), [называемые] субстанцией, качеством, движением, универсалией, индивидуалией, необходимой связью и т. д., не являются действительно причиной словесного определения, то каким образом среди людей функционируют такие понятия (*пратьяя*), как „палочник“ и т. д., основывающиеся на атрибутах типа субстанции (*дравья*)?»

Итак, среди людей считается очевидным (*прасиддхам*), что такие понятия и слова, как «палочник», «рогоносец» и другие, относятся к атрибутам[1] субстанции; «белый», «черный» — к атрибуту качества; «идет прямо», «блуждает» имеют причиной движение (*карма*); «существует», «выступает» имеют причиной существование и пребывание (*сатта-правритти*); «корова», «конь», «слон» относятся к атрибутам универсалии и особенности[2] (*саманья-вишеша*); «здесь», «из этих нитей полотно» [определяются] через необходимую связь (*самавая*)[3]. Таким образом, если эти атрибуты — [субстанция и остальные] — не существуют, то понятия и слова, [как, например], «палочник» и т. д., должны быть **[Б-339]** беспредметными (*нирвишая*).

---

[1] Слово «атрибут» (*упадхи*) здесь следует понимать в смысле «категория» (*падартха*). Все перечисленные атрибуты — это метафизические категории ньяи и вайшешики, хотя и в несколько иной версии, чем та, что встречается в классических учебниках (например, в «Тарка-санграхе» Аннамбхатты). В нашем тексте существование считается категорией, отличной от универсалии; кроме того, в перечне категорий нет категории отсутствия (*абхава*).

[2] Возможные варианты перевода: «общего и частного» («вида и рода»), «особенной обобщенности» («особенного вида»).

[3] Речь идет о неразрывной связи, как, например, между частью и целым.

Оборот [шлоки] «и другие» (*ади*) связан [не только с полным перечислением: «палочник, белый... здесь и другие», но и] с каждым отдельным [членом этого перечисления: «палочник» и т. д., «белый» и т. д.], благодаря чему каждое слово, [приведенное в качестве примера], охватывает подобного рода словесные формулировки, например «рогоносец», «ключник» и т. д. Однако если речь идет о [категории] абсолютных особенностей (*атьянта-вишеша*), то их могут схватывать только йогины, поэтому они не были объяты перечислением с помощью оборота «и другие».

«Ведь мы не считаем, что они лишены причины — из-за абсурдности употребления (*вритти*) их [в противном случае] везде, всегда и без различия; а ведь их функционирование не всегда бывает одинаковым»[1] — так они говорят.

А вот и подведение итога их аргументов:

[1.] То, что проявляется как отличающееся между собой[2], должно иметь [дифференцирующую] причину, как в случае со слуховыми и другими восприятиями.

[2.] [Различные] словесные определения: «палочник» и т. д. — выступают в различных ситуациях.

[3.] [Следовательно, они имеют различные причины].

Этот аргумент от собственной природы [вещей] (*свабхава-хету*) является инструментом истинного познания опровержения абсурдности (*прасанга-бадхака-прамана*), [а именно]: если бы они не имели [различных] причин, то проявлялись бы всегда и везде, без какого-либо различия. || 866–867 ||

Словами «Мы отвечаем...» и т. д. [учитель] опровергает [вышесказанное].

---

[1] Источник цитаты не установлен.

[2] Отличия касаются времени, места, обстоятельств и т. д.

Мы отвечаем: эти понятия и слова не имеют никакого [реального] предмета (*вишая*). Их основой является «семя» (*биджа*)[1], находящееся только внутри [сознания]. || 868 ||

Если здесь [оппонент] стремится вывести их, [понятий и слов], обусловленность непосредственно из действительного внешнего бытия (*бахьявишая-бхута*), то тогда имеет место [логическая ошибка] невыводимости основания (*анайкантика-хету*), вытекающая из отсутствия инструмента истинного познания, опровергающего противоположность (*випарьяя-бадхака-прамана*) доказываемого тезиса.

Если же [оппонент] этим аргументирует их обусловленность какими-либо причинами, то тогда появляется ошибка доказательства того, что уже доказано (*сиддха-садхьята*). Потому что и мы признаём причину этого [различия] в форме побуждения склонностей (*васана*), функционирующих внутри [сознания], а не в форме реально существующего объекта. Это [побуждение склонностей] имеет место ввиду беспредметности первоначального словесного определения (*пурвашабда-пратьяя)* как ошибочного[2].

Когда [учитель] говорит: «находящийся только внутри», то подразумевает «имеющее свое месторасположение в сознании, как [его] склонность». || 868 ||

То же самое [учитель], используя авторитетное изречение (*агама*), высказывает словами: «То, что...» и т. д.

То, что именуется предметом какого-нибудь слова, никогда, впрочем, им не выражено. Такова сущность (*дхармата*) действительности. || 869 ||

[Объяснение терминов, упомянутых] в этом тексте:

---

[1] То есть определенная тенденция, склонность.

[2] Этот аргумент неясен.

«То, что... предметом», то есть индивидуалия (*свалакшана*), универсалия (*саманья)* и т. д.

«Такова сущность» — это первозданная натура (*пракрити*), или собственная природа (*свабхава*) действительности.

Как сказано: «То, что схватывается как явление (*дхарма*) посредством какого-либо имени, никогда, впрочем, в нем не содержится. Такова сущность явлений»[1]. || 869 ||

[Г-276] [Б-340] Если бы в связи с этим [спросили]: «Каков источник достоверного познания ошибочности и беспредметности (*авишаятва*) словесного определения?», то мы бы ответили: «Как мы уже сказали, доказательство этого [тезиса] основывается на том, что если словесные определения функционируют по принципу навязывания отсутствия различия[2] (*абхеда*) тому, что разнится между собой (*бхинна*), то все они ошибочны. Ведь ошибка есть «постижение этого в не-этом»[3], вроде видения воды в мираже; аналогичным [такому постижению] является словесное определение, навязывающее отсутствие различия тому, что множественно и разнообразно. Таков аргумент от собственной природы [вещей] (*свабхава-хету*).

Не существует также универсалии (*саманья*) этих [вещей] в виде реального бытия, которое могло бы быть постигаемо (*грахья*), так как это влекло бы за собой ошибку невыводимости основания. Ибо уже в этом труде, в главе «Анализ универсалии», она была опровергнута со всех точек зрения. И даже если бы существовала отдельная универсалия, которая должна была бы быть общим смыслом многих вещей, то она была бы чем-то особым среди мно-

---

[1] Источник цитаты не установлен.

[2] Или отсутствия разницы.

[3] «Постижение А в не-А» — классическая дефиниция ошибки познания.

гих вещей, поэтому словесное определение опять являлось бы наложением тождественного на различное, то есть было бы ошибочно. Ведь одни вещи не могут считаться тождественными другим, если утверждать, что одни включают в себя другие. Но если бы универсалия как общий смысл не была чем-то отдельным, то тогда все в мире в действительности стало бы только одной вещью.

