

Pratyakṣa в прасангике: как возможно чувственное восприятие?

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO688489

Статья поступила в редакцию 17.01.2025.

Аннотация: В буддийской махаянской школе *мадхьямака-прасангика* ставится под вопрос возможность чувственного восприятия — одного из двух (наряду с логическим выводом) инструментов познания, признаваемых в буддизме. Если все различия ложны и обусловлены неведением, помрачающим сансарическое сознание, то восприятие оказывается на первый взгляд невозможным, так как нет ни воспринимающего субъекта, ни воспринимаемого объекта. В отличие от йогачаринов, прасангики исключают возможность довербального восприятия: оно всегда концептуально нагружено, как минимум, различием между субъектом и объектом. Однако в действительности восприятие невозможно на уровне абсолютной реальности, на уровне же реальности относительной оно существует — но объектом его являются не столько внешние объекты, сколько плоды прошлых кармически значимых действий человека, предстающие в виде «внешних» объектов. Поэтому теория восприятия в *прасангике* должна рассматриваться через призму не корреспондентной, а когерентной или прагматической теорий истинности.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, санскритские письменные памятники, буддизм, *мадхьямака*, *прасангика*, Нагарджуна, Чандракирти, эпистемология, теория познания, теория восприятия.

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Pratyakṣa в прасангике: как возможно чувственное восприятие? // Письменные памятники Востока. 2025. Т. 22. № 3 (вып. 62). С. 27–41. DOI: 10.55512/WMO688489.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор Южной Азии, Отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© Бурмистров С.Л., 2025

Чувственное восприятие (pratyakṣa) как инструмент познания (pramāṇa) рассматривалось как один из источников познания всеми школами индийской философии — и брахманистскими, и неортодоксальными. Уже в самых ранних, еще предфилософских текстах, таких как «Тайттирия-араньяка» или «Тайттирия-брахмана», перечисля-

ются источники знания — восприятие, предание (*smṛti*), логический вывод (*anumāna*), предание (*aitihya*), — притом что сами эти тексты были посвящены вопросам ритуальности. Из этого видно, что эпистемологическая тематика более поздней индийской философии формировалась еще в рамках ведийской ритуальности (Шохин 1994: 51).

1. Постановка проблемы: ощущение и восприятие в буддизме махаяны и в современной психологии

В настоящей статье мы ограничимся очень узкой темой — пониманием сути восприятия как инструмента познания в махаянской буддийской школе *мадхьямаки*. В целом вопросам буддийской теории познания и, в частности, учению о восприятии посвящено довольно много работ, но учение *мадхьямаки* затрагивается в них лишь вскользь, и это понятно: учение этой школы считалось и даже сейчас иногда считается своеобразной формой нигилизма или, как минимум, тотального критицизма (Shao-yong Ye 2019: *passim*), ибо, согласно ему, все понятия пусты, т.е. не имеют референта в реальности. В действительности суть взглядов мадхьямиков очень трудно назвать просто нигилизмом (Westerhoff 2016: *passim*). Для этой школы смысл любого понятия зависит не от какой-то «внепонятийной» реальности, так как ее невозможно познать, пока ты не обрел просветление и нирвану и не стал буддой, а только от других понятий, так что ни одна концептуальная система не касается истинной реальности, не описывает ее ни полностью, ни даже частично, ибо истинная реальность (*bhūta-tathatā* или *yathābhūta*) вообще невыразима ни словом, ни какими бы то ни было иными знаковыми системами. Даже само учение *мадхьямаки*, как говорил в своем главном труде — «Коренные строфы о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуна (II–III вв.), основатель этой школы, не является учением в собственном смысле слова: «О пустоте говорится как об убежище от всех учений, [о тех же], для кого пустота [сама есть] учение, сказано, [что они] не достигнут цели» (*śūnyatā sarvadrṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatā drṣṭistānasādhyaṇ babhāṣire*) (Nāgārjuna 1903: 247). Суть того, что можно очень условно назвать учением *мадхьямаки*, состоит в том, что все слова, включая слова «пустота», «восприятие» и т.п., нужны только как *инструменты* для такого изменения состояния сознания адепта, чтобы он мог сам постичь истинную реальность.

