

В.Г. Лысенко

**ДИГНАГА ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ВОСПРИЯТИЯ
В «ВАДАВИДДХИ» ВАСУБАНДХУ.
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ
РЕКОНСТРУКЦИЯ
«ПРАМАНАСАМУЧЧАЯВРИТТИ» (1.13–16).**

В статье исследуется фрагмент «Праманасамуччая-вритти» («Свод инструментов достоверного познания» с комментарием», далее ПСВ 1.13–16), в котором Дигнага подвергает критическому анализу определение восприятия из сочинения Васубандху «Вадавиддхи» («Правила диспута», далее ВВ). Это определение сравнивается автором с идеями Васубандху о природе восприятия в «Абхидхармакоша-бхашье» («Энциклопедия Абхидхармы» с комментарием), а также с определением истинного восприятия самого Дигнаги в первой части ПСВ и в его «Аламбана-парикша-вритти» («Исследование предмета познания» с комментарием», далее АПВ). Автор выдвигает гипотезу, согласно которой Дигнага критикует определение восприятия из ВВ как не отвечающее учению Васубандху из АКБ, на которое он, Дигнага, ссылался ранее в своем труде. Это помогает Дигнаге объяснить свое высказывание о том, что сам Васубандху считал определение из ВВ не выражающим сути (асара) его учения.

Кроме того, в статье реконструируется логическая последовательность этапов экзегезы Дигнаги: сначала он критикует определение из ВВ с позиции репрезентативизма саутрантики, показывая, что оно не выполняет функцию определения, предписанную индийской логикой: выделить определяемое из класса разнородных и однородных явлений. Затем, доказав невозможность двигаться дальше в «реалистической логике высказывания», опирающейся на признание реальности референтов, Дигнага трактует определение из ВВ в духе своей лингвофилософии, согласно которой язык отсылает не к внешним объектам и не к уникальному и приватному сенсорному опыту (свалакшана-квалиа), а к общим характеристикам (саманьялакшана), которые являются ментальными конструктами (кальпана).

Ключевые слова: буддизм, философия языка, восприятие, диспут, теория определения, сознание, внешний объект, предмет познания, высказывание, референт, вайбхашика, саутрантика, йогачара, Васубандху, Дигнага, «Вадавиддхи», «Праманасамуччая-вритти», «Абхидхармакоша-бхашье», «Аламбана-парикша-вритти».

**DIGNĀGA ON THE DEFINITION OF PERCEPTION
IN THE VĀDAVIDDHI OF VASUBANDHU.
A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL
RECONSTRUCTION OF DIGNĀGA'S
PRAMĀÑASAMUCCAYAVṚTTI (1.13-16).**

The paper investigates a fragment from Dignāga's magnum opus *Pramāṇasamuccayavṛtti* ("Body of tools for reliable knowledge" with a commentary", 1, 13–16) where Dignāga challenges Vasubandhu's definition of perception in the *Vādaiddhi* ("Rules of the dispute"). The definition from the *Vādaiddhi* is being compared in the paper with Vasubandhu's ideas of perception in *Abhidharmakośabhāṣya* ("Encyclopedia of Abhidharma with the commentary"), and with Dignāga's own definition of valid perception in the first part of his *Pramāṇasamuccayavṛtti* as well as in his *Ālambanaparīkṣavṛtti* ("Investigation of the Object with the commentary"). The author argues that Dignāga criticizes the definition of perception in *Vādaiddhi* for the reason that it does not correspond to the teachings of Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣyavṛtti*, to which he, Dignāga, referred earlier in his magnum opus. This helps Dignāga to justify his statement that Vasubandhu himself considered *Vādaiddhi* as not containing the essence of his teaching (asāra).

In addition, the article reconstructs the logical sequence in Dignāga's exegesis: he criticizes the *Vādaiddhi's* definition from the representativist standpoint of Sautrāntika, by showing that it does not fulfill the function prescribed by Indian logic to definition, that of distinguishing perception from the classes of heterogeneous and homogeneous phenomena. Having proved the impossibility of moving further according to the "realistic logic" based on recognizing the existence of an external object, Dignāga interprets the *Vādaiddhi's* definition in terms of his linguistic philosophy, according to which the language refers not to external objects and not to the unique and private sensory experience (*svalakṣaṇa-qualia*), but to the general characteristics (*samānya-lakṣaṇa*), which are mental constructs (*kalpanā*).
Keywords: Buddhism, linguistic philosophy, perception, debate, theory of definition, consciousness, referent, external object, object of knowledge, Vaibhashika, Sautrantika, Yogacara, Vasubandhu, Dignaga, *Vadaviddhi*, *Pramana-samuccaya-vṛtti*, *Abhidharmakosha-bhashya*, *Alambana-pariksa-vṛtti*.

