

присуще наукам и сфере здравого смысла, и сущностное мышление. Понимая последнее как со-действие сущности бытия, немецкий мыслитель утверждает, что память не является просто психологическим феноменом наряду с другими. Память – это собранность мышления в том, что нас бережет и удерживает нас в нашей сущности. Память создает, обустроивает, образует внутренний порядок и оберегает мышление. Она – единственный шанс мышления удержаться от неминуемого распада перед ликом бытия, данного для мысли, обращенного к нам. При этом фиксируется лингвистическая и онтологическая родственность мышления, памяти и благодарения.

Ключевые слова: мышление, память, бытие, благодарность, экзистенциалы, целостность.

Voznyak Stepan V. Interrelation of Thinking and Memory in Martin Heidegger's Philosophy. The article reviews the memory phenomena in the context of the conception of thinking in Martin Heidegger's philosophy. It's important to point out that M. Heidegger makes a distinct difference between the calculative thinking of science and common sense and the essential thinking that is treated as a co-action of the entity essence. Taking it into account Heidegger states that memory isn't just an ordinary psychological phenomenon. It's a concentration of thinking in the aspect that enshrines us in our essence. Memory creates and accommodates the inner order and preserves the thinking. It is the only chance for the thinking to be kept away from the face of the given to be thought over entity that is facing us. Herewith we notify linguistic and ontological relation between the thinking, the memory and the gratitude.

Key words: thinking, memory, entity, gratitude, existentials, preservation, wholeness.

Стаття надійшла до редколегії
08.04.2013 р.

УДК 165.9

Станіслав Пхиденко

Сприйняття як джерело істинного знання в логіці Дігнаги і Дхармакірті

У статті проаналізовано вчення індійських мислителів Дігнаги (VI ст.), Дхармакірті (VII ст.) про роль і місце сприйняття у формуванні епістемології та логіки пізнішого буддизму; здійснено порівняльний аналіз основних категорій і понять логічного мислення буддійської школи віджнянавадинів та класичних даршан брахманізму, зокрема логічної школи нья.

Ключові слова: віджняна-вада, пратьякша, індрія, манас, шунья-вада, таттва, нья.

Постановка наукової проблеми та її значення. Характерна особливість багатьох шкіл буддизму, джайнізму, індуїзму полягає в тому, що спасіння людини від сансарного буття уявлялося в їхніх вченнях через удосконалення свідомості й особливо логічного мислення. Саме тому в Стародавній і Середньовічній Індії філософські школи різних течій і напрямів акцентували увагу на проблемах філософії, особливо гносеології та логіки. Їхні вчення являли собою певні логіко-пізнавальні стандарти, ідеальні моделі світобачення, пізнавальних процесів, за допомогою яких забезпечувалося отримання достовірного знання, що розглядалося не лише як самоціль, як чиста гра людського розуму, а й морально-практично спрямовувалося на свободу та звільнення людей від страждань. З іншого боку, усе це використовували і для доведення істинності та переваг релігійних доктрин тих чи тих течій і напрямів, які можна було обґрунтувати через логічне мислення.

Саме тому проблеми свідомості, мислення, гносеології й онтології завжди були в центрі уваги індійських мислителів. Такі класичні філософські школи, як нья, вайшешика, міманса, санх'я та інші, шукали й обґрунтовували своє розуміння джерела істинного пізнання, без якого було неможливо проникати в таємниці людської свідомості. Пізнавальне відношення людини як суб'єкта пізнання і предмета, на який воно спрямовувалося в інтерпретації всіх без винятку шкіл пролягало через сприйняття світу. Тому категорія сприйняття та її розуміння неминуче поставала в гносеології кожної зі шкіл як одна з головних.

У логіко-філософських ученнях буддизму, особливо пізнішого періоду діяльності (VI–X ст.), сприйняття вважали своєрідним ключем, яким відчинялися таємничі двері до храму душі людини. У

© Пхиденко С., 2013

розв'язанні цієї проблеми особливо активну участь брали Дігнага – учень знаменитого Васубандху і його послідовник Дхармакірті. Вони створили концепцію чистої свідомості як вступ до своєї знаменитої логіки. З наукового погляду логічна, теоретико-пізнавальна інтерпретація сприйняття Дігнагою і Дхармакірті являє значний інтерес і для сучасної науки, адже вона дає один із зразків усебічного проникнення в таємниці свідомості людини.