Еще одно принципиальное положение *мадхьямаки* (да и в целом махаяны) — это постулат пустоты всех различий. Все они порождены самым сансарическим сознанием, ослепленным аффектами, и на уровне истинной реальности не существуют. В ММК 14:4 Нагарджуна говорит: «Не [может быть] достоверным [существование] отличия чего угодно от чего угодно» (*kasyacitkenacitsārdhaṃ nānyatvamupapadyate*) (Nāgārjuna 1903: 252). Поясняя эти слова, Дэвид Калупахана тонко подмечает, что если различия воспринимаются как абсолютные, то каждая реалія (материальная вещь, свойство вещи, абстрактное понятие и т.п.) оказывается самосущей, т.е. не зависящей в своем бытии от других вещей, — или, говоря языком европейской философии, *субстанцией*. Но если все субстанции различны, т.е. не имеют между собой ничего общего, то их невозможно даже называть субстанциями, потому что они в таком случае должны различаться даже в наличии у них самобытия, субстанциальности. По этой причине само различие между ними как между субстанциями оказывается пустым (Kalupahana 1999: 226). О различиях говорится как о пустых, так как они ни с чем не соотносены в истинной реальности, а о ней говорится как о пустой, ибо она

«пуста» или свободна от любых неотъемлемо присущих ей различий (подробнее об этом см.: Бурмистров 2022). Но если так, то должно быть пустым, ни с чем не соотношенным и различие между воспринимающим субъектом и воспринимаемым объектом, ибо на уровне абсолютной истины или истинно сущего (*paramārtha-satya*) нет ни того, ни другого. Как в таком случае можно говорить о восприятии с точки зрения *мадхьямаки*? Именно на этот вопрос мы и попытаемся ответить в настоящей статье.

В современной психологии проводится различие между ощущениями и восприятиями. Ощущение — это непосредственное и фундаментальное переживание определенного рода, которое является результатом воздействия простого и изолированного раздражителя. В восприятии же задействованы взаимосвязи данного ощущения с другими, контекст, субъективная оценка, предшествующий опыт индивида (Шиффман 2003: 24). Иначе говоря, если ощущение связано только с одним чувственным анализатором (зрение, слух и т.д.) и дает только одну характеристику предмета или группы предметов, то в восприятии мы получаем уже целостный образ предмета, наделенный всеми характеристиками, которые доступны нашему чувственному познанию, и на основании этого образа можем подводить его под те или иные категории. Но в этом случае восприниматься могут в предмете не все его черты в равной мере, какие-то из них оказываются вне пределов восприятия. Восприятие ограничено не только физическими возможностями органов чувств, но и способностью сознания обрабатывать данные, которые поставляют ему ощущения. На то, *что* именно мы воспринимаем, влияет то, что мы знаем, и даже если конкретное ощущение меняется, *воспринимаемые* нами свойства вещи остаются неизменными, — т.е. одной из основных черт восприятия оказывается стабильность предмета: если ранее он был распознан как *X*, он воспринимается как именно *X*, а не что-то другое независимо от того, в каких условиях он воспринимается теперь (Luryan 2017: 92–94). Восприятие начинается с некоторой *гипотезы* о том, *что* человек воспринимает, и лишь сверяя ее с результатами реального восприятия, он может подтвердить ее, отвергнуть или как-то скорректировать (Брунер 1977: 84–85).

На эти особенности процесса восприятия, как мы покажем далее, и обратили внимание махаянские буддийские мыслители. Если для представителей хинаяны восприятие вполне может быть и чистым, не загрязненным аффектами (хотя для достижения этого адепт должен еще пройти долгий путь монашеской жизни, изучения философских трактатов и медитативной практики), то для махаяны всякое восприятие, даже если не загрязнено аффектами (*kleśa*), все равно остается искаженным, ибо в него всегда привносится момент ментального конструирования. Если все различия суть только плоды ментального конструирования, то невозможным оказывается и контакт (*saṃsarga*) органа чувств и его предмета: как может контактировать вещь сама с собой? Более того, даже самой этой вещи не существует, ибо существовать как нечто самостоятельное для мадхьямиков значит отличаться от всего остального, причем отличие это должно сохраняться даже тогда, когда ничего «остального» нет. Нагार्джуна говорит об этом: «Если бы иное было бы иным по отношению к [другому] иному, то существовало бы без [другого] иного. Но это иное без другого иного не существует, поэтому не существует [и это иное]» (*yadyanyadanyadanyasmādanyasmādapṛṭe bhavet | tadanyadanyadanyasmādr̥te nāsti ca nāstyataḥ*) (Nāgārjuna 1903: 253). То есть свойство инаковости было бы присуще некоей реальности, даже если бы не существовало вообще ничего иного, кроме нее, т.е. ее не от чего было бы отличить, — что, очевидно, абсурдно. Поэтому понятие инаковости (*anyatvā*) — относительное, но