Поэтому понятие универсалии может быть только ошибочным. Ведь никакая [единичная] сущность не постигается как универсалия, ибо такому постижению [единства] предшествует понятие «отличное»[1] (*бхеда*).

Если же установлена ошибочность, доказана также беспредметность (*нирвишаятва*)[2]. А это имеет место вследствие отсутствия чего-либо, что — после отторжения собственной формы (*свакара*) — позволило бы постигнуть себя как имеющее дефиниционные характеристики (*лакшана*) основы (*аламбана*)[3] значения, или того, что порождает [познание] такого [значения].

Но беспредметность можно доказывать также иным образом. Ведь только то может быть признано смыслом какого-либо слова, по отношению к чему была установлена соответствующая тому [слову] конвенция (*самая*), а не что-либо другое, вследствие полной абсурдности (*атипрасанга*) [противоположного]. А поскольку ни в какой вещи не выступает конвенция, которая касается ее, [т. е. универсалии], понятия и слова являются беспредметными.

---

[1] Либо: «многочисленные индивидуалии». Слово *бхеда* употребляется в данном тексте в двух значениях, иногда даже в пределах одного и того же сложного слова: 1) отличный, отличие, разный, разница; 2) многочисленные и отличные [вещи], индивидуалии.

[2] Либо: необоснованность, безосновательность, нереальность.

[3] То есть местоположения десигната понятия, понимаемого в связи причины с самим значением.

Вот аргументация (*прайога*): то, по отношению к чему — от [момента] возникновения того — не была установлена конвенция, не охватывается ею действительным образом, подобно тому как [предметы] из группы, охватываемой понятием «[животное], имеющее подгрудок»[1], к которым конвенцией не было приписано слово «конь», [не охвачены этим словом].

Но ведь не [бывает] так, чтобы изначально[2] были установлены конвенции, касающиеся всех слов и всех вещей[3], — вследствие невозможности охвата (*анупалабдхи*) [полного] объема того, что является проникающим (*вьяпака*)[4]. Ведь «бытие обозначающим» (*абхидхаякатва*) проникнуто (*вьяптатва*) «обладанием установленной конвенцией» (*крита-самаятва*), а эта, последняя, тут отсутствует[5].

---

[1] То есть коровы.

[2] То есть от момента возникновения, но неизвестно, чего именно: предметов, слов или того и другого.

[3] Либо: «конвенции всех слов по отношению ко всем вещам», «конвенции между всеми словами и всеми вещами». Подлежащим (субъектом) конвенции являются слова (обладание конвенцией — свойство, принадлежащее слову, несущему значение), предметом конвенции — вещи.

[4] Проникновение (*вьяпти*) — это асимметричное и необратимое отношение постоянного и необходимого сопутствия или сосуществования в одном и том же подлежащем двух качеств, причем качество проникнутое (*вьяпья*) является также логическим признаком (*линга, хету*) качества проникающего (*вьяпака*). Проникновение охватывает множество связей и отношений, для которых в западной философии отсутствует общее название: например, отношение следствия и причины (связь между следствием и причиной), отношение целого и части, отношение свойства и его субстанции или отношение универсалии и индивидуалии. В метафизике ньяя-вайшешики проникновение именуется присущностью, или необходимой связью (*самавая*).

[5] Аргументация здесь следующая: как в отношении «везде, где дым, есть огонь» наличие дыма проникнуто наличием огня в том же самом подлежащем (причем дым является признаком огня), так и в отношении «то, что имеет способность обозначения [определенного объема предметов], имеет установленный конвенцией объем [т. е. совокупность предметов]» — где подлежащим обоих свойств является слово — способность обозначения проникнута установлением объема конвенции, без чего обозначае-

Это [логическое] основание (*хету*) не является недоказанным (*асиддха*), и, чтобы это показать, [учитель] говорит: «Коль скоро...» и т. д.

Коль скоро ни [1.] индивидуалия (*свалакшана*), ни [2.] род (*джати*), ни [3.] связь с ним (*тадйога*)[1], ни [4.] носитель рода (*джатимат*)[2], ни, наконец, [5.] сама форма познания (*буддхи-акара*) в сущности никогда не выступают как значение слова. || 870 ||

Таким образом, любая вещь, которая должна была бы быть охвачена конвенцией и признана творящей значение слова (*шабдартха*), может быть схвачена либо только как индивидуалия, либо как род, либо как связь с ним — [причем] «с ним» означает «с родом», а «связь» означает «отношение» (*самбандха*), — либо как носитель рода, либо как форма познания предмета слова (*падартха*). Таков смысл [шлоки]. Однако все они, **[Б-341]** вследствие невозможности конвенции по отношению к ним, не могут быть значением слова. Словами «в сущности» [учитель] указывает, что не исключает иллюзорного (*санврита*) значения слова: поэтому самопротиворечивости высказы-

---

мость (денотируемость) должна была бы быть или случайна, или совсем произвольна. Если слово должно означать определенный объем предметов, установленный конвенцией, то все предметы из этого объема должны иметь свою установленную «предметность» (т. е. «способность быть предметом конвенции»), пронизывающую их «денотируемость» (т. е. «способность быть предметом денотирования определенным словом»), подобно тому как с помощью дымности дыма установлена огнистость огня, пронизывающего дым. Со стороны же слова должен быть установлен объем конвенции, пронизывающий способность обозначения. Но этого не удастся сделать заранее: предметы, возникшие позднее, не могут быть охвачены той же конвенцией, что и предметы, возникшие ранее. Автор явно не отличает значения (*шабдартхатва*) от обозначения, или коннотации (*лингатва*), и от денотирования (*абхидхеятва*). Для него слово, несущее значение, является признаком предмета, как дым является признаком огня.

[1] То есть постоянное отношение.

[2] *Джатимат* — букв. «обладатель рода».

вания (*свавачана-вьягхата*) не возникает. Иначе в утверждении (*пратиджня*), [начинающем данную главу][1], содержалось бы противоречие с собственным изречением — ведь никаким образом нельзя выразить [проблемы] небытия значением слов этих индивидуалий и т. д. без произнесения самих слов «индивидуалия» и остальных. А указывая на индивидуалии и т. д. при помощи слов, из желания изложить эту [проблему, учитель] показывал бы, что они могут представлять собой значения слов. Но именно это и отвергается в утверждении — отсюда [была бы и] самопротиворечивость высказывания.