Аналіз останніх досліджень цієї проблеми. Світова індологія багата численними дослідженнями різноаспектних проблем філософії, психології, логіки епістемології і міфології Індії. Чимало публікацій останнього часу, присвячених аналізу вчень індійських шкіл Старожитності й в епоху Середньовіччя, здійснено англійською, німецькою, італійською, японською, російською та іншими мовами. Характерна особливість таких публікацій – те, що значну частину видань становлять переклади основних джерел: сутр, кариків, епічних трактатів, різнолікої ведичної літератури. Значний інтерес для дослідників індійської філософії й логіки складають роботи Ф. І. Щербатського, О. О. Розенберга, В. К. Шохіна, Є. А. Торчинова, Т. В. Єрмакової, О. П. Островської, Н. В. Ісаєвої, В. І. Рудого, В. П. Андросова, В. С. Костюченка, В. Г. Лисенко, К. К. Жоля та ін. Їхні розвідки з різноманітних проблем індійської філософії, безперечно, складають надійний фундамент дослідницької роботи.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. У творчості буддійських мислителів Дігнаги і Дхармакірті (VI–VII ст.) питання гносеології і логіки посідали головне місце. Домінування логіко-філософської проблематики закономірно завершилось утворенням ними оригінальної системи логіки як самостійної науки. Учення цих мислителів і кількох їхніх послідовників являли собою своєрідне відгалуження буддійської школи йогачара (віджянавада), характерна особливість якої полягала в тому, що в центрі її уваги опинилися лише питання свідомості й мислення, оригінальне тлумачення яких розглядали як необхідну умову подолання сансари та відродження людини. Дослідження мислення вони здійснювали на рівні його глибокого логічного аналізу.

Зусиллями Дігнаги і Дхармакірті, а також їхніх послідовників і коментаторів Дхармттари та інших було створено другу досконалу логічну систему в ранньо-середньовічній Індії. Вона спільно з логічною теорією школи ньяя (Готама, Ватсьяяна, Уддйотакара) стала перлиною індійської логіки, піднесеною на рівень світової науки про мислення.

Відзначаючи великий внесок буддистів-йогачарів у формування логіки як науки, видатний дослідник-буддолог академік Ф. І. Щербатської писав: «Школа йогачарів має перед іншими ту перевагу, що вона розробила буддійське вчення про пізнання у зв'язку з логікою: інші школи були вимушені, так чи інакше, рахуватися з її висновками і пристосовувати для доведення своїх спеціальних положень» [1, с. 8].

Великим реформатором логіки в Індії виступив Дігнага (VI ст.), який був учнем знаменитого мислителя Васубандху. Головна робота з логіки Дігнаги – «Прамана самучая». У ній він заклав нові принципи підходів до логіки мислення. Вона в нього остаточно поривала з уявленнями про реально існуючі предмети, які, наприклад, у найяків і вашейшиків, санкх'ї, міманси і джайністів виступали об'єктивною основою логічних зв'язків у мисленні. Чисте мислення віджянавадинів, яке єдине з усього існує реально, а справжній реальний світ речей покритий шуньєю (порожнеча) й ілюзією, набувало якісно іншого обличчя.

Визначальна заслуга в подальшому вдосконаленні логічного вчення Дігнаги належить Дхармакірті (VII ст.). Його зусилля в реформуванні буддійської логіки, безсумнівно, слід оцінити, можливо, навіть вище, ніж досягнення попередника. На думку Ф. І. Щербатського, «Розкрити сповна все значення Дхармакірті в історії індійської філософії – означає написати індійську філософію».

За видатні заслуги в галузі логічного обґрунтування буддизму в нових умовах його зарахували до «шести прикрас» буддійського вчення махаяни. Ці «прикраси» виглядали так: Нагарджуна, Арьядева, Арьясанга, Васубандху, Дігнага, Дхармакірті. Перелік цих блискучих імен не означав, що Дхармакірті завершив його і розвиток логіки далі не відбувався. Наприклад, після нього творив Дхармттара, який нерідко перевершував за глибиною і ясністю викладу свого попередника. Його «Ньяя-бінду-тіка» була логічним продовженням «Ньяя-бінду» Дхармакірті. Без поглибленого коментаря, який здійснив Дхармттара, не можна глибше пізнати підручник із логіки Дхармакірті. Саме такого висновку дійшов Ф. І. Щербатської, який у своєму оригінальному дослідженні логіки

Дхармакірті, як вершини творчості пізніших буддистів, приділив значну увагу й науковому аналізу поглядів Дхармттари.

Історія формування логіко-філософських учень в Індії розпорядилася так, що теорія логічного мислення у творчості талановитого Дхармакірті набула вигляду квінтесенції всієї логічної науки індуїстів. Його авторитет був надзвичайно високий, а слава гриміла по всій Індії.

Водночас, життя і творчість цього великого мислителя збіглися з періодом початку масового витіснення буддизму як релігії з території Індії. Дхармакірті гостро переживає цей процес і скаржиться на те, що його глибоке учення (на його думку) багато хто не сприймає. Убачаючи причину такого явища в складності й глибині створеної ним філософії, він пише: «... Основа мого вчення не може бути зрозуміла навіть для людей великого ума, адже вона невизначима (трансцендентальна), а істинне буття (річ у собі) у ньому непізнана» [1, с. 30].