Буддийский философ Дигнага (ок. 480 — 540), считается основоположником буддийской логики и эпистемологии, именно с его сочинением «Прамана-самуччая-вритти» (Pramāṇasamuccaya-vṛtti, «Свод инструментов достоверного познания» с комментарием, далее ПСВ) связывается так называемый «эпистемологический поворот» в буддийской и шире — в индийской философии. В первой части первой главы своего труда он излагает принципы собственной теории восприятия (пратьякша), а во второй части этой же главы предпринимает критику определений восприятия других индийских философов — буддийских (Васубандху) и брахманистских (последователей ньяи, вайшешики, санкхьи и мимансы). Свой критический анализ он начинает с определения восприятия в сочинении буддийского философа Васубандху (ок. IV — V вв.) «Вадавиддхи» (Vādaviddhi, «Правила диспута», далее ВВ)¹.

Васубандху считается учителем Дигнаги (это подтверждается как санскритскими, так и тибетскими источниками — см. [Хаттори 1968: 115]). Учитывая безусловный авторитет учителя для ученика в индийской традиции, возникает вопрос: как мог Дигнага критиковать своего учителя? Обратимся к объяснению самого Дигнаги:

13. «Вадавидхи» («Правила диспута») не является [сочинением] учителя [Васубандху], или [если это его сочинение], то удостоверяется [им самим], что [в нем] не содержится суть [его учения], поскольку [в другой работе] им провозглашены [иные] аргументы. Поэтому и нами будет исследовано [определение восприятия из «Вадавидхи»].

Вритти: Неверно, что «Вадавидхи» является [сочинением] учителя Васубандху, или, возможно, что в нем [в этом сочинении] не содержится суть [учения Васубандху], что удостоверяется [им самим]. Каким образом? Провозглашением других аргументов [в «Вадавидхане»]. Поэтому и нами будут кратко рассмотрены инструменты достоверного познания (праманы) и другие (топик-дискуссии) [в «Вадавидхи»].

¹ Текст «Вадавиддхи» дошел до нас в виде разрозненных цитат (санскритские фрагменты были собраны Фраувальнером [Frauwallner 1957]. Переведен на английский язык Стивенем Анакером [Anacker1984], частично [Hattori 1968] и Штайнкельнером [Steinkellner 2012].

Перевод-реконструкция карики 13 и ее разъяснения (вритти) основаны на комментарии «Вишаламавати» (*Viśālāmalavatī*) к ПСВ Джинендрабуддхи (ок. 700 — 900) [Jinendrabuddhi 2005]. В этом комментарии обрисованы две возможности: 1) ВВ не является сочинением Васубандху, либо 2) Васубандху написал ВВ в ранние годы, но впоследствии критически оценил его содержание как «не содержащее сути» (*asāra*) своего учения (синонимы: «бессмысленное», «бесполезное»).

Первый тезис свидетельствует о неочевидности авторства ВВ во времена Дигнаги¹. Второй — и именно его, согласно реконструкции Джинендрабуддхи, поддерживает Дигнага — состоит в том, что сам Васубандху считал ВВ не отражающим сути собственного учения, изложенного им в более поздней работе «Вадавидхана»². Именно указание на самокритику Васубандху, как мне представляется, и позволяет Дигнаге предпринять критику ВВ без риска быть обвиненным в неуважении к своему учителю.

Обращение к ПСВ может помочь в датировке ВВ относительно других сочинений Васубандху. Очевидно, что, во-первых, эта работа была создана раньше йогачаринских трактатов Васубандху3, а также, как мне представляется, раньше его знаменитой Энциклопедии Абхидхармы с автокомментарием — «Абхидхармакошабхашья» (далее АКБ). Первое подтверждается реалистической позицией Васубандху в ВВ. Второе — некоторыми «нестыковками» в трактовке восприятия между ВВ и АКБ, на которые будет указано далее.

ВВ часто считается первым буддийским текстом не только по логике так называемого мировоззренческого диспута (вада), но и по логике и эпистемологии вообще. С. Анакер, переводчик и исследователь ВВ, отмечает, что в этом тексте сформулированы важные положения буддийской логики, открытие которых до недавнего времени приписывались Дигнаге: трехчленная структура аргументации, в отличие от распространенной в то время «пяти-

¹ Дискуссии в буддийской литературе об авторстве Васубандху в отношении ВВ см.: [Iyengar 1929: 81–86]; [Hattori 1968: 114–115].