Таким образом, дается ответ на утверждение Уддьотакары[2]: «В утверждении, что слова [ничего] не выражают (*авачакатва*), **[Г-277]** возникает противоречие между изречением и основанием[3]»[4]. Однако здесь это не имеет места, потому что мы не отвергаем значения слов полностью, ибо факт, что слова имеют значение, известен даже пастухам. То же, что мы отвергаем, — это характеристика (*дхарма*) реальности, которую другие ему, [т. е. значению], приписывают, а не сам предмет спора (*дхармин*), [т. е. значение]. || 870 ||

А сейчас, в применении к этим [упомянутым типам предполагаемых значений слов], чтобы выразить то, что

---

[1] А именно: «[Истина] относится к области словесных определений (*шабда-пратьяя*) только в приписанной форме».

[2] Уддьотакара (ок. 500–600) — знаменитый философ школы ньяя, автор «Ньяя-варттики», наиболее важного из сохранившихся комментариев к «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны (ок. 350–450), являющейся, в свою очередь, комментарием к исходному тексту ньяи — «Ньяя-сутрам». Уддьотакара был главным критиком буддиста Дигнаги (ок. 450–520), который резко критиковал положения ньяи, выраженные в произведении Ватсьяяны. Само же произведение Уддьотакары представляло собой основной объект критики со стороны Дхармакирти (ок. 600–660), Шантаракшиты и Камалашилы.

[3] Либо: опровержение (*вьягхата*) тезиса (*пратиджня*) с помощью основания (*хету*).

[4] Источник цитаты не установлен.

индивидуалии не являются [объектами] значений слов — а это так вследствие того, что легко доказать невозможность (*асамбхава*) [установления] конвенции по отношению к ним, — [учитель] говорит: «Из тех...» и т. д.

[к 1.] **Из тех [пяти предполагаемых предметов слова], которые тут упомянуты, индивидуалия никогда не может быть выражена словами — из-за отсутствия [отношения] проникновения (*вьяпти*) между временем, свойственным для [установления] конвенции (*санкета*) и [временем] осмысленного употребления (*вьявахара*)[1] [слова].** || 871 ||

«Никогда не может быть выражена словами» — вследствие отсутствия конвенции, относящейся к ним; таков смысл. [Оппонент]: «Как это — нет конвенции»? [Учитель] отвечает: «Из-за отсутствия...» и т. д.

«Время, свойственное» — это время, выступающее в момент [создания] конвенции, [относящейся к слову], и в момент осмысленного употребления [слова]; его «проникновение» — это общий объем (*вьяпана*); «из-за отсутствия» — то есть в результате [отсутствия] этого [общего объема].

Смысл здесь следующий: по отношению к индивидуалии нет никакой конвенции. Есть такое изречение: «Конвенция создается с целью применения, а не ради удовольствия[2]». Учитывая это, конвенция, касающаяся данной индивидуалии, является действенной для употребляющих ее по отношению к ней только в том случае, когда

---

[1] Возможна и такая интерпретация: «...из-за отсутствия отношения проникновения между конвенцией и временем осмысленного употребления». С точки зрения логики то время, когда употребляется слово, должно быть проникнуто прежней для него конвенцией (т. е. временем ее установления), но здесь грамматическая конструкция, как это с очевидностью следует из дальнейшей аргументации, является, на внешний взгляд, противоположной, как бы подразумевая, что конвенция была проникнута временем осмысленного употребления слова.

[2] Букв. «по привычке» (vyasanitayā).

соответствующее для [создания] конвенции время находится в отношении проникновения (*вьяпакатва*)[1] со [временем, соответственным] осмысленному употреблению, и ни в каком ином случае.

Однако у индивидуалий отсутствует проникновение, [т. е. отношение сопутствия] и со временем, связанным с [заключением] конвенции, и со временем, связанным с осмысленным употреблением. Поэтому по отношению к ним нет конвенции. || 871 ||

А еще по какой причине по отношению к индивидуалиям невозможно проникновение времени конвенции и времени осмысленного употребления? [Учитель] говорит: «[Вещи], имеющие природу чего-то конкретного...» и т. д.

[Вещи], имеющие природу чего-то конкретного (*вьякти*), не имеют ни взаимосвязей, ни общей формы (*рупа*), поскольку между ними существуют различия места, времени, действия, силы, [внешнего] вида (*пратибхаса*) и т. д. || 872 ||

Таким образом, предмет, определенный (*дришта*) конвенцией, никогда не определяется при осмысленном употреблении. И не бывает так, что то, что не охвачено конвенцией, возникает благодаря звуку (*дхвани*), подобно чему-то иному. || 873 ||

[Б-342] Ведь многочисленные конкретные вещи (*вьякти-бхеда*), такие как пятнистая корова и т. д., вви-

[1] В обсуждаемом отношении: «касательно чего имеет место осмысленное употребление, касательно того установлена конвенция» — осмысленное употребление слов проникнуто установлением конвенции относительно того же самого предмета (только осмысленное употребление является признаком установления конвенции, а не какое-либо иное применение). Тут речь идет об индивидуалии как предмете конвенции и осмысленного употребления. Онтологическая аксиома буддистов состоит в том, что индивидуалии существуют лишь один момент, т. е. момент времени — неотъемлемый атрибут индивидуалии. Поэтому в данной аргументации основой свойств, пронизывающих друг друга, становится время.

ду различия в месте и т. д. имеют абсолютно взаимоисключающие формы (*рупа*) и из-за этого также не вступают друг с другом во взаимные отношения. И поэтому, когда человек заключит конвенцию по отношению к одной из них, она не может быть использована по отношению к другим.

Слова «и т. д.» в выражении «[внешнего] вида и т. д.» означают цвет (*варна*), наружность (*санстхана*), состояние (*авастха*), отличительные характеристики (*вишеша*) и другие [элементы очертания]. Под выражением «не определяется при осмысленном употреблении» подразумевается: «в связи с отсутствием конвенции в отношении этого, последнего» — посредством чего [показано] отсутствие недоказанности (*асиддхата*) основания. А чтобы указать отсутствие его невыводимости (*анайкантиката*), [учитель] говорит: «И не бывает так, что то, что не охвачено...» и т. д. «Предмет, определенный конвенцией», то есть такой, в отношении которого была установлена конвенция, является [фактически] таким же, как предмет, не определенный с помощью конвенции, то есть конвенция которого не была установлена.

«Подобно чему-то иному» — это значит: как предметы другого рода, [или иного, чем предмет, определенный конвенцией]. «Благодаря звуку» — то есть при помощи слова.

Есть такое изречение: «Если слово может относиться к предмету, по отношению к которому не была заключена конвенция, то слово „корова“ может относиться даже к лошади». Установление конвенции не имело бы смысла[1]. Поэтому доказано проникновение (*вьяпти*) [осмысленного употребления установленной конвенцией], а возможность полного абсурда является инструментом

[1] Или: «...было бы лишено цели».

правильного познания, опровергающим [противоположный тезис] (*бадхака-прамана*).