У буддизмі були чітко визначені джерела пізнання. Усі школи хінаяни й махаяни мали свої (однакові) позиції стосовно них. Щодо деталей вони іноді розходились, але щодо принципових основ пізнання – цілком збігалися. Йдеться про основні положення, які висловив Будда: 1) Буття, яке ми пізнаємо, не має чіткої стабільності. Воно являє собою безперервний потік моментальних змін (народження і знищення). Поняття постійного буття відсутнє. Цей процес підпорядкований законам постійних змін. Ним управляє причинність, яка є тотальною; 2) Вічного буття не існує, немає і тривалого (навіть у малих дозах) буття. Отже, поняття субстанції (матеріальної і духовної) буддизм відкидає; 3) Світ не можна розуміти як вічний та істинно суцільний. Поняття Бога як субстанції відкидається, оскільки його не можна довести, та й субстанція не існує; 4) Істинне буття (нірвана) непізнане. Його можна визначити лише негативно; 5) Існують питання, на які відповісти неможливо (Чи безмежний світ? Чи існує Татхагата (синонім Будди) після смерті? і т. д.). Такі питання слід відкинути як невизначені. Різні Школи, беручи до уваги основні положення Будди, іноді по-різному їх тлумачили.

На відміну від буддистів, санкх'я, ньяя-вайшешика, джайни мали власні основоположні принципи побудови своїх філософських систем. Буддисти ж визнавали лише факти. Дхармттара в «Ньяя-Бінду-Тіка» писав: «...взагалі не слід триматися установлених учень! Хіба логіка не повинна ґрунтуватися лише на одних несумнівних фактах?». [2, с. 93]. На його думку, чітко визначені принципи, метафізичні основоположення не дають свободи логічного мислення, вони зумовлюють догматизм і упередженість думок. Дхармакірті в «Ньяя-Бінду» пише, що суперечливі докази мають місце в догматичних системах і навпаки – із реальних фактів неможливо вивести два суперечливі чи протилежні висновки.

Буддисти-логіки Дігнага, Дхармакірті, Дхармттара пов'язують фактологічну теорію пізнання з доцільною діяльністю. Таку принципову логіко-гносеологічну установку слід сприймати як одне з наукових досягнень індійської філософської думки. Вони чітко сформулювали оригінальну триступеневу формулу: 1. Істинне пізнання (на основі фактів) – ціль; 2. Мета як орієнтир; 3. Мотив пізнання – діяльність. Мета пізнавальної діяльності зумовлює вибір мислительних засобів. Щоб досягти належного результату в пізнанні, останнє, саме по собі, мусить бути правильним. Дхармакірті у своїй роботі «Обґрунтування чужої одушевленості», щодо цього пише так: «Усякому ясно, що яким є умовивід, таким же є і досягнення цілі, така й послідовна доцільна діяльність». [3, с. 45].

Дхармакірті поділяє доцільну діяльність на два види: позитивну й негативну («Ньяя-Бінду» I, 1). На його думку, така діяльність може бути спрямована на об'єкт (позитивна) або породжувати бажання уникнути його (негативна). Дхармакірті відкидав третю позицію – байдуже ставлення до пізнання або небажання пізнавати, яку дехто вводив (Уддьяотакара: «Ньяя-варттіка», 30).

Правильне пізнання він поділяє на два види. Перше – безпосередньо проявляється як доцільна діяльність. Однак вона, такою є її природа, не дає можливості застосувати сумнів й аналіз, брак яких робить неможливим логічний дискурс. Це пізнання, скоріше, нагадує інтуїтивне пізнання. Дхармттара називає його інстинктивним. Такі думки є невловимі, їх неможливо аналізувати. Друге – пізнання на основі логічного дискурсу, що має форму умовиводу. Наприклад, знання про вогонь, на підставі того, що спостерігаємо дим.

Істотні ознаки правильного пізнання Дігнага і Дхармакірті докладно не визначали. Дхармттара – навпаки. виправляючи упущення своїх попередників, він не лише визначає їх, а й дискутує з приводу такого пізнання з іншими школами. Правильним пізнанням, – на думку Дхармттари, –

називається «таке пізнання, яке не суперечить досвідові». («Ньяя-Бінду-Тіка». 3.5 і далі). Тобто Дхармттара виділяє дві його характерні ознаки: емпіризм і несуперечність. Особливість такого погляду полягає в тому, що істинне знання (правильне пізнання), скоріше, несуперечне досвідові, ніж має ґрунтуватися на ньому. Лише таке знання, на його думку, спроможне забезпечити доцільну діяльність.