² Этот текст называется «Вадавидхана» (*Vādavidhāna* — «Принципы дискуссии»), ссылки на него у Фрауваальнера [Frauwallner1933: 300–304].

³ Речь идет прежде всего о «Вимшатиаккарика» («Двадцатистишие» *Viṃśatikākārikā*) с автокомментарием — вритти (*Viṃśatikāvṛtti*), «Тримшика» («Тридцатистишие», *Trīṃśikā*), «Трисвабхаванирдеша» («Экспозиция трех реальностей», *Trisvabhāvanīrdeśa*).

членки», определение отношения неизменного сопутствия (авинабхава) и др.¹ Мировоззренческий диспут, или «спор ради установления истины» (вада), в отличие от дискуссий чисто эристического типа (джальпа и витанда), предполагал не только логическое опровержение тезисов оппонента, но и доказательство валидности собственных тезисов. В ВВ фактически разрабатывается первая буддийская теория аргументации (аваява). Не случайно Анакер перевел «Вадавиддхи» как «Метод аргументации». Обсуждение инструментов достоверного познания (праман): непосредственного чувственного восприятия (пратьякша) и логического вывода (анумана) — вставлено в контекст анализа методов аргументации в диспуте. Наряду с логикой диспута в этом тексте исследуются *принципы эффективного использования слов* в дискурсе пропонента и оппонента, и прежде всего в их определениях.

Деятельность по прояснению значений слов была в Индии строго формализована, как и вся процедура диспута. В обсуждении инструментов достоверного познания (прамана) стороны должны были договориться, что именно они понимают под пратьякшей и ануманой — двумя ключевыми инструментами достоверного познания. Т. е. речь шла о рабочем определении (лакшана). Определение составляло второй шаг в разворачивании философской дискуссии, который, несомненно, обязан своему возникновению и развитию именно существованию в Индии института диспута во всех дисциплинах знания, или шастрах [Лысенко 2016]. Первым шагом было название, экспозиция или перечисление (уддеша) предмета / предметов диспута, вторым — определение, а третьим — парикша, или исследование альтернативных определений с точки зрения выполнения ими целей определения: выделения определяемого из класса однородных и неоднородных явлений, установления опознавательного признака (линга) искомого явления, фигурирующего в определении, исследование узуса, общепринятой речевой формы данного явления и исследования специального, технического значения терминов, входящих в определения².

¹ См. введение С. Анакера к переводу ВВ в [Anacker 1986: 34].

² Эти цели определения подробно разобраны мною в статье, посвященной критике определения восприятия школы ньяя в сочинении адвайтистского философа Шрихарша «Кханданакхандакхадья» [Лысенко 2018].

Определению и его роли в индийской философии посвящено множество работ¹. Опознавательный признак определения как речевого акта, засвидетельствованный в санскритских текстах, формулируется как высказывание о специфицирующей характеристике (асадахарана, вишеша-гуна, вишешана). Одной из важнейших целей определения является выделение определяемого (лакшья) из класса разнородных и однородных явлений, часто имеющее форму редуцированного логического вывода: «А есть В, ввиду С». Мы встречаемся с разными типами определений: каузальными, когда явление определяется через порождающие его факторы (диахронное и синхронное каузальное объяснение), с экстенсивными и интенсивными, когда некое явление описывают через перечисление его отличительных свойств. Стремясь доказать валидность своего определения, индийские философы сопровождают его перечнем явлений, которые оно *исключает*, поэтому критика определения, как правило, связана с попытками показать, что оно не выполняет эту свою главную функцию *дифференциации*, оказываясь либо слишком широким, либо слишком узким.

Рассмотрим определение чувственного восприятия из ВВ по тексту ПСВ Дигнаги.

tato 'rthādvijñānaṃpratyakṣamīti //13//

«Непосредственное чувственное восприятие (пратьякша) есть распознавание (виджняна), [возникающее] из того объекта (артха)».