Это основание — «вследствие незаключенной конвенции» — было выражено наставником Дигнагой[1] словами: «Родовое слово (*джати-шабда*)[2] не обозначает разных [по своему характеру] и многочисленных [вещей] **[Г-278]** вследствие [их] бесконечности (*анантья*)»[3] и т. д. В этом высказывании слова «вследствие [их] бесконечности» указывают именно на невозможность конвенции [в отношении бесчисленных индивидуалий]. Посредством этой [интерпретации], надо понимать, отвергается критика Уддьотакары: «Если предметом (*пакша*) умозаключения, в котором [основанием служит выражение] „вследствие бесконечности", считаются слова, а бесконечность является характеристикой действительности, [а не слов], то мы имеем дело с ошибочным основанием, не присущим предмету. Если же предметом вывода являются сами [эти] разные [по своему характеру] и многочисленные [вещи], тогда не существует ни положительного, ни отрицательного примера[4], [поскольку „разные многочисленные [вещи]"

---

[1] Дигнага, или Диннага (ок. 450–520) — известный буддийский философ, автор двух значительных произведений — «Прамана-винишчая» («Изложение источников истинного познания») и «Прамана-варттика» («Дискуссия об источниках истинного познания»), создатель буддийской логической школы саутрантика-виджнянавада, о которой в начале XX в. впервые написал Ф. И. Щербатской, дав ей неокантианское истолкование. В настоящее время, когда многие тексты Дигнаги и его учеников опубликованы, переведены и исследованы, такая интерпретация Щербатского считается устаревшей.

[2] То есть общее слово, в отличие от имени собственного, указывающего только на один предмет.

[3] Источник цитаты не установлен.

[4] В индийской силлогистике к выводу (заключению) приходят через признание основания признаком (*линга-парамарша*) доказываемого свойства, с помощью рассуждения по аналогии, инструментом которого являются, в частности, общепринятые примеры: 1) положительный, с предметом подобного рода, где выступающее в предмете (В) основание, то есть

полностью исчерпывают действительность]. Поэтому «бесконечность» не есть основание»[1].

Он, [Уддьотакара], приводит еще и такой аргумент: «Это ошибка тех, кто утверждает, что при помощи слов обозначаются неопределенные разнородные [индивидуалии], но мы [утверждаем], что обозначаются субстанции, качества и движения, определенные (*вишеша-на*) [универсалиями]: существование (*сатта*) и т. д. Мы утверждаем: следовательно, везде, где постигается универсалия «существование» и т. д., употребляются слова «есть», «существующий» и т. п. [В каждом случае] универсалия «существование» и т. д., [определяемая в различных вещах], только одна, поэтому бесконечность [этих вещей] не может быть признана причиной невозможности создания конвенции по отношению к различным [вещам], характеризуемым [одной] этой универсалией [„бытие“]»[2].

истинное видимое свойство-признак (А), непременно проникнуто сопутствующим ему доказываемым свойством (Б); и 2) отрицательный, с предметом противоположного рода, где отсутствие основания проникнуто отсутствием доказываемого свойства. Например, в умозаключении о наличии огня (Б) на этой горе (В) на основании видимого на ней дыма (А), где основанием является утверждение «Если где-то есть дым (А), то там есть огонь (Б)», позитивным, или положительным, примером (*сапакша, анваи-дриштанта*) является печь, а негативным, или отрицательным, примером (*випакша, вьятиреки-дриштанта*) — озеро.

[1] «Ньяя-варттика»; см. санскр. текст: Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti / Critically edited with notes by Amarendromohan Tarkatirtha. Calcutta, 1936. / The Calcutta Sanskrit Series, No. XVIII / (далее: Ньяя-даршанам). С. 679, [к сутре] II. 2. 66; англ. пер.: The Nyāya-Sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara. Translated into English with Notes from Vachaspati Mishra's 'Nyaya-Vartika-Tatparya', Udayana's 'Pariśuddhi' and Raghuttama's Bhaṣyachandra, by Mahāmahopādhyāya Gañgānātha Jhā. Vol. II / Ed. by E. Hall. Allahabad, 1917 (Indian Thought Series No. 9); Kyoto; Delhi, 1983 (далее: Ганганатха). P. 457–459, [к сутре] II. 2. 64. (Номера сутр в разных изданиях и рецензиях разнятся.)

[2] «Ньяя-варттика»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 66, p. 679); Ганганатха (II. 2. 63, p. 458).

Такая точка зрения неправильна, ибо универсалии «существование» и т. д. не являются реальным бытием (*васту-бхута*), отличным или неотличным (*бхинна-абхинна*) от этих же [индивидуалий], как это и было показано выше[1].

Но даже приняв, что есть нечто такое, как универсалия, **[Б-343]** тогда — в связи с сосуществованием в каждой единичной индивидуалии многочисленных универсалий — не было бы возможности применения слов «существующий» и т. п. без путаницы. И кроме того, не указав предварительно, пользуясь словами, чем является существование и т. д., создатель конвенции не сможет определить при помощи этого [слова] «существование» и т. д. ни одной из многочисленных индивидуалий. А нельзя сказать, что слова «существование» и т. д. могут функционировать по отношению к [чему-либо, прежде чем] будет установлена конвенция. Поэтому здесь имеет место ошибка взаимозависимости (*итаретара*) [применения и конвенции].

А если бы кто-то сказал: «А может быть, тот, кто познаёт [действительность], наблюдая за [случаями] осмысленного применения, — на положительных и отрицательных примерах, — сам приходит к распознаванию подходящей конвенции, [относящейся к] словам „существование“ и т. д.?»

[Мы ответим]: «Это не может быть истинным [объяснением], потому что никто не может полностью охватить объема (*вишая*) осмысленного применения (*вьявахара*) слов „существование“ и т. д. к будущим многочисленным вещам».

---

[1] Здесь, как и в других аналогичных местах («как это было доказано ранее», «как это давно было доказано»), Камалашила упоминает предыдущие главы **ТС**.

Но если бы [он говорил далее]: «А может, однажды осознав, что осмысленно применять слова „существование“ и т. д. по отношению к многочисленным [вещам], обладающим существованием, можно многократно, [человек] приходит в выводу, что применимость этих слов относится также к иным вещам того же рода, даже к невидимым [в настоящее время]?»

[Мы ответим]: «Нет, поскольку ничего такого никто никогда не видел[1]. Ведь по отношению к бесконечным и разнородным, и многочисленным в своей разнородности (*бхеда-бхинна-бхеда*), невоспринимаемым [вещам], прошедшим и будущим, конвенция совсем невозможна из-за полной абсурдности».

[Оппонент]: «Но, может быть, поняв ее, [эту конвенцию], при помощи понятийно-образного познания (*викальпа-буддхи*), человек применяет ее по отношению к ним?»

[Мы ответим]: «Если так, то слова применялись бы только по отношению к объему тех предметов, которым навязана понятийно-образная [форма] (*викальпа*), а не действительным образом по отношению к многочисленным [индивидуалиям в мире]». Что и требовалось доказать.

