

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

В.Г. Лысенко

Дигнага об определении восприятия в «Вадавиддхи» Васубандху. Историко-философская реконструкция «Праманасамуччаявритти» (1.13-16)

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель Сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

В статье исследуется фрагмент «Праманасамуччаявритти» («Свод инструментов достоверного познания» с комментарием, 1.13-16), в котором буддийский философ Дигнага подвергает критическому анализу определение восприятия из сочинения своего учителя Васубандху «Вадавиддхи» («Правила диспута»). Это определение сравнивается автором с идеями Васубандху о природе восприятия в «Абхидхармакошабхашье» («Энциклопедия Абхидхармы» с комментарием), а также с определением истинного восприятия самого Дигнаги в первой части «Свода» и в его «Аламбанапарикшавритти» («Исследование предмета познания» с комментарием). Автор выдвигает гипотезу, согласно которой Дигнага критикует определение восприятия из «Вадавиддхи» как не отвечающее учению Васубандху из «Абхидхармакошабхашьи». Это помогает Дигнаге объяснить свое высказывание о том, что сам Васубандху считал определение из «Вадавиддхи» не выражающим сути (асара) его учения. Кроме того, в статье реконструируется логическая последовательность этапов экзегезы Дигнаги: сначала он критикует определение из «Вадавиддхи» 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 «Вадавиддхи» в духе своей лингвофилософии, согласно которой язык отсылает не к внешним объектам и не к уникальному и приватному сенсорному опыту (свалакшана), а к общим характеристикам (саманья лакшана), которые являются ментальными конструктами (кальпана).

Ключевые слова: буддизм, философия языка, восприятие, теория определения, сознание, вайбхашика, саутрантика, йогачара, Васубандху, Дигнага

Буддийский философ Дигнага (ок. 480–540) считается основоположником буддийской логики и эпистемологии, именно с его сочинением «Праманасамуччаявритти» (Pramāṇasamuccayaṅgī, «Свод инструментов достоверного познания» с комментарием, далее ПСВ) связывается так называемый «эпистемологический поворот» (термин Эриха Фрауваальнера) в буддийской и – шире – в индийской философии. В первой части первой главы своего труда он излагает принципы собственной теории восприятия (прагьякша), а во второй части этой же главы предпринимает критику определений восприятия других индийских философов – буддийских 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.) «Вадавидхи» (Vādaviddhī, «Правила диспута», далее ВВ)¹.

Васубандху считается учителем Дигнаги (это подтверждается как санскритскими, так и тибетскими источниками [см. Хаттори 1968, с. 115]). Если учесть 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 удостоверено [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 удостоверено [им самим]. Каким образом? Провозглашением других аргументов [в «Вадавидхане»]. Поэтому и нами будут кратко рассмотрены инструменты достоверного познания (праманы) и другие (топики дискуссии) [в «Вадавидхи»].

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 Дигнаги². 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»³. 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 Васубандху⁴, а также, как мне представляется, раньше его знаменитой Энциклопедии Абхидхармы с автокомментарием – «Абхидхармакошабахашья» (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 приписывалось Дигнаге: трехчленная структура аргументации, в отличие от распространенной в то время «пятичленки», определение отношения неизменного

¹ Текст ВВ дошел до нас в виде разрозненных цитат (санскритские фрагменты были собраны Фрауваальнером [Frauwallner, 1957]. Переведен на английский язык [Anacker, 1984], частично [Hattori, 1968] и [Steinkellner, 2012].

² Дискуссии в буддийской литературе об авторстве Васубандху в отношении ВВ см.: [Iyengar, 1929, p. 81–86; Hattori, 1968, p. 114–115].

³ Этот текст называется «Вадавидхана» (Vādaviddhāna – «Принципы дискуссии»), ссылки на него см. у [Frauwallner, 1933, p. 300–304].

⁴ Речь идет прежде всего о «Вимшатирикарика» («Двадцатистишие» Viṃśatikākārikā) с автокомментарием – вритти (Viṃśatikāvṛtti), «Тримшика» («Тридцатистишие», Trīṃśikā), «Трисвабхаванирдеша» («Экспозиция трех реальностей», Trisvabhāvanirdeśa).