В ВВ оно поясняется так: «Когда распознавание возникает из того объекта (viṣaya), именем которого оно названо, а не из другого или еще какого-то объекта, это познание является непосредственным восприятием, например, «восприятие цветоформы», или «восприятие радости». Этим (определением) исключаются

¹ Деятельность по прояснению значений слов была в Индии строго формализована, как и вся процедура диспута. В обсуждении инструментов достоверного познания Практика логической процедуры определения восходит к древнеиндийской лингвистике [Staal 1961] и особо развивается в школе ньяя, начиная с комментария Ватсьяны к «Ньяя-сутрам» [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья 2001]. Специальные работы либо прямо посвящены определению, как статьи [Biardeau 1957: 371–384], [Sankaranarayanan 1988: 114–127], либо разбирают его в контексте более общих логических тем, например [Matilal 1971].

(случаи) ошибочного познания, например познание серебра в отношении раковины, ведь такое (ошибочное познание) хотя и обозначается как «познание серебра», возникает не из серебра, а из перламутровой раковины. Этим же определением опровергаются случаи конвенционального обыденного познания (saṃvṛtījñānam). Т. е. (случаи), когда познание обозначается по своим объектам, таким как горшок, ткань — как «восприятие горшка» или «восприятие ткани». Оно (такое познание), не возникает из этих (горшков и др.), поскольку они не являются его причинами, ибо существуют лишь конвенционально. Это (познание) возникает из [атомов] цветоформы, и т.п. которые агломерируются таким образом [чтобы образовать] это (горшки и т.п.). Выводное познание так же исключается этим (определением). Ибо оно (выводное познание) возникает вследствие познания дыма и припоминания его связи (с огнем), а не только вследствие одного огня. Более того, это то, что понимается здесь [в этом определении] как объект (artha), из которого с необходимостью возникает (познание), а не не возникает»¹.

Я перевожу как «распознавание» термин виджняна, состоящий из префикса vi-, имеющего дифференцирующую функцию, и глагольного корня jñā, познавать, постигать, узнавать. Этот термин обозначает целый ряд когнитивных событий — ощущение, восприятие, узнавание и т.п., общей чертой которых является дифференциация, познание чего-то в качестве отличного от чего-то другого. Именно в способности отличать одно от другого можно видеть основную функцию обычного (не пробужденного) сознания. Очень часто речь идет о пяти виджнянах: распознавании цветоформы, вкуса, запаха, звука и осязания, в отличие о шестой виджняны — схватывания объектов внутренним чувством — манасом.

Другой важный термин здесь — это вишая, он обозначает объект или сферу действия чувственных способностей, или их органов. Сфера действия сознания и ментальных явлений (читта-чайта) обозначается термином аламбана (предмет познания)².

¹ Мой перевод основан на санскритском фрагменте и его переводе Э. Штайнкеллером [Steinkellner 2012].

² Эти терминологические спецификации основаны на АКБ к 1. 29: kaḥpunarviṣayaḥ lambanayorviśeṣaḥ. yasminyasyakāritram, satasyaviṣayaḥ. yaccittacaitairghyate, tadālambanam| Здесь и далее АКБ цитируется по изданию: [Vasubandhu 1967]. Нуме-

В качестве примеров приведены восприятие цветоформы (рупа), которое осуществляется с помощью зрения, а также восприятие внутреннего состояния, здесь радости, с помощью манаса.

Определение «Вадавиддхи» претендует на то, чтобы исключить: 1) ошибочные восприятия, например восприятие серебра в раковине, поскольку сопоставление с реальным объектом — перламутром раковины — делает восприятие серебра невалидным; 2) обычные познания, как «восприятие горшка» и т.п., поскольку они возникают не из реально существующего (дравья) — атомов цвета-формы, а из конвенциональных обозначений, не имеющих внешних референтов; 3) логический вывод, поскольку он возникает на основании припоминания связи огня и дыма, а не из реального восприятия огня.

Отметим, что в данном тексте анализ языка определения играет очень важную роль. Обратим внимание на пункт (2). Он предполагает, что Васубандху проводит различие между двумя категориями высказываний: одни относятся к реальным объектам, как «восприятие цветоформы» — к реально существующим, с точки зрения буддистов-реалистов, атомам цветоформы и др.¹, другие — к нереальным объектам, таким как горшок и т.п. Почему же горшки и т.п. нереальны? С точки зрения буддистов, сложные объекты, окружающие нас, суть лишь разные совокупности атомов, которые пользователи языка договорились обозначать теми или иными словами. Соответственно, наш язык отражает не реальность как она есть, а лишь наши конвенции относительно значений слов. Васубандху разделяет концепцию двух уровней реальности: высшей (парамартхасат) и конвенциональный (самвритисат). Признание реальности атомов в качестве референтов, к которым в конечном итоге отсылают слова «горшок» и т.п., характеризует его как приверженца реализма в духе вайбхашики.