Поэтому, [когда мы применяем конвенцию] по отношению к [вещам] в прошедшем и будущем времени, то, поскольку они, будучи несуществующими, не присутствуют в этот момент, появляющееся «понятийно-образное познание» полностью беспредметно, то есть с его помощью можно понять только несуществование (*асат*). Как в таком случае вы можете утверждать, что конвенция поистине относится к действительному бытию? Хватит [дискутировать на] эту [тему].

---

[1] Либо: «...ибо ничто из этого не является общепринятым» (adṛṣṭatvāt).

Поскольку наше основание присутствует в позитивном примере[1], оно не является противоречивым (*вируддха*). Следовательно, доказано, что индивидуалия не принадлежит к объему [предполагаемых предметов] слова. || 872–873 ||

Но кто-то мог бы [утверждать] следующее: «Например, Гималаи и тому подобные [объекты], которые, из-за того что они постоянно имеют одну и ту же форму (*рупа*), не могут быть разными (*бхеда*) во времени, в пространстве и в [разделении на] индивидуальные вещи и т. д. Поэтому по отношению к ним, в связи с тем что время, когда происходит осмысленное словоупотребление, проникнуто [временем создания] конвенции, существование конвенции возможно. Следовательно, имеет место ошибка недоказанности основания по отношению к части предмета [умозаключения] (*пакшайкадеша-асиддхата*)».

На это [учитель] отвечает: «[Даже] Гималаи и тому подобные...» и т. д.

[Даже] Гималаи и тому подобные [объекты], в отношении которых кажется, будто они не имеют различий с точки зрения времени, места и т. д., являются, как доказано, дифференцированными (*бхинна*), поскольку они состоят из атомов и изменяются во времени (*кшаника*). || 874 ||

[Г-279] Слова «и тому подобные» приведены с целью охватить другие горы, например Малаю и т. д.

И все они имеют природу совокупности (*прачая-свабхава*) многочисленных атомов. Поэтому нельзя создать конвенцию, которая определяла бы все их бесчисленные части. [Ее нельзя создать] также и в связи с давно уже до-

[1] Не совсем понятно, какое основание имеется в виду, но вероятно, «в связи с бесконечностью», т. е. «в связи с невозможностью создать конвенцию». В то же время нам неизвестно, какой позитивный пример имеет в виду Камалашила.

казанной [истиной] о том, что [все вещи] подвергаются уничтожению сразу же после своего создания. Поэтому также по отношению к этим [горам и т. д.] при осмысленном применении [слов] нельзя говорить о позитивном (*видхи*), [то есть реальном] наличии в это время той же природы (*свабхава*), которая существовала в момент [создания] конвенции. Следовательно, отсутствует ошибка недоказанного основания. || 874 ||

[Б-344] Таким образом, было установлено, что конвенция невозможна по отношению к индивидуалиям во всех их вариантах. А также [было это установлено] в связи с невозможностью (*анупапатти*) осмысленного применения [слов по отношению к ним], то есть в результате абсурда бесцельности (*вайяртхья*) [самой] конвенции. Чтобы доказать далее, что она невозможна прежде всего в связи с несуществованием создающей силы, [учитель] говорит: «И невозможной...» и т. д.:

И невозможной является конвенция, ибо все это только индивидуалии (*свалакшана*)[1]. По отношению к тому, что [еще] не возникло, [т. е. к будущему], никакая реальная (*бхавика*) конвенция не может быть признана, как и [в случае] с рогами у коня. || 875 ||

А если мы говорим о том, что [уже] возникло и было воспринято, то [в момент, наступающий] после вспоминания слова, [т. е. в момент последующего] установления конвенции, эта вещь давно уже минула. [Следовательно, конвенция по отношению к прошлому тоже невозможна]. || 876 ||

---

[1] Букв. «имеющие свою собственную характеристику». Буддисты утверждают, что сущности (*бхава*), или то, что существует, и вещи (*васту*), или индивидуалии (*свалакшана*), настолько индивидуальны, что любое сходство между ними иллюзорно. Индивидуальные вещи также мгновенны, т. е. перестают существовать сразу же после возникновения, в следующий момент (см. следующую шлоку).

Ибо все то, что существует (*бхава*), как было доказано ранее, исчезает сразу же после возникновения. Поэтому когда нужно устанавливать конвенцию по отношению к ним: до того как они возникнут или когда уже возникли? Из этих двух [возможностей] конвенция не может быть доподлинно [создана] по отношению к тому, что [еще] не возникло, поскольку то, что не существует, не может быть основой чего-либо по той причине, что во всех смыслах, которые можно выразить, оно лишено любой определенности.

Слово «реальная» применено с целью исключения [из этого аргумента конвенции] мнимой (*санврита*), [или иллюзорной, появление которой возможно]. Поэтому мы считаем, что нет противоречия, когда конвенционально дается имя сыну и т. д. еще до его рождения, в связи с нереальностью этого [акта], конструирующего значения на основе предмета, являющегося только плодом фантазии (*викальпа*).

«Как и [в случае] с рогами у коня» и т. д. — [фраза] имеет смысл предложного падежа, то есть «как и [не может быть признана конвенция] по отношению к рогам коня»[1].

Но неприемлема конвенция и по отношению к тому, что [уже] возникло. Ведь конвенция создается только тогда, когда реально возникает новое [эмпирическое] осознание (*анубхава*) чего-либо, а также вспоминание ранее [определенного] названия (*нама*) и характерных свойств (*бхеда*), и ни в каком другом случае, ибо это [порождало бы] полный абсурд. Но тогда во время вспоминания названия и характерных свойств эта индивидуалия давно уже не существует, в связи с тем, что [все] мгновенно исчезает.

---

[1] На санскрите выражение aśva-viṣaṇeṣu («по отношению к рогам коня») имеет окончание предложного, или местного, падежа (локатив), в русском же переводе используется дательный падеж.

Следовательно, как по отношению к тому, что возникло, так и по отношению к тому, что не возникло, невозможна подлинная конвенция, в связи с несуществованием обоих этих [типов вещей] во время создания конвенции. Итак, коль скоро даже в самый момент схватывания мгновенная индивидуалия, целиком являющаяся его, [схватывания], причиной (*таткараната*), не присутствует уже в настоящем, [поскольку оно принадлежало предыдущему моменту], насколько же очевиднее это будет иметь место в далеком будущем, в момент возникновения вспоминания соответствия характерных свойств и названия, во время установления [мнимого] отсутствия разницы между теми [предметами], которые [в тот момент] существуют, и теми, которые вспоминаются из прежнего опыта и из пережитого непосредственно в [предшествующий момент]. || 875–876 ||

На это можно было бы [сказать]: «Конвенция будет создана по отношению к такой мгновенной [вещи] (*кшана*), которая имеет тот же род, [что и мгновенная вещь], существующая во время создания конвенции и возникшая в силу соответствия (*самартхья-бала*) с той[1].