Ще одна особливість правильного пізнання – його слід розуміти як знання, адекватне об'єктові, але таке знання, яке розглядають лише як результат, а не як процес пізнання, розбитий на кілька етапів. Відповідно до такої особливості знання, а іншого буддисти не визнавали, Дхармттара корегує своє розуміння правильного пізнання як такого знання, «яке доставляє (нам об'єкт)», як результат. Цей погляд він обґрунтовує, критикуючи гносеологічну концепцію деяких індуїстських шкіл, зокрема мімансаків, які визнавали три стадії в пізнавальному процесі в такій послідовності: відчуття, спрямування уваги й уява, або – ведантистів, для яких правильне пізнання – ілюзія.

Результати творчої діяльності Дхармакірті надзвичайно плідні. Серед його робіт дослідники особливо виділяють сім знаменитих логічних трактатів. Ф. І. Щербатської називає їх у такому порядку:

- 1) «Праманаварттіка». Додаток і виправлення до твору Дігнаги «Про джерела пізнання»;
- 2) «Праманавініччайя» («Про достовірності пізнання»);
- 3) «Ньяябіндупракарана» («Краплина логіки», або «Короткий підручник логіки»);
- 4) «Хетубіндупракарана» («Короткий підручник про логічні основи»);
- 5) «Самбандхапарікшапракарана» («Дослідження про логічний зв'язок»);
- 6) «Кодананамапракарана» («Настанови про наукові диспути»);
- 7) «Сантанантарасіддхі» («Роз'яснення відмінностей у синтезі уявлень»).

Ці логічні праці Дхармакірті викликали широкий резонанс у вигляді багатьох коментарів. Так, збереглися коментарі Вінітадеви (VIII ст.) до «семичленної логіки», тобто на всі сім праць. Полемізував із Дхармакірті й автор «Ньяя-кандалі» Шрідхара (X ст.), а також Вачаспаті Мішра (XI ст.). Однак найбільш талановитим його коментатором був Дхармттара (X ст.). Сьогодні відомі його шість трактатів у тибетському перекладі на логічні роботи Дхармакірті: «Тлумачення на короткий підручник логіки», «Про достовірність пізнання», а також оригінальні твори: «Про джерела пізнання», «Про негативний смисл слів», «Роз'яснення розчленування (уявлень) на моменти» та ін.

Буддійська логіка Дігнаги і Дхармакірті в процесі її творення і коментування не була однозначною. Вона певною мірою отримала коливання від ідеалізму, який червоною лінією пронизував учення віджньянавадинів, до будь-яких матеріалістичних інтерпретацій. Зокрема, як пише дослідник Васильєв Л., Дхармттара іноді представляв нестандартний напрям йогачари. Ще більше розходжень було в Дхармттари з Вінітадевою, який досить довільно коментував Дхармакірті.

Знаряддя логічного мислення, на думку Дхармакірті, є правильне пізнання. Воно завжди передує досягненню людиною поставленої цілі. У своєму короткому підручнику логіки він дає таке визначення: «Правильне пізнання є таке пізнання, яке не суперечить досвіду» [1, с. 64]. Чітко і ясно, але на перший погляд. Різновидом такого пізнання є сприйняття й умовивід. Інших джерел пізнання Дхармакірті та Дхармттара не визнавали.

Характерна особливість різновидів є те, що жоден із них нарізно не здатний забезпечити досвідне пізнання. Чуттєве сприйняття лише забезпечує факт присутності предмета, який водночас фіксує наша увага. Хоча чуттєвість цілком відрізняється від мислення, сприйняття як джерело пізнання, на думку Дхармакірті, уже містить у собі діяльність мислення, яке переробляє інформацію, отриману від відчуттів. На її основі мислення утворює наочне уявлення, яке Дхармттара називає також сприйняттям. Воно в нього набуває статусу «сприйнятого пізнання» – пізнання, отриманого через відчуттєве сприйняття.

Водночас, Дігнага і Дхармакірті не зуміли чітко викласти розуміння такого складного гносеологічного явища, як сприйняття. Тому реаліст за поглядами, логік найяків Уддотакара (VII ст.), захищаючи концепцію логічного мислення Ватсьяяни від нападок Дігнаги, піддав шаленій критиці тлумачення сприйняття Дігнагою, а згодом і Дхармакірті. У своєму трактаті «Ньяя-варттіка» він писав щодо визначення поняття сприйняття: «Це не визначення, а безглузде вимовляння якихось звуків («Ньяя-варттіка». 44.13). «З якого боку на нього не поглянути, – мовить він, – воно не витримує критики» («Ньяя-варттіка». 54.10).