сопутствия (авинабхава) и др.⁵ Мирозозренческий 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 собственных тезисов. В ВВ фактически разрабатывается буддийская теория аргументации (аваява). Не случайно Анакер перевел ВВ как «Метод аргументации». Обсуждение инструментов достоверного познания (праман): непосредственного чувственного восприятия (прагьякша) 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 проponentа 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 прагьякшей и ануманой – двумя ключевыми инструментами достоверного познания. То есть речь шла о рабочем определении (лакшана). Определение составляло второй шаг в разворачивании философского дискурса, который, несомненно, обязан своим возникновением и развитием именно существованию в Индии института диспута во всех дисциплинах знания, или шастрах [Лысенко, 2016]. Первым шагом было называние, 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, исследования узуса, общепринятой речевой формы данного явления и исследования специального, технического значения терминов, входящих в определения⁶.

Определению и его роли в индийской философии посвящено множество работ⁷. Опознавательный признак определения как речевого акта, засвидетельствованный в санскритских текстах, формулируется как высказывание о специфицирующей характеристике (асахарана, вишешагуна, 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 'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti //13//

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

⁵ См. Введение С. Анакера к переводу ВВ в: [Anacker, 1986, p. 34].

⁶ Эти цели определения подробно разобраны мною в статье, посвященной критике определения восприятия школы ньяя в сочинении адвайтистского философа Шрихарша «Кханданакхандакхадья» [Лысенко, 2018].

⁷ Практика логической процедуры определения восходит к древнеиндийской лингвистике [Staal, 1961] и особо развивается в школе ньяя, начиная с комментария Ватсьяны к «Ньяя-сутрам» [Шохин, 2001]. Специальные работы либо прямо посвящены определению, как статьи [Biardeau, 1957, p. 371–384; Sankaranarayanan, 1988, p. 114–127], либо разбирают его в контексте более общих логических тем, например: [Matilal, 1971].

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 цвето-формы”, или “восприятие радости”. Этим (определением) исключаются (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 (samvṛtījñānam). То есть (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] цвето-формы 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»⁸.

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 цвето-формы, вкуса, запаха, звука и осязания, в отличие от 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)⁹. В качестве примеров приведены восприятие цвето-формы (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 цвето-формы» – к реально существующим, с точки зрения буддистов-реалистов, атомам цвета-формы и др.¹⁰, другие – к нереальным объектам, таким как горшок и т. п. Почему же горшки и т. п. нереальны? С точки зрения буд-

⁸ Мой перевод основан на санскритском фрагменте и его переводе Э. Штайнкелльнером [Steinkellner, 2012].

⁹ Эти терминологические спецификации основаны на АКБ к 1. 29: kaḥ punar viṣayāḥ lambanaṃ yāsaḥ. yasmin yasya kāritram, sa tasya viṣayaḥ. yas cittacaitair gṛhyate, tad ālambanam] Здесь и далее АКБ цитируется по изданию: [Vasubandhu, 1967]. Нумерация карик дана с учетом переводов: [Vasubandhu, 1988], [Васубандху, 1998], [Васубандху, 2006].

¹⁰ О буддийском атомизме и его особенностях см. [Лысенко, 2016а].

дистов, 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 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-артхавада (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-парикше» [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» (*pratyakṣam kalpanāpōdham*). Его вполне можно назвать «интенсивным определением». Своей критикой определения пратьякши в ВВ Дигнага пытается показать, что оно не соответствует буквальному значению слова *pratyakṣa*, состоящего из префикса *prati* и существительного *akṣa*, «перед глазами», где *акша*, орган зрения, символизирует все способности 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. 3д мы находим указание Дигнаги на значение слова «пратьякша».

Почему [это чувственное познание] называется «пратьякша» (прати-акша – «перед глазами»), а не «прати-вишая» («перед объектом»), ведь его возникновение зависит от обоих (индрии и сферы их активности)?

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 4аб Это (познание) названо по органу, в силу того, что [орган является его] специфической причиной (асахарана-хету).

[Оно не названо] по сфере действия индрий, такой как цвет и т. п. Ведь 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 носителем¹¹:

АКБ I. 45 *Зрительное распознавание (чакишур виджняна) возникает в зависимости и от органа зрения (индриш), и от видимого (цвета-формы, т. е. объекта). Почему же индрия рассматривается как опора (ашрая) 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?

I. 45а-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 цвето-форм, 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. 2а-б).

I. 45с-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 осязанию и их объектам – 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 (*idam me pratyakṣam iti*), и таковым его делает не объект, который может восприниматься и другими людьми, а именно индрия. Благодаря ей мы испытываем опыт от первого лица – (в современной философии это передается термином «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 барабане), 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 вос-

¹¹ Здесь и далее АКБ цитируется по изданию: [Vasubandhu, 1967]. Нумерация карик дана с учетом переводов: [Vasubandhu, 1988; Васубандху, 1998; Васубандху, 2006].