На это [учитель] отвечает: «А что касается...» и т. д.

А что касается того, что возникает в [следующий] момент, в силу той предыдущей вещи[2], то оно, как отличное от нее, не входит в объем конвенции; их сходство является лишь мнимым. || 877 ||

Если даже в момент создания конвенции **[Б-345]** присутствует очередная мгновенная вещь, по отношению к ней нельзя принять конвенцию в связи с тем, что невозможно одновременное сознавание (*абхога*) конвенции

[1] То есть, например, в границах одного потока элементов (*экадхармасантана*).

[2] То есть обусловлено ею, находится в причинной зависимости от нее.

и вспоминание названия. Ибо, увидев коня, автор конвенции — после постепенного (*упакрама-пурвака*) вспоминания его названия и т. д. — не охватывает конвенцией, [связанной со словом] «конь», **[Г-280]** коровы и т. д., как присутствующей, так и воспринимаемой в момент создания данной [конвенции], которая (корова. — *М. З.*), впрочем, не входит в ее, [конвенции], объем.

Но некоторые могли бы [аргументировать] таким образом: «Все индивидуальные моменты (*свалакшанакшанана*) [тем или иным образом] сходны (*садришья*) [друг с другом], поэтому можно осуществлять конвенцию, накладывающую [какое-то] единство». Поэтому [учитель] предполагает: «Сходство является лишь мнимым». Ибо сходство навязано понятийно-образным познанием, а если именно оно охвачено при помощи слов, то как могла бы происходить денотация (*вачья*) индивидуалий?

Именно поэтому невозможна конвенция по отношению к индивидуальным вещам. А также по отношению к индивидуальным словам. Ибо создатель конвенции соединяет в [один] предмет [познания] вещь и название, вызванное из памяти, но в действительности память не может вызвать подлинным образом[1] ранее воспринятый звук [слова] (*абхилапа*), поскольку он [тоже] давно уже уничтожен. И по этой причине текущее высказывание не является, собственно, воспоминанием того, что переживалось ранее.

И это [ранее высказанное слово] не может быть вызвано тем [словом], которое [содержится в памяти], поскольку не есть его предмет. Поэтому то, что вызывается памятью, и то, что обдумывается в мыслях, — поскольку

[1] Невозможно определить по оригиналу, к чему относить слова «подлинным образом» (bhāvataḥ) — к глаголу «вызвать» или к выражению «ранее воспринятый».

является созданием понятийного воображения (*викальпа-нирмита*) — вообще не индивидуалия. Следовательно, нет конвенции по отношению к индивидуалиям.

Тем самым доказано, что индивидуалия невыразима в словах (*авьяпадешья*). || 877 ||

В этом месте [учитель] приводит еще одно доказательство того, что невозможно обозначать индивидуальные вещи [словами]: «[И ощущение] тепла...» и т. д.

И ощущение (*пратибхаса*) тепла и т. д. не порождается словом «тепло» и т. д. А познание [тепла и т. д.], которое есть при этом, не столь отчетливо, как познание (*буддхи*) такой вещи с помощью чувств. || 878 ||

Познание с помощью чувства (*индрия-буддхи*), предмет которого нечто теплое и т. д., воспринимается как ясное и отчетливое впечатление, не так, как [познание], порожденное словом «теплый» и т. д. Ибо [люди] с нарушением зрения, вкуса, обоняния и т. д., услышав слово «лимон», не начинают чувствовать его цвет, вкус и т. д. таким же образом, каким эти чувственные ощущения переживают те, кто не имеет нарушений зрения и т. д. Как сказано:

> «У того, кто получил ожог, из-за контакта с огнем
> возникает иное представление о горении,
> чем у того, кто воображает горение как идею
> на основании услышанного слова „горит“»[1].

Выражение «как познание такой вещи с помощью чувств» — это пример от противного (*вайдхармья-удахарана*). «Такой» — это значит «теплой»; «вещи» — значит

[1] Эта шлока — цитата неизвестного происхождения, но похожий на нее текст цитирует Удаяна в «Ньяя-кусуманджали» в качестве аргумента чарваков (материалистов) против авторитетности слова (*шабда*) как инструмента правильного познания (*прамана*).

«предмета, о котором говорится таким образом», а «такой вещи» — это «такой, которая воспринята при чувственном познании» — таков смысл. || 878 ||

[Б-346] Если бы кто-то сказал: «Даже если это [познание] действительно не является таким [ясным и отчетливым], почему, однако, индивидуалия не могла бы быть предметом слова?» На это [учитель] говорит: «Нельзя... что оно... является этого...» и т. д.

Нельзя, следовательно, утверждать, что оно, [т. е. единичная вещь, или индивидуалия], является постоянным значением этого, [т. е. слова]; также и вещь (*артха*) не раскрывается в понятийном представлении (*пратьяя*), вызванном тем же [словом], подобно тому как при познании цвета нет ощущения вкуса. || 879 ||

А вот аргументация:

То, что не появляется в понятийном представлении, вызванном чем-либо, не есть [постоянный] предмет того же [представления], как вкус, [который не появляется] в понятийном представлении, порожденном цветом, [не есть постоянный предмет зрения].

А индивидуалия, [которая воспринимается зрением][1], не возникает в познании, порожденном словом[2], что [выявляет] отсутствие более тесной (*стхапака-анупалабдхи*) [связи, из чего можно сделать вывод об отсутствии менее тесной связи][3].

Это источник истинного познания, опровергающий полный абсурд, [вытекающий из аргументации против-

---

[1] Основным типом восприятия (*пратьякша*, букв. «наглядность») является зрительный.

[2] Либо: «переданным при помощи слова» (śabde pratyaye).

[3] Поскольку слово не порождает такого же явного и выразительного наглядного познания конкретной индивидуалии, как чувственное познание, нельзя утверждать, что истинным предметом (значением) слова является индивидуалия.

ника], ибо [утверждение], что слово имеет способность к денотированию (*вачакатва*) воспринятой вещи, означает именно то, что слово имеет способность порождать познание (*джняна*) этой вещи, а не другой.

Ибо неверно [утверждать], что какой-либо акт познания (*виджняна*) относится к тому, формы (*акара*) чего он лишен (*шунья*), либо что это есть его [истинный] предмет. Это ведет к полному абсурду.

[Г-281] А если бы [оппонент далее аргументировал]: «А может, верно то, что каждая вещь имеет две формы[1]: явную (*спашта*) и неявную, благодаря тому, что именно эта неявная форма, заключающаяся в вещи, может выражаться словами?»