На той час, у середині першого тисячоліття нашої ери, навколо логічної природи сприйняття тривали гострі дискусії. Вони були зумовлені передовсім тим, що це джерело істинного пізнання визнавали всі без винятку класичні даршани індуїзму, а також усі школи й течії буддизму. Інтерпретацій сприйняття було багато. Щодо його сутності сперечалися між собою навіть буддисти. Академік Ф. І. Щербатської, аналізуючи логічне вчення Дхармакірті й Дхармттари, із цього приводу цього пише: «Між ученими, навпаки, немає ніякої згоди відносно того, як треба уявляти собі спосіб дії органів відчуттів під час сприйняття» [2, с. 118].

Ще одна з причин гострих розходжень щодо сутності сприйняття полягала в тому, що світоглядні підходи при цьому часто були не лише відмінними, а й протилежними. Найякі, вайшешики, мімансаки розв'язували це питання з позицій реалізму, поділяючи пізнавальний процес чітко на суб'єкт і об'єкт, Я і не – Я, визнаючи об'єктивне існування предметів пізнання, у тому числі й чуттєвого. Буддисти, за винятком вайбхашиків і частково саутрантиків, логічну концепцію яких розробив дещо раніше Васубандху, стояли на чітко визначених ідеалістичних позиціях. Для мадхьяміків, особливо йогачарів, реально існував не предмет пізнання, а лише його мислительна конструкція. Теорію пізнання і логіку такого гатунку й розробили Дігнага та Дхармакірті.

Ця позиція теоретиків віджнанавади (йогачарів) завадила впритул підійти до логіко-пізнавального процесу, розкрити механізми й сутність чуттєвого пізнання. Дігнага і Дхармакірті так і не зуміли дати адекватну дефініцію сприйняття. Вони обмежилися лише тим, що спробували визначити його через установлення відношення до іншої, вищої ступені пізнання – мислення, адже, на думку Дігнаги, жодне явище чи предмет не можуть бути пізнанні через розкриття їхньої сутності, лише через визначення відношення між ними. Чуттєвість, як елемент пізнання, оголошено пасивним, а мислення, яке органічно злите з відчуттями, – активним. Ось і все релятивно-структурне визначення сприйняття.

Негативну реакцію представників багатьох шкіл викликало прагнення Дігнаги і Дхармакірті розкрити логічну сутність сприйняття. Відповідно до ідеалістичних засад, вони звели його не до механізму пізнання реально існуючих предметів, а до чистого знання, яке міститься у відчуттях. На їхню думку, на рівні відчуттів органом пізнання виступає знання побаченого, а не око. Принцип «не око бачить, а знання бачить» зіграв роль установки на неможливість науково розкрити непросту природу сприйняття як джерела істинного пізнання.

Чи бачили ущербність своєї позиції основоположники логіки й теорії пізнання йогачарів Дігнага і Дхармакірті? Очевидно, що бачили, розуміли хибний шлях своєї гносеології і шукали можливості виходу з тупика, поступово відходячи від «догматичного ідеалізму» віджнанавади.

Обидва великі логіки буддизму виділяли дві головні ознаки сприйняття: воно не містить мислення і не являє собою ілюзію. Ці ознаки описує у своєму двотомному трактаті Ф. І. Щербатської. Він звертає увагу на деякі обставини щодо інтерпретації сприйняття. Дві вищезазначені ознаки є засадничими принципами логічної теорії Дігнаги і Дхармакірті. Що характерно, вони виписані не у стверджувальній, а в заперечній формі: «не містять», «не являють собою», а тому неспроможні вказати основні ознаки сприйняття. Такий підхід, попри все інше, започатковує особливий вид логіки – негативний, заперечний. Замість того, щоб сказати чим даний предмет є, говориться про те, чим він не є.

Ще одна обставина, яка впливає зі спроби розкрити природу сприйняття як джерела істинного пізнання. На неї вже звернув увагу коментатор учення Дхармакірті логік Дхармттара. Наголос стосується наявності суперечності в роз'ясненні логічної природи сприйняття, його структури: сприйняття, крім своєї антиілюзорності, не містить у собі мислення. З іншого боку, сприйняття є результатом також і діяльності мислення, без якого воно не зможе відбутися.

Отже, щодо сприйняття Дхармакірті, фактично нічого не визначає, він лише протиставляє його мисленню: сприйняття не є мислення. А чим воно є? І що воно таке? На ці запитання за нормами негативної логіки (заперечної) відповіді не потрібні. На думку Ф. І. Щербатського, «наявність суперечності (у сприйнятті міститься і не міститься мислення) зумовлена тим, що в такому роз'ясненні терміна «сприйняття» Дхармакірті й Дхармттари надається два різних значення: з одного боку, це суто ідеальне сприйняття як одне з джерел пізнання, з іншого – це результат сприйняття, наочне уявлення, про яке вже не можна сказати, що воно зовсім чуже мисленню, тому що в його утворенні бере участь мислення» [2, с. 127]. У першому варіанті – чуттєва констатація дійсності –

сприйняття (коли ще не задіяне мислення) продукуються знання про предмет, які не містять у собі ілюзії, адже, на думку Дхарматари, правильне знання є знання про дійсний об'єкт. Щодо мислення, то воно, за словами Дхарматари, не здатне продукувати істини, пов'язані з реальним об'єктом, адже воно має справу із загальними поняттями, а не з пізнанням одиничних реально існуючих предметів.