приятия – буддийских и небуддийских. Дигнаге важно показать, что определение через указание лишь 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 (пратья) – объекта, а их множество. Сам Васубандху признавал, что каузальный фактор предмета познания (аламбана-пратья) включает множество явлений: цвета-формы, 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)¹². Чтобы лучше понять его аргументы, обратимся сначала к краткому тексту Дигнаги АПВ, в котором он выдвигает два критерия предмета познания (аламбаны): 1) «критерий каузации» – 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 невоспринимаемыми. Сравнение невоспринимаемости атомов с невоспринимаемостью индрий является важным аргументом буддистов-реалистов.

Мы не знаем, создан ли текст АПВ до или после ПСВ, но в них обоих 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 Дигнаги на основании трактовки аламбаны выделяется 3 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 – *nigantara*), 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 вайбхашика¹³.

¹² Детальное исследование проблемы предмета познания в ПСВ см.: [Chu Junjie, 2008, p. 211–253].

¹³ Примерно такая же классификация приведена и в «Вимшатики-вритти» Васубандху, но Дигнага не ссылается на эту работу. Знаком ли он с ней вообще – это вопрос.

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. Они по-разному понимают возникновение этого образа: вызван ли он множеством атомов как целым, приобретающим некоторые эмерджентные свойства, или собранием индивидуальных атомов, каждый из которых вносит свой вклад сепаратно?¹⁴

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 реальны 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 может 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 реальным (дравьясат) объектом, каковым для него являются атомы цвето-формы и т. п. Согласно же Дигнаге, это не удовлетворяет второму критерию, ведь в сознании не возникает образ атомов. Однако для Дигнага это не значит, что фактическое содержание непосредственного восприятия, т. е. образы определенных объектов и их ощущения, не могут 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 «по договоренности», ментальными конструктами (викальпа). К партикуляриям же (свалакшана), отражающим уникальные и приватные моменты опыта, язык доступа не имеет. В ПСВ 1.5cd Дигнага отмечает, что сферой действия индрий (гочара) является «самоотражаемая (svasamvedya) и не поддающаяся словесному выражению цвето-форма». 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 Бхартрихари¹⁵. 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., 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!

¹⁴ Подробнее об этой проблеме см.: [Chu, 2006, p. 217 и далее].

¹⁵ 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, p. 90]. См. примеч. 26 к переводу.

Дигнага. Праманасамуччаявритти (1.13-16)¹⁶

Далее будут критически исследованы (определения) восприятия, выдвинутые другими (учителями и школами).

[Исследование определения непосредственного восприятия из «Вадавиддхи»]

13. «Вадавиддхи» («Правила диспута») не является [сочинением] учителя [Васубандху], или [если это его сочинение], то удостоверено [им самим], что [в нем] не содержится суть [его учения], поскольку [в другой работе¹⁷] им провозглашены [иные] аргументы¹⁸. Поэтому и нами будет исследовано [определение восприятия из «Вадавиддхи»].

Вритти: Неверно, что «Вадавиддхи» является [сочинением] учителя Васубандху, или, возможно, что в нем [в этом сочинении] не содержится суть [учения Васубандху], что удостоверено [им самим]. Каким образом? Провозглашением других аргументов [в «Вадавидхане»]. Поэтому и нами будут кратко рассмотрены инструменты достоверного познания (праманы) и другие (топики дискуссии¹⁹) [в «Вадавиддхи»].

[Определение восприятия из «Вадавиддхи»:]

Непосредственное восприятие (пратьякша) есть распознавание (виджняна), возникающее из этого (определенного) объекта (артха).

Здесь [в этом определении]

[Если слова] «из этого [объекта]» относятся ко всем каузальным факторам (sarvaḥ pratyaya), [то] оно (непосредственное восприятие) не [возникает] из только одного (объекта).

Если [слова] «из этого [объекта]» относятся ко всем [каузальным факторам из категории] предметных (аламбана-пратьяя)²⁰, [то] распознавание вызвано не одним объектом²¹.

Именем именно того объекта, из которого распознавание возникает, оно и обозначается.

Однако оно не возникает только из одного этого объекта. Неверно, что распознавание возникает только лишь из каузального фактора предмета (аламбана-пратьяя), ибо установлено положение (сиддханта), в соответствии с которым «сознание (читта) и сопровождающие его ментальные явления (чайтта) вызваны четырьмя каузальными факторами²²».

¹⁶ Перевод сделан с санскритского текста, реконструированного Эрнстом Штайнкелльнером [Steinkellner ed., 2005]. При переводе также использовано исследование и перевод с тибетского Ма-сааки Хаттори [Hattori, 1968].