Буддийский реализм — это не наивный реализм, когда мы верим в то, что предметы, которые мы воспринимаем, именно таковы, какими они нам представляются. Буддийский реализм, скорее, напоминает современный научный редукционизм, когда

рация карик дана с учетом переводов: [Vasubandhu 1988], [Васубандху 1998], [Васубандху 2006].

¹ О буддийском атомизме и его особенностях см.: [Лысенко 2016 а].

ученые утверждают, что мир в действительности состоит из элементарных частиц, а живые существа из клеток, генов, нейронных сетей, а на физическом уровне — из элементарных частиц, кварков, нейтрино, струн и т.д.

Чем же определение пратьякши в ВВ не устраивает Дигнагу? Думаю, что в данном тексте Дигнага оспаривает реалистическую позицию своего учителя в трактовке роли атомов в качестве предметов познания — реальных референтов слов, обозначающих сложные объекты. Джинендрабуддхи обозначает эту позицию как бахья-артха-вада (учение о внешнем объекте), противопоставляя ей антара-джнея-ваду (учение о внутреннем [объекте] познания).

Чтобы лучше понять контекст критики Дигнаги, вернемся к его собственному определению пратьякши (восприятия) в первой части первой главы ПСВ и сравним его с его же определением в «Аламбана-парикша-вритти» (АПВ) [Дигнага 2008]. Затем сравним определение пратьякши Васубандху в ВВ с его же определениями в АКБ и «Вимшатике» [Васубандху 2008].

В ПСВ 1.3с Дигнага дает определение пратьякши через единственный дифференцирующий признак — «свобода от мысленного конструирования» (кальпана-аподдха)¹. Его можно вполне назвать «интенсивным определением». Своей критикой определения пратьякши в ВВ Дигнага пытается показать, что последнее не соответствует буквальному значению слова *pratyakṣa*, состоящего из префикса *prati* и существительного *akṣha*, «перед глазами», где *акша*, орган зрения, символизирует все способностей чувственного восприятия (индрии). Тот факт, что речь идет о трактовке именно слова «пратьякша», а не самого явления, подтверждается употреблением термина «артха», который часто имеет значение референта, значения слова.

В ПСВ 1.3d мы находим указание Дигнаги на значение слова «пратьякша».

Почему [это чувственное познание] называется “пратьякша” (прати-акша — “перед глазами”), а не “прати-вишяя” (“перед объектом”), ведь его возникновение зависит от обоих (индрии и сферы их активности)?

¹ Pratyakṣamkalpanāpodham.

Из текста следует, что возникновение эпизода распознающего познания, называемого пратьякша, непосредственным восприятием, определяется двумя каузальными факторами: индриями (способность и ее орган) и сферой их действия (вишая). Значение слова должно соответствовать определяемому явлению, поэтому опознавательным признаком восприятия должна стать индрия — способность.

ПСВ 4ab Это (познание) названо по органу, в силу того, что [орган является его] специфической причиной (асадахаранакхету).

[Оно не названо] по сфере действия индрий, такой как цвет и т.п. Так как сфера действия может быть общей для [разных познавательных эпизодов], поскольку [может вызвать] ментальное познание (мановиджняна) и восприятие в потоке сознания других (людей). Замечено же, что обозначение через слово (вьяпадеша) [происходит] через специфицирующее, например, «звук барабана», «росток ячменя».

Механизм означения, который является, согласно буддистам, предметом соглашения между людьми, опирается на то, что дифференцирует, специфицирует то или иное явление. Симптоматично, что Дигнага ссылается на примеры из АКБ I.45, где сам Васубандху утверждает, что виджняна (сознание как способность распознавания) обозначается по индрии — чувственной способности и органу, выступающему ее носителем¹:

АКБ I.45 Зрительное распознавание (чакишурвиджняна) возникает в зависимости и от органа зрения (индрии) и от видимого (цвета-формы, т.е. объекта). Почему же индрия рассматривается как опора (аширая) распознавания, а не объект?

Иными словами, если возникновение зрительного распознавания каузально обусловлено и индрией и объектом — своими сферами, или опорами (аятана), почему же при определении специфического характера воспринимающей способности надо указывать не на ее объект, а только на ее инструмент — индрию?

¹ Здесь и далее АКБ цитируется по изданию: [Vasubandhu 1967].

I.45a-в. Опорой (ашрая) распознавания является индрия, поскольку распознавание меняется в соответствии с изменением индрии.