Розкриваючи сутність мислення (*кальпана*), Дхармакірті, крім того, що воно протиставляється чуттєвості, убачає в ньому здатність давати ясні уявлення, які можна виразити словами. Поєднання мислення зі словом – характерна риса логіки Дхармакірті. Друга ознака мислення, на його думку, полягає в здатності мислити загальними поняттями. Третя – впливає з попередніх двох: мислення є синтезом одиничного із загальним.

Жодна теорія пізнання і логічного мислення не може обійтися без з'ясування природи предмета, на який спрямовується пізнавальна думка. Ця проблема набувала головного значення в усіх брахманських даршанах. Буддизм різних видів також не був винятком. Щодо вчення найяків, то воно визнавало реальність предмета чуттєвого пізнання: «Сприйняття – це знання, зумовлене контактом індрії з об'єктом...» («Нья-сутри». «Нья-бхашья». ІІ.4). Контакт індрії з об'єктом, уважає Ватсьяяна, дає правильне пізнання, на якому ґрунтується практика. Уведення категорії практики в гносеологію нехай і без глибокого з'ясування її змісту – важлива заслуга найяків Готами й Ватсьяяни. Головне, на їхню думку, щоб практика ґрунтувалася на правильних знаннях. «Індрії, викликані матеріальними елементами, мають фіксовані об'єкти – у них природа індрій завдяки цьому набуває відповідні властивості» [5, с. 152].

Концепція віджянавади, як і шуньявади, була особливо властива школам махаяни. Теоретичні засади філософських шкіл раннього буддизму, особливо вайбхашика й саутрантика, ґрунтувалися на визнанні та пізнанні об'єктів. Васубандху у своїй «Абхидхармакоші» писав: «Свідомість виникає залежно від двох...» так сказано в сутрі. – Яких двох? – Органу зору і кольору, форми, і т. д. ... до манаса (органа розуму) і дхарм включно». Далі ще більш чітко: «Свідомість функціонує за умови існування об'єкта; якщо він відсутній [свідомість не виникає]. Коли б минуле й майбутнє було неіснуючим, то свідомість не мала б об'єкта» [4, с. 73].

Що таке чисте сприйняття? За буддистами, таке відчуття об'єкта є пасивне й зовсім не містить у собі жодного акту мислення. Але це ще не все. Суто сприйняття цілковито відрізняється від того, що в ньому сприйнято, адже останнє є вже уявлення на основі мислення, яке не має в собі жодного моменту реальності. Мислення й істинність у буддистів не сумісні.

Виділяючи суперечність у розумінні сприйняття Дхармакірті, Ф. І. Щербатської відзначає: «Вийшла подвійна суперечність. З одного боку, ілюзорним називається все те, що й зі звичайного емпіричного погляду містить ілюзію, а також і все те, що із цього погляду ілюзії не містить, а є ілюзорним лише з особливого позадосвідного погляду. З іншого боку, терміном «сприйняття» означається і чисте сприйняття як позадосвідне джерело знання, пасивний його бік, так і сприйняте уявлення сприйняття, адже воно утворене мисленням, а тому є ілюзорним із погляду позадосвідної» [2, с. 131–132].

Каменем спотикання у порівнянні наймогутніших двох систем логіки в Індії – найяків і буддистів є, отже, ставлення до реального, предметного світу. Якщо метафізика й логіка Готами – Ватсьяяни спрямовані на пізнання об'єктивного світу, то логічне вчення Дігнаги – Дхармакірті є теорією «чистого мислення», яке пізнає «чистий предмет». Відомий індійський учений С. Радхакрішнан, характеризуючи вчення ньяї, пише: «Ньяя починає з визнання того, що картина світу, яку дає нам наш розум, у цілому заслуговує довір'я. Усяке знання є розкриття реальності» [5, с. 36]. Тому логіка «Нья-сутри» й «Нья-бхашья», є логікою реальності. У той час логіка мадхьяміків і віджянавадинів є вченням про закони форми та правила чистого мислення, яке не забруднене предметною дійсністю, що завжди ілюзорна.