¹⁷ «Вадавидхане».

¹⁸ Дигнага полностью принимал эту работу.

¹⁹ Джинендрабуддхи поясняет, что это логический вывод, ошибки вывода, джати (классы, универсалии). См.: [Хаттори, 1986, с. 115].

²⁰ Термин «аламбана-пратьяя» относится к специальным терминам философии абхидхармы и обозначает объект, или предмет, в качестве каузального фактора познавательного процесса. В АКБ II 62с «предметные каузальные факторы» (аламбана-пратьяя) трактуются как цвета, запахи, вкусы, осязания, звуки, дхармы (ментальные явления), т. е. предметы соответствующих шести виджняна (распознаваний) – визуального, обонятельного, вкусового, осязательного, слухового и ментального. Получается не один объект, а множество.

²¹ Поскольку аламбана – это не один объект, а множество (АКБ, II, 62с), то определение из «Вадавиддхи» слишком узкое.

²² Четыре каузальных фактора – это 1) причинное условие (хету-пратьяя), 2) непосредственно предшествующий момент (саманантара-пратьяя) – мысли и ментальные явления, 3) предметный каузальный фактор (аламбана-пратьяя) – объекты шести распознаваний: цвета-формы, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения, ментальные состояния, 4) доминирующее условие (адхипати-пратьяя) – все дхармы, исключая мысль и сопровождающие ментальные явления.

[Если признать] предмет познания (аламбана)²³ [опознавательным признаком в определении непосредственного восприятия], то возникающее из припоминаемого и т. п. [тоже можно было бы отнести к непосредственному восприятию], поскольку оно не зависит от иного [объекта]. 14.

[Если выражение] «из этого [объекта]» означало бы лишь определенный чувственный объект (вишая)²⁴, [именем которого обозначено распознавание], то [определение будет слишком широким, ведь в этом случае] распознавания, возникающие из припоминания, логического вывода, желания и т. п., [обозначаемые именами своих объектов, тоже можно отнести к непосредственному восприятию], поскольку они не зависят от другого объекта, [отличного от их собственного].

[Можно возразить, что познание с помощью логического вывода не относится только лишь к объекту, именем которого обозначается, например, в случае огня, познаваемого с помощью логического вывода, познание связано не только с огнем, но и с дымом и с неизменным сопутствием между дымом и огнем, поскольку огонь выводится из восприятия дыма и припоминания его неизменной связи с огнем²⁵. Соответственно определение восприятия через указание его специфического объекта будет достаточным, чтобы дифференцировать его от логического вывода.]

Против этого мы утверждаем, что выводное познание огня и т. п. не имеет своим объектом [такие опознавательные признаки, как] дым, или другие факторы [неизменное сопутствие между дымом и огнем]²⁶.

Следует определить, что значит [слово] «предмет познания» (аламбана) в отношении цвето-формы и т. п.²⁷? Является ли предмет познания тем, образ чего возникает в познании [т. е. образом цвета-формы и т. п.], или это нечто реально существующее [атомы цвета и т. п.], выступающее причиной (карана) распознавания, которое имеет образ, отличный от них?²⁸. Что [вытекает] из этого [этих двух альтернатив]?

²³ В АПВ1 Дигнага проводит различие между объектом индрий, или чувственных способностей, вишая, и предметом распознающего сознания (виджняна) – аламбана. См. [Дигнага, 2008, с. 145].

²⁴ Васубандху определяет разницу между вишая и аламбана в АКБ к 1. 29 карике: «Вишая [есть то], на что направлено действие чувственной способности (индрия), аламбана же – то, что «схватывается» распознаванием (виджняна, читта) и явлениями сознания (чайтта)» (перевод мой. – В.Л.). Поэтому можно переводить вишая как «чувственный объект», а аламбана – «предмет сознания», хотя иногда они выступают практически как синонимы.

²⁵ Реконструкция Хаттори [Hattori, 1986, p. 33] опирается на аргумент из «Вадавиддхи»: «Выводное познание так же исключается этим (определением). Ибо оно возникает вследствие познания дыма и припоминания его неизменной связи (с огнем), а не только вследствие одного огня».