таковы же и все другие понятия: каждое из них соотнесено с другими, и именно это делает их все пустыми. Но если сами по себе (субстанциально, *svabhāvena*) не существуют ни восприятие, ни воспринимающий субъект, ни воспринимаемый объект, то как о них вообще можно говорить?

2. Анализ восприятия в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху

В трактате «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*), составленном Васубандху в IV в., и комментарии к нему (*Abhidharmakośabhāṣya*) тема восприятия как инструмента познания тоже кратко рассматривается, но с позиции хинаянской школы вайбхашиков. В комментарии к трактату излагается, среди прочего, также точка зрения другой хинаянской школы — саутрантиков, которые полагали, что четыре *дхармы*, характеризующие все причинно-обусловленное, а именно — возникновение, угасание, длительность, непостоянство (*jātirjarā sthityanityatā*) — не существуют как реальные сущности, так как не существует инструмента их познания: в отличие от других *дхарм* (формы и материи и т.д.), они не воспринимаются, не могут быть выведены логически, не засвидетельствованы в авторитетных текстах (*nahyeṣāṃ dravyato 'stitve kiñcidapi pramāṇamasti pratyakṣamanumānamāptāgamo vā yathā rūpādīnāṃ dharmaṇāmīti*) (Васубандху 1998: 492; *Abhidharmakośabhāṣyam* 1975: 76).

Однако это противоречит словам Будды в Палийском Каноне: «Таковы, о монахи, три признака, [коими] характеризуется [все] обусловленное. Каковы [эти] три [признака]? Познаётся возникновение, познаётся угасание, познаётся невечность того, что длится» (*naṃ imāni bhikkhave saṅkhatassa saṅkhatalakkhaṇāni. Katamāni tīṇi? Uppādo paññāyati vayo paññāyati ṭhitassa aññathattaṃ paññāyati*) (*Āṅguttara-Nikāya* 1885: 152). То есть уже в хинаянской школе саутрантиков по крайней мере некоторые *дхармы* воспринимались не как реальные, а как только пустые знаки, не имеющие за собой никакого означаемого. В *вайбхашике* же все *дхармы* — прошлые, настоящие и будущие — рассматривались как вполне реальные сущности, и мудрость, согласно учению вайбхашиков, состоит в познании всего сущего именно через призму учения о *дхармах*. В частности, непосредственно воспринимает реальность во всех трех временах и сам Будда, и все живые существа, которые достигли нирваны, т.е. тоже стали буддами. В комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» автор указывает, что Будда видит прошлое (т.е., по существу, *дхармы* прошлого), причем не только свое, но и других живых существ тоже, и может сказать, из какого кармически значимого действия в прошлом выросло нынешнее состояние живого существа. Он видит и будущее, т.е. знает, какой кармический плод принесет действие живого существа, совершённое сейчас. Причем комментатор специально отмечает, что всё это Будда воспринимает непосредственно, — это знание основано именно на восприятии, а не на логическом выводе (Васубандху 1998: 530; *Abhidharmakośabhāṣyam* 1975: 99).