Учення буддистів про мислення й умовивід, який є його формою, також складне для розуміння і неоднозначне. Як уже з'ясовано, чуттєве пізнання не є мислення, воно йому протилежне. Однак тут мало що зрозумілого. Заперечення не є утвердження. Дхармакірті в «Нья-бінду» (7.20) говорить, що мислительна діяльність полягає «В утворенні такого образу, або уявлення, яке здатне бути позначеним словом і злитися з ним». Друга ознака мислення – здатність мислити узагальненнями (мислення не має справу з індивідуальним, воно мислить лише загальне). Однак факт існування індивідуальних предметів річ переконлива сама по собі. Тому Дхармакірті вносить корективу: мислення є

синтез одиничного в загальному уявленні. Він переконаний у тому, що слову відповідає не одиничне уявлення, а лише загальне («Нья-бінду» 8.7). «Абсолютно одиничне» уявлення, у якому немає синтезу, не підлягає усвідомленню, воно просто не існує.

Виникала проблема: що помістити між чуттєвим рівнем і мисленням як опосередковуючу ланку? Уже Дігнага вводить поняття «сприйняття внутрішнім почуттям». Його застосовує і Дхармакірті. Він намагається визначити це поняття, але далі його опису не просунувся: «Сприйняттям зовнішніх об'єктів за допомогою внутрішнього почуття ми називаємо той момент, який безпосередньо слідує за зовнішнім сприйняттям...» («Нья-бінду» I.9).

Проблема ускладнювалася тим, що, на відміну від ньяї, вайшешіки, міманси і санкх'ї, буддисти Дігнага і Дхармакірті категорично відкидали таку пов'язувальну ланку між відчуттями й мисленням як *манаса*. Усі брахманські школи визнавали його як шостий орган, що виконував функцію внутрішнього відчуття і був пов'язувальною ланкою між чуттєвістю і мисленням. Буддисти використовували термін «внутрішнє відчуття», однак воно в них перебувало ближче до зовнішнього відчуття. У ньому відбувався деякий синтез, і формою його існування визнавався час. Якщо ж ідеться про ланцюг моментів як триваючого буття, то синтетичні функції може здійснювати лише мислення.

Отже, ясність в інтерпретації внутрішнього відчуття, як пов'язувальної ланки між чуттєвістю і мисленням, відсутня. Питання про його зміст залишилося нерозв'язаним для логіків буддизму. Чуттєве пізнання світу й мислення для них залишилися роз'єднаними, навіть взаємовиключними. Кожне з них має свій предмет пізнання: відчуття пізнають одиничне, а мислення – загальну сутність. Щодо відчуттів, то вони мають справу лише із «чистими об'єктами», а не з реально існуючими, а тому вони самі набувають ознаки «чистоти».

Характерним для багатьох шкіл і течій є визнання ще одного виду пізнання – самосвідомості (пізнання самого пізнання). Потребу його застосування описано ще в стародавніх упанішадах. Так, у «Чхандогья-упанішаді» сказано: «Лише той, хто пізнає, мовить істину. Проте потрібно прагнути пізнати пізнання» (Чхандогья-упанішада. Повчання Санаткумари, VII. 17.1). Тобто треба пізнавати не лише предмети навколишнього світу, а й усвідомлювати те, що ми їх пізнаємо. Це є не що інше, як сприйняття самого сприйняття у вченні віджнянавади.

Як стверджує Дхармоттара, будь-яке сприйняття неодмінно супроводжується якимось відчуженням. Воно містить у собі ту властивість, що усвідомлюється нами. Будучи об'єктом знання, це відчуження водночас є і його суб'єктом, оскільки саме себе усвідомлює. Виникло запитання: «Чим, завдяки чому відбувається усвідомлення акту пізнання?» Ньяя-вайшешіка, наприклад, допускала існування такого особливого внутрішнього відчуття і його органу – *манаса*. Визнавалося також існування душі як складного психологічного явища, відмінної від інтелекту (чїтти), який сприймає об'єкти, а пізнає їх душа. Санкх'я розуміла інтелект не як шосте відчуття, а як особливу матеріальну субстанцію – продукт первинної матерії – пракриті. На ній усі об'єкти залишають свої відбитки, які відображаються в нашій душі і усвідомлюються нею.