Поясняющий комментарий к этой карике (вритти) можно суммировать так: с изменением состояния индрий меняется характер познания. Каждая индрия доминирует в каузации только *определенного вида познания в отношении определенных объектов*: зрительное распознавание — в отношении цветоформ, оно будет ясным или смутным, активным или слабым в соответствии с характером индрии зрения, но объект зрения не оказывает на него подобного влияния. То же самое касается и других видов распознающего сознания (См. также АКБ II.2a-b).

I. 45c-d. По этой причине, а также вследствие того что она (индрия) является «его собственной», именно индрия дает имя распознающей способности.

Иными словами, распознающая способность сознания обозначается по имени индрии, поскольку индрия служит ее опорой (ашрая). А также поскольку индрия является «его собственной»: индрия определенного индивида не может быть опорой визуального распознавания другого индивида, тогда как объект «видимое» может постигаться и зрительным распознаванием и ментальным распознаванием как одного индивида, так и других людей. То же самое относится к слуху, обонянию, вкусу и такту — звукам, запахам, вкусам и тактильным ощущениям.

Вывод: распознающая способность сознания (виджняна), реализуемая в непосредственном восприятии, обозначается по ее индрии по двум причинам: 1) поскольку индрия составляет ее опору и 2) поскольку индрия «его собственная». Последнее значит, что непосредственное чувственное восприятие, или пратьякша, — это всегда приватный, т. е. субъективный опыт, переживание субъективной реальности (*idammapratyaksamiti*) и таковым его делает не объект, который может восприниматься и другими людьми, а именно индрия. Благодаря ей мы испытываем опыт от первого лица — квалиа. Васубандху ссылается на пример из разговорной практики: принято говорить «звук барабана», а не «звук

палочки», «росток зерна», а не «росток поля». Иными словами, звук обозначается по тому, что его больше всего специфицирует — это барабан, а не палочки (палочки могут использоваться не только для извлечения звука в барабанах), то же и с зерном, (росток специфицируется зерном).

Таким образом тезис, что индрия, а не объект, специфицирует виджняну, принадлежит самому Васубандху. Нельзя ли предположить, что Дигнага критикует определение восприятия из ВВ как не выражающее сущность учения Васубандху из АКБ, на которое он, Дигнага, ссылался в первой части первой главы ПСВ? Однако никаких отсылок Дигнаги к АКБ или к первой части ПСВ мы здесь не находим, так что это предположение остается гипотезой.

Доказав, что обозначение восприятия через его объект не соответствует значению слова «пратьякша», Дигнага обращается к каузальной функции объекта в восприятии, которая так или иначе фигурирует в множестве определений и теорий восприятия — буддийских и небуддийских. Дигнаге важно показать, что определение через указание только на каузальную функцию объекта не соответствует не только значению слова «пратьякша», но и феномену восприятия как такового. Почему?

Аргумент 1. Оно слишком узкое (кар.13) — распознающее сознание выводится из одного единственного каузального фактора (пратьяя) — объекта, а их множество. Сам Васубандху признавал, что каузальный фактор предмета познания (аламбана-пратьяя) включает множество явлений: цветоформы, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения, ментальные состояния (АКБ II, 62с).

Аргумент 2. Оно слишком расширительное, поскольку под него можно подвести не только восприятие, но и другие формы познания и опыта: припоминание, логический вывод, желание и т.п. Это опровергает претензию ВВ на то, что определение непосредственного восприятия исключает логический вывод.

Далее Дигнага анализирует концепцию «предмета познания» (аламбана)¹. Чтобы лучше понять его аргументы, обратимся сначала к краткому тексту Дигнаги АПВ, в котором он выдвигает два критерия предмета познания (аламбаны): 1) «критерий каузации»:

¹ Детальное исследование проблемы предмета познания в ПСВ см.: [Chu Junjie 2008: 211–253].

предмет должен вызывать познание, быть его причиной (карана), 2) «критерий репрезентативности»: в сознании должен возникать познавательный образ (акара) или мысленная репрезентация предмета познания. Только реально существующий предмет (дравьясат), согласно Дигнаге, обладает каузальной потенцией — способностью вызывать собственное познание. У буддистов-реалистов обеих школ — вайбхашики и саутрантики, в отличие от реалистов-вайшешиков, первому критерию Дигнаги отвечают атомы, а не целостные предметы (горшки, подстилки и т.п.). Однако с атомами не все так просто. Дигнага подчеркивает, что атомы вызывают в сознании не образы самих себя, а образы, отличные от них самих: образы целостных предметов, горшков и т.п., которые существуют лишь конвенционально (самвритисат). Атомы *не отражаются в познании*, поскольку лежат за пределами чувственных способностей (ати-индрия). В этом отношении они подобны индриям, которые тоже считаются не воспринимаемыми. Сравнение невосприимчивости атомов с невосприимчивостью индрий является важным аргументом буддистов-реалистов.