²⁶ Подробное разъяснение этого аргумента у Джинендрабуддхи (воспроизвожу по переводу с тибетского у Хаттори): «Когда существование огня логически выводят из дыма, то результат познания обозначается как “познание огня”, а не “познание дыма” и не “познание неизменной связи огня с дымом”. Дым и его неизменное сопутствие огню фигурируют как объекты в процессе логического вывода, но они перестают быть объектами, когда возникает “познание огня”. Если бы объекты прошлого – дым и т. п. рассматривались как объекты “познания огня”, то припоминание, вызванное прошлым объектом, тоже должно было считаться разновидностью непосредственного восприятия, поскольку оно обозначено именем этого объекта. Если отсутствие объекта припоминания было причиной его исключения из непосредственного восприятия, то ни дым, ни его неизменная связь с огнем не должны быть признаны объектами “познания огня”» [Hattori, 1968, с. 117, note 2.14].

²⁷ Вкусов, запахов, звуков, осязаний, т. е. сфер действия индрий – вишая.

²⁸ Речь идет о двух критериях аламбаны из АПВ Дигнаги, только перечисленных в обратном порядке: 1) каузальность – предмет, вызывающий познания, должен быть реально существующей причиной, – здесь вторая альтернатива, 2) его познавательный образ должен отражаться в сознании – здесь первая альтернатива. Только реально существующий объект (дравьясат) обладает каузальной потенцией – способностью вызывать собственное познание. Для буддистов-реалистов это атомы, а не целостные предметы (горшки, подстилки и т. п.).

Если, [следуя первой альтернативе], познание возникает из них (атомов цвета и т. п.) в форме образа (абхаса), то предмет познания (аламбана) существует лишь конвенционально (самвритисат), поскольку в этом случае пять видов распознавания имеют своим предметом (аламбана) интегрированную совокупность (санчита) [атомов]²⁹.

[Согласно второй альтернативе,] действительно, в случае образа чего-то темно-синего и т. п., распознавание, возникающее из этого объекта [атомов темно-синего цвета] должно быть непосредственным восприятием. Таким образом, в них [восприятиях темно-синего цвета и т. п.], даже если совокупность (самудая) их [атомов темно-синего цвета] существует лишь конвенционально, в ней отсутствует аспект (акара) реальной сущности [атома]³⁰.

Однако, [если следовать такой логике], аспект реальной сущности может также обнаружиться и у того, что явлено [в познании] в образе субстанции (горшок), числа (качества) и т. п., поскольку именно они [т. е. составляющие их атомы] манифестируются [в познании] как субстанции и т. п.³¹.

[Ответ:] Избежать абсурда (прасанга), заключающегося в признании реального существования субстанции (например, горшка) и т. п.³², можно, признав их (атомы) причинами познания, хотя и явленными в форме, отличной от их реальной, поскольку у них отсутствует [форма горшка и т. п.]³³.

В этом случае [правило «Вадавиддхи»] об обозначаемости (познания) именем того объекта, из которого оно возникает, не работает. Познание в отношении каждого из них [атомов] невозможно. Каждый из (атомов), входящий в однородное множество (самудита), является причиной [познания], но само множество (самудая)³⁴ ею не является, поскольку существует [лишь] номинально (праджняптисат)³⁵.

Это же разъясняется [в следующем стихе:]

[Познание может иметь] образ того [совокупности атомов³⁶], но не возникает из нее³⁷, [в противном случае] пять (разновидностей чувственных распознаваний) имели бы своим предметом (аламбана) совокупности [не обладающие в силу своей нереальности способностью производить познание]. [Если бы познание возникало] из самого объекта, этот объект должен был бы быть реальным в абсолютном смысле (парамартхика), но такой [реальный объект – атомы] невыразим в словах. //15//

²⁹ Единичный атом не познается в силу своей недоступности органам чувств (атииндрия), интегрированные совокупности разнородных атомов (самчита) производят в сознании не образы самих себя, а образы целостных предметов – горшков и т. п., которые отличны от них, и поэтому существуют лишь конвенционально. Это позиция школы саутрантика.

³⁰ Если атомы цвето-формы и т. п. являются дравьясат (реально существующими), то в объектах, образованных ими, тоже сохраняется аспект реальности. Конгломерация атомов есть лишь мысленная конструкция, обозначаемая словом. Вместе с тем составляющие ее атомы – реальны (дравьясат). Именно отдельные атомы, а не их совокупности, выступающие как целое, и вызывают восприятие: каждый атом – свое восприятие, свой образ. То, что мы наблюдаем, – это механическая сумма образов однородных атомов (самудая). Это постулат школы неовайбхашика.

³¹ Даже когда мы познаем горшок, предмет познания не может быть сведен к одному фактору, в данном случае горшку, ибо познание горшка вызвано множественными причинами – атомами цвето-формы, запаха, осязания и др.