[Мы ответим]: «Нет, в связи с противоречием (*вирodха*) между двойственностью и единством. А также, как доказано ранее, из-за взаимного противоречия между собственными природами (*свабхава*) вещей, существующих в различное время». || 879 ||

Но мастера ньяи говорят:

«Конкретное (*вьякти*), форма (*акрити*) и род (*джати*) — это категории»[2].

[Слово] «категория» (*падартха*) [применено здесь] в [этимологическом] смысле, как «предмет слова» (padasya artha), то есть «значение слова» (*шабдартха*). Словом «конкретное» здесь выражены субстанции (*дравья*), отличительные качества (*вишеша-гуна*) и движения (*карман*).

---

[1] Форма (*рупа*) — это прежде всего зрительно воспринимаемая ипостась: цвет и форма; см. примеч. 1, с. 174.

[2] «Ньяя-сутры»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 66, p. 670); Ганганатха (II. 2. 63, p. 448); рус. пер: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскр. и коммент. В. К. Шохина. М., 2001 (далее: Шохин). II. 2. 68. С. 257.

Как говорится в «[Ньяя-]сутрах»: «Конкретное — это расположение (*мурти*), основа (*ашрая*) особо-качества (*гуна-вишеша*)»[1].

Смысл этого, по мнению [Уддьотакары], автора «Вартики», выражается следующим образом:

«„Особенность“ (*вишеша*), [выраженная в сутре с применением элемента „особо-“ (*-вишеша*) в сложном слове „особо-качество“], — это то, что дифференцирует, отличает, а „особо-качество“ — это [прежде всего] то, что отличается от качества и названо [в предыдущей сутре словом] „движение“». Выступающее, [несмотря на это], второй раз, [т. е. в данной сутре], слово «особо-качество»[2] [имеет, следовательно, иное значение: «выделенное, особое качество»], и очевидным образом оно является сложным словом типа «часть вместо целого» (*экашеша*[3]), которое охватывает [всю] категорию качества (*гуна*), [состоящего из многих особых качеств].

Эти «особо-качества» суть «качества» с их «отличиями», то есть «выделенные[4] качества». [Применение] термина «выделенные» имеет целью исключение [из перечисления этой дефиниции] формы (*акрити*), поскольку форма по своей собственной природе (*свасвабхава*) есть

---

[1] См.: Ньяя-даршанам (II. 2. 67, p. 689); Ганганатха (II. 2. 64, p. 474); Шохин (II. 2. 69, с. 257).

[2] Первый раз это слово «применялось» в предыдущей сутре, где оно заменено синонимом («движение»), что вытекает из определения движения в философии вайшешики: «Движение — это то, что содержится в субстанции и отличается от свойства». Дефиниция данной сутры уточняет предыдущую, в противном же случае, если бы она имела то же самое слово (или его синоним), это было бы тавтологией. Вот почему комментаторы ньяи доказывают, что Готама здесь употребил тот термин в другом смысле.

[3] Тип парного словосочетания (*двандва*), в котором один из терминов заменяет оба термина, как, например, «отцы» в смысле «мать и отец», «деды» в смысле «дед и бабушка».

[4] Либо «особые». Особость, или выделенность, отличность, индивидуальность (*вишеша*), — категория школы вайшешика.

особый тип соединения (*санйога-вишеша*), а соединение также относится к категории качества[1]. Следовательно, если бы не было слова «выделенные», то форма тоже была бы сюда включена. Но она не может быть включена в объем слова «конкретное», поскольку была [ранее, в предыдущей дефиниции], перечислена [наравне с конкретным], отдельным словом.

Словом «основа» (*ашрая*) обозначена субстанция (*дравья*), поскольку основой этих «особо-качеств», [т. е. особого комплекса качеств и движений], является их субъект — [опора, владелец и носитель], то есть субстанция. [Последняя] была указана в сутре путем отсутствия [в словосочетании] элемента «это» (*тад-*)[2].

Следовательно, сложное слово «особо-качество» надо понимать как «и то, что отличается от качества, и особые качества», а словосочетание «основа особо-качества» следует понимать как «и особо-качества, **[Б-347]** и их основа», то есть как «основа особых качеств». Это парное сборное (*самахара-двандва*) [словосочетание]. А окончания среднего рода не были поставлены, [как следовало бы ожидать при сборном словосочетании], в связи с [возможностью приписывать словосочетаниям] грамматический род на основании [воли] людей.

Следовательно, смысл тут такой: «То, что является основой особо-качества (*гуна-вишеша-ашрая*), всегда есть либо что-то конкретное, либо расположение». Поэтому когда применяется термин «расположение» по отношению к субстанции, тогда следует понимать, что предпола-

---

[1] Всякое отношение (*самбандха*) в вайшешике является разновидностью категории качества (*гуна*), кроме необходимой связи (*самавая*), которая представляет собой отдельную категорию.

[2] То есть если бы в словосочетании был элемент «это» (*тад-*), надо было бы переводить так: «Конкретное — это расположение, особо-качество и основа этого».

гается смысл предложного падежа: «то, в чем располагаются (mūrchanti) части (*аваява*), — это расположение»[1]. Если же [он применяется] по отношению к [таким свойствам, как] цвет и т. д., тогда имеет смысл именительного падежа: «цвета и т. д., которые располагаются, то есть сосуществуют (samavāyanti), в субстанции, — [это расположение]»[2].

В то же время слово «конкретное» по отношению к субстанции имеет смысл винительного падежа, а по отношению к цвету и т. д. — творительного падежа[3].

Однако, по мнению [Ватсьяяны], автора «Бхашьи», смысл этой сутры буквальный (*ятхашрути*), а конкретно тот, что основа особых качеств — это именно субстанция, то есть конкретное расположение (*вьякти-мурти*). Как сказано: «То, что является основанием разнообразных качеств: цвета, вкуса, запаха и прикосновения, тяжести, жидкости, твердости и многих склонностей (*санскара*), а также не проникающей повсюду (*авьяпин*) особой средней величины, как [свойственного, внутреннего] отношения, — это субстанция, то есть расположение, [называемое так] в связи с тем, что оно состоит из [взаиморасположенных] частей»[4].

Под словом «форма» понимается соединение (*санйога*) живых частей — рук и т. д., а также их частей — пальцев

---

[1] То есть целое.

[2] Эта аргументация, как и многие другие этимологические аргументации, выглядит натянутой.

[3] Это примечание можно понять, если принять, что основной смысл слова *вьякти* — «проявление», «выявление». Винительный падеж: «[субстанция], которую проявляет нечто конкретное»; творительный падеж: «[цвета и т. д.], которыми проявляется нечто конкретное». Можно также использовать глагол «конкретизирует», а подлежащим будет «нечто». См.: «Ньяя-варттика»; Ньяя-даршанам (II. 2. 67, p. 690–691); Ганганатха (II. 2. 64, p. 476–477).