Мы не знаем, создан ли текст АПВ до или после ПСВ, но в обоих текстах критерии аламбаны практически совпадают. В своей критике ВВ Дигнага формулирует две альтернативы, соответствующие 2 и 1 критериям предмета познания из АПВ: «каково значение [слова] «предмет познания» (аламбана): является ли предмет познания тем, образ чего возникает в познании [т. е. образом цвета и т.п.], или это нечто реально существующее [атомы], выступающее причиной познания, но имеющее образ, отличный от них?»

В АПВ на основании трактовки аламбаны выделяется три группы реалистов:

1) аламбана — это индивидуальные атомы (параману), реально существующие субстанции (дравья), образующие реально существующие целостности — точка зрения вайшешики;

2) аламбана — это интегрированная совокупность атомов (санчита), в этом случае атомы, входящие в состав совокупностей, наряду со свойствами, присущими им как отдельным единицам, обретают, как бы мы сейчас сказали, эмерджентные свойства, возникающие при их взаимодействии с другими атомами, т. е. допускается большая степень интеграции атомов (между ними не остается промежутков — *nirantara*), чем в случае их простого

механического соединения с промежутками (sāntara) — точка зрения приписывается буддийской школе саутрантика;

3) аламбана — это неинтегрированные механические совокупности атомов, когда атомы существуют в непосредственной близости друг к другу, но не соединяются — точка зрения буддийской школы вайбхашика¹.

В ПСВ первая альтернатива — это позиция школы саутрантика. Вторая альтернатива приписывается школе неосарвастивада, или неовайбхашика. Отметим, что обе школы согласны в том, что познание несет в себе образ своего объекта и что этот образ вызывается множеством атомов. Но как возникает этот образ: вызван ли он множеством атомов как целым, приобретающим некоторые эмерджентные свойства, или собранием индивидуальных атомов, каждый из которых вносит в него свой индивидуальный вклад?²

Недостаток первой альтернативы Дигнага видит в том, что предмет познания существует лишь конвенционально, поскольку интегрированная совокупность атомов — это разновидность целостности, которую последователи буддизма отрицают. Недостаток же второй альтернативы таков: если признать, что реальные лишь отдельные атомы, то и субстанции, качества и т.п., образуемые ими по типу механического целого (когда целое — лишь механическая совокупность частей), тоже «наследуют» характер реальности. Однако в действительности такие целостности существуют лишь номинально (праджняптисат).

Получается, что единичные атомы реальны (парамартхасат), но лишены воспринимаемой «грубой формы», которая способна отразиться в сознании и которой может соответствовать (сарупья — принцип принятия сознанием формы объекта) их образ в сознании (акара). Совокупность же атомов имеет грубую форму, но она лишена каузальной функции и поэтому является самвритисат — существующей лишь конвенционально.

Сравним это с ВВ. Здесь Васубандху фактически признает первый критерий аламбаны — порождаемость познания реаль-

¹ Примерно такая же классификация приведена и в «Вимшатика-вритти» Васубандху, но Дигнага не ссылается на эту работу. Знаком ли он с ней вообще — это вопрос.

² Подробнее об этой проблеме см.: [Chu 2006: 217 и далее].

ным (дравьясат) объектом, каковым для него являются атомы цветоформы и т.п. Согласно же Дигнаге, это не удовлетворяет второму критерию, ведь в сознании не возникает образ атомов. Однако для Дигнаги это не значит, что фактическое содержание непосредственного восприятия, т. е. образы определенных объектов и их ощущения, не может быть предметом познания.

На этом этапе своей экзегезы определения из ВВ Дигнага обращается к проблеме предмета познания со стороны проблемы языка и реальности, что также входит в процедуру экзегезы определения. Для него связь между словами и вещами носит чисто конвенциональный характер, а раз это так, то язык оперирует лишь общими характеристиками (саманья-лакшана), принятыми конвенционально, ментальными конструктами (викальпа). К партикуляриям же (свалакшана), отражающим уникальные и приватные моменты опыта, язык доступа не имеет. В ПСВ1.5cd Дигнага отмечает, что сферой действия индрий (гочара) является самоотражаемая (svasaṃvedya) и не поддающееся словесному выражению цветоформа». Ну чем не формулировка существования квалиа и «субъективной реальности» (Д.И. Дубровский)!