Буддисти категорично заперечували існування пізнаючої душі як духовної субстанції, що існує незалежно від свідомості, адже будь-які субстанції як абсолютні начала відкидалися ще Буддою. Відштовхуючися від такої концепції, Дігнага і Дхармакірті сформувавши свою концепцію свідомості, яка міститься в самих сприйняттях. Дхармоттара, коментуючи із цього питання Дхармакірті, наводить наочну аналогію з лампою. Світло від неї не потребує іншої лампи, щоб освітити саму себе. Так само і сприйняття. Вони не потребують інших форм пізнання, щоб «освітити» себе. Тут убагацьється учення Дхармакірті про світло знання, яке саме себе освітлює. Його він виставляє не лише проти учень ньяя, санкх'ї і міманси, а й проти вчення мадхьяміків, які повчали про внутрішню і зовнішню порожнечу, тоді як йогачари допускали лише «зовнішню порожнечу», визнаючи свідомість як доконаний факт. Свідомість і самосвідомість є лампа, яка світить у порожньому просторі й освітлює тільки себе.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Такою виглядає в загальних рисах концепція сприйняття в буддистів Дігнаги і Дхармакірті. Трактуючи його як важливе джерело істинного пізнання, їм не вдалося вибудувати цільну й несуперечливу теорію пізнання, інтерпретувати його як єдність чуттєвого та раціонального. Водночас, їхній аналіз сприйняття є цілком оригінальним, а тому й заслуговує на компаратив із логічним ученням ньяї та інших шкіл індійської філософії і логіки.

Джерела та література

1. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Ф. И. Щербатской. – СПб. : «АСТА-ПРЕСС. ЛТД, 1995.
2. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика... Часть II. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Ф. И. Щербатской. – СПб. : «АСТА-ПРЕСС. ЛТД, 1995.
3. Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности / Дхармакирти : пер. с тибет. Ф. И. Щербатского. – Петербург : [б. и.], 1922.
4. Васубандху. Абхидхармакоша. Учение об аффектах / Васубандху. – СПб. : [б. и.], 2006.
5. Ньяя сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / пер. с санскрита и коммент. В. К. Шохина. – М. : Вост. лит., 2001.
6. Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. II. / С. Радхакришнан. – М. : Миф, 1993.

Пхиденко Станислав. **Восприятие как источник истинного знания в логике Дигнаги и Дхармакирти.** В статье анализируется учение индийских мыслителей Дигнаги (VI в.), Дхармакирти (VII в.) о роли и значении восприятия в формировании эпистемологии и логики позднего буддизма; осуществляется сравнительный анализ основных категорий и понятий логического мышления буддийской школы виджнянавадинов (йогачара) и классических даршан брахманизма, в частности логической школы ньая. Отрицательную реакцию со стороны найяиков вызвало стремление Дигнаги и Дхармакирти раскрыть познавательную сущность восприятия и ведения его не к механизму познания реально существующих предметов, а к чистому знанию, которое содержится в самом восприятии. Рассматривая восприятие как важнейший источник познания, этим логикам не удалось построить цельную и непротиворечивую теорию познания, интерпретировать его как единство чувственного и рационального. Вместе с тем, Дигнага и Дхармакирти высказали целый ряд оригинальных положений, обогативших теорию познания и логики.

Ключевые слова: виджняна-вада, пратьякша, индрия, манас, шунья-вада, таттва, ньая.

Phydenko Stanislav. **Perception as a Source of True Knowledge in Works on Logic by Dignaga and Dharmakirti.** The article deals with the analysis of the teachings of Indian thinkers Dignaga (6th century) and Dharmakirti (7th century) on the role and importance of perception in the formation of epistemology and logic of late Buddhism. A comparative analysis of the basic categories and concepts of logical thinking of Buddhist schools vijnyanavadines (yogacara) and classic darshans of Brahmanism, in particular of the logical school of nyaya. Negative reaction of the nyayas has been caused by Dignaga's and Dharmakirti's attempts to reveal the cognitive nature of perception and to reduce it not merely to the process of cognition of real-world objects, but to pure knowledge that was contained in the very perception. Considering perception as an essential source of knowledge, these logicians failed to build a complete and consistent theory of cognition, as well as to interpret it as a unity of sensual and rational. However, Dignaga and Dharmakirti had made a number of original theses which had enriched the theory of cognition and logic.

Key words: vijnyana-vada, pratyaksha, indriya, manas, shunya-vada, tattva, nyaya.

Стаття надійшла до редколегії
26.03.2013 р.

УДК 1:(091) Бердяев

Олена Сичевська-Возняк

Співвідношення свободи і зла у філософських пошуках Миколи Бердяєва

Статтю присвячено аналізу проблеми зла і теодицеї в персоналістичній філософії М. Бердяєва. Описано підходи філософа до цієї проблеми в контексті загального розгляду християнської філософії і теології, схарактеризовано антропологічні та етико-релігійні аспекти філософії М. Бердяєва на широкому тлі взаємодії питань свободи й віри, моральної відповідальності та саморозвитку людини.

Ключові слова: теодицея, зло, персоналізм, свобода, екзистенція, об'єктивація, творчість.

Постановка наукової проблеми та її значення. Підхід до філософської спадщини М. Бердяєва та крізь призму персоналістично-екзистенційної теодицеї (антроподицеї) дає можливість не лише по-