³² В критике предыдущей альтернативы Дигнага показал, что она приводит к абсурдному с буддийской точки зрения выводу о реальном существовании горшка и т. п. грубых объектов. Сторонник второй альтернативы (школа неовайбхашика, или неосарвастивада) пытается показать, что его точка зрения свободна от подобной ошибки.

³³ В переводе фразы (atha yathā vidyamānā kāraṇaṃ bhavanti, evaṃ sati dravyādiṣu prasaṅgadoṣo na syāt, tathā teṣāṃ asattvāt) я слеую за Хаттори [Hattori, 1968, p. 34].

³⁴ Согласно вайбхашикам, однородное собрание (самудая) конструируется как целое ментально, путем обозначения, например, словом «горшок».

³⁵ Дигнага, как и Васубандху (АКБ, VI, 4), разделяет представление о двух уровнях реальности: относительном (самвритисат, праджняптисат, вьявахарикасат) и абсолютном (парамартхикасат).

³⁶ Реконструкция фразы на основании тибетских комментариев. См. [Duckworth et al., 2016, p. 41, note 13].

³⁷ Цитата из АПВ 2: yadābhasaṃ na tat tasmāc.

Это итоговый стих:

[Если признать предметом познания то, что, составляя причину познания, принимает образ, отличный от его реальной формы,] из этого последует абсурдное предположение о том, что зрение и другие чувственные способности (индрии) тоже могут быть предметами познания (аламбана)³⁸. Поскольку они в абсолютном смысле не таковы, [не похожи на представляемые ими объекты], (чувственные способности) выступают каузальными факторами (kāraṇī) таких познавательных событий (джняна), как появление образа темно-синего цвета и т. п.³⁹, а также образа двойной луны и т. п.⁴⁰.

[Познание] не обозначается безотносительно формы объекта (артха-рупа)⁴¹.

Если не учитывать форму объекта, познание в целом не может быть словесно выражено.

Оно обозначается через его общие характеристики (саманья-лакшана)⁴², [собственная же природа объекта познания⁴³] невыразима. //16//

Объекты пяти распознаваний выразимы словами, обозначающими их общую природу, но [их] собственная форма словесно невыразима. Слова «Цвет и т. п.» обозначают общую природу [, однако их уникальная природа невыразима], поэтому объекты пяти распознаваний [, выступающие причинами восприятия, т. е. атомы], не могут быть выражены в слове. Таков [истинный смысл определения восприятия] в «Вадавиддхи»⁴⁴.

Перевод с санскрита и комментарии В.Г. Лысенко

³⁸ Согласно абхидхарме, каузальными факторами (карана) познавательного акта является не только объект, но и чувственная способность (индриа), однако в буддизме чувственные способности, имеющие природу тонкой невидимой материи (прасада), состоящей из атомов, считаются невоспринимаемыми (агиндриа). Логика аргумента следующая: если признать, что познание объекта возможно и в том случае, если его истинный образ не появляется в сознании, как и при восприятии атомов, то можно утверждать, что мы способны воспринимать и невоспринимаемые индрии, что считается абсурдом.

³⁹ Это пример из области обычного восприятия нормально функционирующих чувственных способностей зрения, слуха и т. п.

⁴⁰ Пример оптической иллюзии при дефектах чувственных способностей, здесь дефектов зрения, вызванных ненормальным функционированием органа зрения в результате болезни или при нажатии на глазное яблоко. Смысл примера в том, что индрии предстают в познании не в образе самих себя, поскольку они не имеют такового, а в образе созданных ими объектов. То же самое происходит и с атомами.

⁴¹ Первая часть карики отсылает к «Джати-самуддеше», III, 1, 110 Бхартрихари: artharūpaviviktaṃ sa na vāsuam]. В комментарии этой карики Джинендрабуддхи ссылается на шлоку Бхартрихари из «Вакьяпади»: yato viśayaḥprena jñānarūpaṃ na gṛhyate | artharūpaviviktaṃ sa svarūpaṃ nāvadhāryate ||11||. В слегка измененном мною переводе Радхики Херцбергер: «Поскольку форма познания не схватывается с помощью формы объекта [отраженного в нем]], неверно также, что собственная форма [познания] определяется независимо от формы объекта» [Herzberger, 1986, p. 190].

⁴² Sāmānyaḡraṇirdeśyaṃ. Саманья-рупа являются характеристиками (саманья-лакшана), которые разные объекты разделяют друг с другом. Вайшешики, наядики и мимансаки в спорах с буддизмом защищали позиции реализма в отношении универсалий. Для них саманья-лакшаны или джати являются универсалиями, которые, будучи отдельными онтологическими сущностями, вступают в отношения с объектами. Буддисты в этих спорах выступали как номиналисты, для них общие характеристики являются всецело ментальными конструкциями (кальпана), которые сознание ошибочно проецирует на объекты опыта.