[4] «Ньяя-сутра-бхашья»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 67, p. 689–690); Ганганатха (II. 2. 64, p. 474–475); Шохин (II. 2. 69, c. 257).

и т. д., где слово «живых» (*пранин*) означает принадлежащих «живым существам» (*саттва*): [животным, людям] и т. д., а «части» — это их, [живых существ], части и части этих частей и т. д., то есть члены [тела] и т. д.

Как говорится в «[Ньяя-]сутрах»: «Форма указывает на род (*джати*) и [его] признаки (*линга*)»[1].

Комментарий [автора] «Бхашьи»: «То, при помощи чего указывается род и характерные признаки рода, известно как форма, а это не отличается от необходимого упорядочивания (*вьюха*) членов живых существ»[2].

Под словом «упорядочивание» понимается особое соединение. Применением слова «необходимое (*нията*)» исключается случайное (*критрима*) соединение. А «признаки рода» — это члены живого [существа], такие как голова, руки и т. д., при помощи которых обозначается «коровность» (*готва*) и т. д., то есть схватывается род [коровы и т. д.]. Иногда род проявляется непосредственно, через саму форму, **[Г-282]** например тогда, когда при виде (*даршана*) специфического сочетания (*саннивеша*) головы, конечностей и т. д. выявляется сама «коровность». Иногда же [проявляются] только признаки рода, — например, тогда, когда постепенно — в результате объединения [в уме] таких частей, как рога и т. д., представленных по одному, каждая в своих собственных частях, — проявляется «коровность» и т. д.

Поэтому форма становится причиной отличия рода и его признаков.

Под словом «род» здесь понимается вещь (*васту*), называемая универсалией (*саманья*), которая есть причина введения [в практику] неопределенных названий и понятий.

---

[1] См.: Ньяя-даршанам (II. 2. 68, p. 691); Ганганатха (II. 2. 65, p. 477); Шохин (II. 2. 70, с. 257).

[2] «Ньяя-сутра-бхашья»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 68, p. 691–692); Ганганатха (II. 2. 65, p. 477–478); Шохин (II. 2. 70, с. 257–258).

Как говорится в «[Ньяя-]сутрах»: «Род обладает сущностью (*атмика*) введения общности (*самана*)»[1]. Это означает, что род является причиной возникновения общего понятия (*самана-пратьяя*).

Благодаря всему этому в отношении приведенных выше [трех терминов — конкретного, формы и рода] — следует понимать, что в силу [предыдущего] опровержения того, что индивидуалия является предметом слов, опровергается также то, будто и конкретное, и форма суть предметы слов.

Чтобы указать на это, [учитель] говорит: «Таким же образом...» и т. д.

Таким же образом отвергаем [6.] конкретное (*вьякти*) и [7.] форму (*акрити*), поскольку иные, [то есть те, кто их принимает], считают, что их сущность составляет собственно индивидуалию. || 880 ||

Предполагаемый смысл следующий: «А род будет отвергнут позднее».

[Слово] «отвергаем» следует дополнить [словами]: «как значение слова».

[Б-348] [Оппонент]: «Почему?» [Учитель] в ответ говорит: потому что «их» — то есть конкретного и формы — «сущность составляет собственно индивидуалию». Вот почему как не может быть речи о том, что индивидуалия является значением слова по причине невозможности создания конвенции — по отношению к нему, так и здесь, по той же самой причине — невозможности создания конвенции — [невозможно говорить о конвенции] по отношению именно к этим, [т. е. к конкретному и к форме]. Следовательно, нет ни ошибки основания недоказанного (*асиддха*), ни невыводимого (*анайкантика*). || 880 ||

---

[1] См.: Ньяя-даршанам (II. 2. 69, p. 693); Ганганатха (II. 2. 66, p. 479); Шохин (II. 2. 71, с. 258).

Более того, нельзя принять, что конкретное, как имеющее характеристику субстанции, включая особые свойства и движения, и форма, как имеющая природу соединения, составляют значение слов, поскольку все такие [категории], как субстанция и т. д., были уже прежде исключены как недействительные (*асадбхава*). На это указывает [учитель, говоря]: «Поскольку... субстанция и т. д.» и т. д.

Поскольку мы уже ранее отвергли реальность денотации [слов] «субстанция» и т. д., а также «соединение», нельзя утверждать, что они являются действительным значением слов. || 881 ||

Таким образом, учитель, показав полную невозможность конвенции по отношению к индивидуалии, чтобы объяснить также невозможность конвенции по отношению к трем остальным [элементам, приведенным в шлоке 870], — роду и т. д., [т. е. к универсалии, к связи с универсалией и к носителю универсалии], — говорит: «А поскольку универсалия и отношение...» и т. д.

[к 2., 3. и 4.] А поскольку универсалия и отношение (*самбандха*) были [также] ранее тщательно [рассмотрены и] отвергнуты, значит, и следующие троякие «значения слова» невозможны. || 882 ||

«Следующие», то есть после обсуждения индивидуалии, род, связь с ним и носитель рода. Из-за несуществования рода и связи с ним невозможен также и сам его носитель.

Ибо также его носитель, или его местоположение, имеет природу индивидуалии, поскольку обладает свойством быть созданным чем-то[1]. Здесь видимая ошибка наличия [десигната только] в части [объема] данного

[1] То, что создано, не может существовать долго. Поэтому оно может быть только индивидуальным.

[термина] (*пакшабхавин*), [т. е. только в уже появившихся индивидуалиях], хотя, [согласно дефиниции, универсалия] должна быть универсальным понятием. Таков же смысл [шлоки].

«Род является значением слов» — говорит Катьяяна. «Субстанция [является значением слов]...» — говорит Вьяди. «Оба...» — говорит Панини[1]. Но данные [утверждения] теми [приведенными выше аргументами] были уже отвергнуты: род — из-за отсутствия связи (*йога*) [с чем-либо], субстанция — потому что имеет природу индивидуалии; так что здесь тоже проступают ошибки сторонников того утверждения. || 881–882 ||

Подводя итоги, [учитель] говорит: «Здесь... индивидуалия, форма...» и т. д.

[Г-283] [к 6., 7. и 8.] Здесь неверно, когда некоторые говорят, что предметом слова является индивидуалия (*вьякти*), форма (*акрити*) или универсалия (*джати*), поскольку все они бесформенны (*нирупа*). || 883 ||

«Здесь» означает «поэтому». «Бесформенность» (*нирупата*) — это состояние отсутствия собственной природы (*нихсвабхавата*), [т. е. самостоятельного существования]. || 883 ||

[к **5.**] А форма познания, [т. е. идея], находится [только] в познании и не следует ни за вещью, ни за другим, [предыдущим], познанием; поэтому она не достигает желаемой цели [познания]; следовательно, она не обозначается реальным образом. || 884 ||

<...>

---

[1] Это имена трех крупнейших ученых школы грамматистов (*вьякарана*).