Трактуя чувственный опыт как принципиально невербализуемую «субъективную реальность», Дигнага относит определение ВВ к экзегезе слов, к лингвофилософии, а не к исследованию восприятия как такового. Это подтверждает его обращение к тезису грамматиста и философа Бхартрихари¹. Он соглашается с Бхартрихари в том, что мы познаем свое познание по его объектам, но при этом трактует эти объекты не как реальные «грубые» вещи и не как приватные цвета, формы, запахи и т.п., т. е. не как квалиа, а как ментальные конструкты, результаты абстрагирования. По Дигнаге, если в «объектах» из определения ВВ видеть именно ментальные конструкты, его можно принять. Учитель Васубандху не может ошибаться!

¹ Как показывает Радхика Херцбергер, Дигнага приспособливает стих VI.11 из «Вакьяпадия» Бхартрихари, в котором говорится, что познание может быть представлено лишь в форме отраженного в нем объекта [Herzberger 1986: 190].

Библиография

- Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.
- Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Разд. V: Учение об аффектах; Разд. VI: Учение о пути благородной личности / Сост., пер., ком. мент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПбГУ, 2006. 524 с.
- Васубандху*. Вимшати-карика-вритти. Комментарий к двадцатистишию / Пер. с санскрита В.Г. Лысенко // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 113–131.
- Дигнага*. Аламбана-Парикша (исследование опоры [познания]) и вритти (комментарий) / Пер. с санскрита В.Г. Лысенко // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 146–150.
- Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте. (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 2. С. 37–53.
- Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // Вопросы философии. 2016 а. № 10. С. 206–221.
- Лысенко В.Г.* Критика определения восприятия школы ньяя в «Кхандана-кханда-кхадье» Шрихарши // Восток. 2018. № 3. (в печати)
- Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 504 с. Серия: «Памятники письменности Востока», вып. СХХIII.
- Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. 492 p.
- Biardeau M.* La définition dans la pensée indienne // Journal Asiatique. 1957. Т. 4. CCXLX. P. 371–384.
- Chu Junjie.* On Dignāga's Theory Of The Object Of Cognition As Presented In Ps(V) 1 // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2006. Vol. 29. No. P. 211–253.
- Duckworth D., Eckel M. D., Garfield J. L., Powers J., YeshesThabkhas, SonamThakchoe.* Dignāga's Investigation of the Precept. A Philosophical Legacy in India and Tibet. Oxford: Oxford University Press, 2016. 353 p.
- Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam // Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes. 1933. 40. S. 300–304.
- Frauwallner E.* Vasubandhu's Vāda-viḍhi // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens 1. 1957. S. 104–145.

- Hattori Masaaki*. Dignāga on Perception, Cambridge, MA: Harvard University Press. 1968. 265 p.
- Herzberger R.* Bhartṛhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought. (Studies of Classical India Series. 1986. Vol. 8. Springer, Netherlands. 252 p.
- Iyengar Rangaswamy H.R.* Vasubandhu and the Vādaividhi // The Indian historical Quarterly. 1929. Vol. V, No. I. P. 81–86.
- Jinendrabuddhi*. Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part I: Critical Edition / Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic (eds.). Vienna; Beijing: Österreichische Akademie der Wissenschaften; China Tibetology Research Centre, 2005.
- Matilal B.K.* Episte, mology, logic and grammar in Indian philosophical analysis. P., 150 p.
- Sankaranarayanan S.* Problem of definition in Indian logic // The Adyar Library Bulletin 52. 1988. P. 114–127.
- Staal J.F.* The theory of definition in Indian logic. Journal of the American Oriental Society. 1961. Vol. 81. P. 122–126.
- Steinkellner E. (ed.)*. Dignāga's Pramāṇasamuccaya (vṛtti), Chapter 1, A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā /Ed. Ernst Steinkellner, 2005. Published at: http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf. (Дата обращения: 02.02.2018).
- Steinkellner E.* Preliminary samples of fragments and reports. 2012. www.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner_Matsumoto_Handout_II.pdf (Дата обращения 3.02.2018).
- Vasubandhu*. Abhidharmakośabhāṣyam. 1988. Vol. I. [Translated] by Louis de La Vallée-Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press. 1988. 363 p.
- Vasubandhu*. Abhidharmakośa-bhāṣya by Vasubandhu. Pradhan, P. ed. K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.