⁴³ Собственная природа (сварупа) объекта познания абсолютно уникальна, к ней неприменимы никакие общие характеристики.

⁴⁴ Общие характеристики мысленно конструируются нами в языковой практике для осуществления целесообразной деятельности – принцип артхакриятритва.

Список литературы

- Васубандху, 1998 – *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, 2006 – *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Разд. V: Учение об аффектах; Разд. VI: Учение о пути благородной личности / Сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2006. 524 с.
- Васубандху, 2008 – *Васубандху*. Вимшати-карика-вритти. Комментарий к двадцатистишию / Пер. с санскрита В.Г. Лысенко // *Вопр. философии*. 2008. № 1. С. 113–131.
- Дигнага, 2008 – *Дигнага*. Аламбана-Парикша (исследование опоры [познания]) и вритти (комментарий) / Пер. с санскрита В.Г. Лысенко // *Вопр. философии*. 2008. № 4. С. 146–150.
- Лысенко, 2016 – *Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте. (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // *Филос. журн. / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 2. С. 37–53.
- Лысенко, 2016а – *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // *Вопр. философии*. 2016. № 10. С. 206–221.
- Лысенко, 2018 – *Лысенко В.Г.* Критика определения восприятия школы нья в «Кхандана-кханда-кхадье» Шрихарши // *Восток*. 2018. № 3.
- Шохин, 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья // *Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина*. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. 504 с. Сер: «Памятники письменности Востока», вып. СХХIII.
- Anacker, 1984 – *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. 492 p.
- Biardeau, 1957 – *Biardeau M.* La definition dans la pensée indienne // *Journal Asiatique*. 1957. T. CCXLX. 4. P. 371–384.
- Chu, 2006 – *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. 2. P. 211–253.
- Duckworth et al., 2016 – *Duckworth D., Eckel M.D., Garfield J.L., Powers J., Yeshe Thabkhas, Sonam Thakchoe*. Dignāga's Investigation of the Precept. A Philosophical Legacy in India and Tibet. Oxford: Oxford University Press, 2016. 353 p.
- Frauwallner, 1933 – *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes*. 1933. 40. S. 300–304.
- Frauwallner, 1957 – *Frauwallner E.* Vasubandhu's Vādaividhi // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ost-Asiens*. 1957. 1. S. 104–145.
- Hattori, 1968 – *Hattori Masaaki*. Dignāga on Perception. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. 265 p.
- Herzberger, 1986 – *Herzberger R.* Bhartṛhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought. (Studies of Classical India. Series Vol. 8). Dordrecht: D. Reidel, 1986. 252 p.
- Iyengar, 1929 – *Iyengar Rangaswamy H.R.* Vasubandhu and the Vādaividhi // *The Indian historical Quarterly*. 1929. Vol. V. No. I. P. 81–86.
- Jinendrabuddhi, 2005 – *Jinendrabuddhi*. Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā, Ch. 1, Part I: Critical Edition / E. Steinkellner, H. Krasser, H. Lasic (eds.). Vienna; Beijing: Österreichische Akademie der Wissenschaften; China Tibetology Research Centre, 2005.
- Matilal, 1971 – *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. P.: The Hague, 1971. 150 p.
- Sankaranarayanan, 1988 – *Sankaranarayanan S.* Problem of Definition in Indian Logic // *The Adyar Library Bulletin*. 1988. 52. P. 114–127.
- Staal, 1961 – *Staal J.F.* The Theory of Definition in Indian Logic // *Journal of the American Oriental Society*. 1961. Vol. 81. P. 122–126.
- Steinkellner ed., 2005 – Dignāga's Pramāṇasamuccaya(vṛtti), Ch. 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. E. Steinkellner. URL: http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf (дата обращения: 02.02.2018).

Steinkellner, 2012 – Preliminary samples of fragments and reports: URL: nyaya.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner_Matsumoto_Handout_II.pdf (дата обращения: 03.02.2018).

Vasubandhu, 1988 – *Vasubandhu*. *Abhidharmakośabhāṣyam*. Vol. I / [Translated] by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988. 363 p.

Vasubandhu, 1967 – *Vasubandhu*. *Abhidharmakośa-bhāṣya* by Vasubandhu / Pradhan P., ed. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Dignāga on the Definition of Perception in the *Vādavidhi* of Vasubandhu A Historical and Philosophical Reconstruction of Dignāga's *Pramāṇasamuccayavṛtti* (1.13-16)

Victoria G. Lysenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

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 *Vādavidhi* ("Rules of the dispute"). The definition from the *Vādavidhi* 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 puts forward the hypothesis that Dignāga criticizes the definition of perception in *Vādavidhi* for the reason that it does not correspond to the teachings of Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣya*, to which he, Dignāga, referred earlier in his magnum opus. This helps Dignāga to justify his statement that Vasubandhu himself considered *Vādavidhi* as not containing the essence of his teaching (*asāra*). In addition, the article reconstructs the logical sequence in Dignāga's exegesis: he criticizes the *Vādavidhi* definition from the representational standpoint of Sautrāntika school, 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 *Vādavidhi*'s definition in terms of 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 (*sāmānya-lakṣaṇa*), which are mental constructs (*kalpanā*).

Keywords: Buddhism, linguistic philosophy, perception, theory of definition, consciousness, Vaibhāṣika, Sautrāntika, Yogācāra, Vasubandhu, Dignāga

References

Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. 492 p.

Biardeau M. La definition dans la pensée indienne, *Journal Asiatique*, 1957, t. CCXLX, 4, pp. 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 (2008), vol. 29, no. 2, pp. 211–253.

Dignāga. *Ālambana Parikṣa* (Issledovaniye opory [poznaniya]) i vṛtti (kommentarii), transl. by V.G. Lysenko, *Voprosy filosofii* (Questions of Philosophy), 2008, no. 4, pp. 146–150. (In Russian).

Duckworth D., Eckel M.D., Garfield J., Powers J., Yeshe Thabkhas, Sonam Thakchoe, in: *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 Vādaividhiḥ, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ost-Asiens*, 1957, 1, S. 104–145.

Hattori Masaaki. *Dignāga on Perception Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. 265 p.

Herzberger R. *Bhartrhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought*. (Studies of Classical India Series, vol. 8). Dordrecht: D. Reidel, 1986. 252 p.

Iyengar Rangaswamy H.R. Vasubandhu and the Vādaividhi, *The Indian Historical Quarterly*, 1929, vol. V, no. I, pp. 81–86.

Jinendrabuddhi. *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part I: Critical Edition*, ed. by Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic. Vienna; Beijing: Österreichische Akademie der Wissenschaften; China Tibetology Research Centre, 2005.

Lysenko V.G. Atomisticheskij podhod v shkolah buddijskoj abhidharmy: dharmy i atomy [Atomistic Approach in the Schools of Buddhist Abhidharma], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2016, no. 10, pp. 206–221. (In Russian)

Lysenko V.G. Kategorii jazyka i kategorii myshlenija v indijskom filosofskom tekste. (Prashastapada "Sobranie harakteristik kategorij") [Categories of Thinking and Categories of Language. Prashastapada. Collection of Characteristics of Categories], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, vol. 9, no. 2, pp. 37–53. (In Russian)

Lysenko V.G. Kritika opredeleniya vospriyatiya shkoly Nyaya v "Khandana-khanda-khad'e" Shriharshi [Criticism of the Nyāya Definition of Perception in Śrīharṣa's Khaṇḍana-khaṇḍakhādyā], *Vostok*, 2018, no. 3. (In Russian)

Matilal B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Paris: The Hague, 1971. 150 p.

Sankaranarayanan S. Problem of Definition in Indian Logic, *The Adyar Library Bulletin*, 1988, 52, pp. 114–127.

Staal J.F. The Theory of Definition in Indian Logic, *Journal of the American Oriental Society*, 1961, vol. 81, pp. 122–126.

Steinkellner ed. Dignāga. *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 Tīkā. 2005. Ed. by Ernst Steinkellner, available at: http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf. (accessed: 02.02.2018).

Steinkellner E. *Preliminary Samples of Fragments and Reports*, 2012: nyaya.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner_Matsumoto_Handout_II.pdf (accessed 2.02.2018).

Vasubandhu. *Abhidharmakośa-bhāṣya by Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣyam, vol. I*, [transl.] by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988. 363 p.

Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha), t. I, razdely I, II*, ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. Moscow: Lodomir Publ., 1998. 670 p. (In Russian)

Vasubandhu. *Enciklopediya buddijskoj kanonicheskoy filosofii (Abhidharmakosha), razdely V, VI*, ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. St.-Petersburg: Izdvo S.-Peterb. un-ta Publ., 2006. 524 p. (In Russian)