Одно из основных свойств понятия *pratyakṣa* у Васубандху и его комментаторов — это самоочевидность. То, что *воспринято непосредственно*, является несомненным и удостоверяет само себя. Это, в частности, видно по словам комментария: «[Корни благого никогда не разрушаются] у богов, так как плод их деяний всегда *очевиден*» (*na deveṣu karmaṇaṃ phalaṃ pratyakṣatvāt*) (Васубандху 2001: 588; *Abhidharmakośabhāṣyam* 1975: 249; курсив мой. — С.Б.). В адах действия и их плоды воспринимаются непосредственно (*karmaṇaṃ phalaṃ pratyakṣatvāt*) (Васубандху 2001: 593; *Abhidharmakośabhā-*

syam 1975: 252). О благородных личностях (ārya) говорится, что они воспринимают Дхарму непосредственно (āryān pratyakṣadharmatvāt) (Васубандху 2001: 606; Abhidharmakośabhāṣyam 1975: 261). «Восприятие есть предъявление, „делание наличным“ вследствие прямой, неопосредованной реализации как самого обретения [полного телесного покоя], так и знания, [сопровождающего этот телесный покой]» (prāptijñānasākṣātkriyābhyām pratyakṣikāro hi sākṣātkriyā), — гласит еще один фрагмент комментария к трактату (Васубандху 2006: 387; Abhidharmakośabhāṣyam 1975: 363).

Непосредственность восприятия, не оставляющая места ни для каких сомнений в том, что объект был воспринят, и в том, что был воспринят именно этот объект со всеми его свойствами, становится возможной, однако, лишь благодаря тому, что между воспринимающим субъектом и воспринимаемым объектом нет никаких посредников. Опровергая учение об атмане, комментатор говорит, что вечное и неизменное «Я» (ātman) — это лишь условное обозначение групп *дхарм*, так как атман не воспринимается прямо и его существование не может быть выведено логически из других восприятий (pratyakṣānumānābhāvāt), так как реалии воспринимаются непосредственно, если только нет препятствий для этого (ye hi dharmāḥ santi teṣām pratyakṣamupalabdhirbhavatyasatyantarāye) (Abhidharmakośabhāṣyam 1975: 461).

3. Pratyakṣa в ММК и «Прасаннападе»: дискуссия о довербальном восприятии

Но как возможно непосредственное восприятие, если рассматривать его через призму учения *мадхьямаки*? В ММК этому вопросу практически не уделяется внимания, однако он кратко рассматривается в «Прасаннападе» — комментарии к ММК, составленном в VII в. Чандракирти (в основном в контексте дискуссии между мадхьямиками и последователями *йогачары*). Оппонент (Э. Мак-Дональд полагает, что это Дигнага или кто-то из его последователей, см.: MacDonald 2015: 265) утверждает, что при восприятии, например, синего кувшина его цвет воспринимается непосредственно и служит основанием или «материальной причиной» (upādāna) образа, который возникает в нашем сознании, ибо цвет в данном примере — это именно то, что выделяется восприятием как инструментом познания во внешнем мире (ghaṭopādānanīlādayaḥ pratyakṣāḥ pratyakṣapramāṇaparicchedyatvāt), и подобно тому, как мы говорим, что рождение Будды в мире есть причина счастья, так можно и говорить, что синий или какой-то другой цвет есть причина восприятия кувшина (tataśca yathaiva kāraṇe kāryopacāraṃ kṛtvā buddhānām sukha utpāda iti vyapadiśyate, evaṃ pratyakṣanīlādinimittako ‘pi ghaṭaḥ kārye kāraṇopacāraṃ kṛtvā pratyakṣa iti vyapadiśyate) (Nāgārjuna 1903: 70). Но Чандракирти возражает, указывая, что такой ход мысли здесь неприменим, ибо рождение в мире есть несчастье, так что рождение само по себе и счастье само по себе совершенно различны — одно из другого не следует, даже если речь идет о рождении Будды. В выражении «кувшин есть то, что воспринимается непосредственно» нет чего-то отдельного и при этом невоспринимаемого, что называлось бы кувшином и познавалось бы независимо от своего основания (в данном случае — синего цвета, определенной формы и т.д., ощущение которых и приводит нас к выводу, что перед нами — кувшин, а не ткань; na hi ghaṭo nāma kaścidyo ‘pratyakṣaḥ prthagupalabdhō yasyopacārāṭpratyakṣatvaṃ syāt) (Nāgārjuna 1903: 70). Чандракирти указывает здесь, что даже на уровне относительной истины (в сансаре) невозможно говорить о существовании самого предмета и его признаков как реалий,

отличных друг от друга, ибо в таком случае, полагает он, можно было бы говорить о них как о существующих или хотя бы способных существовать независимо друг от друга. Но даже на сансарическом уровне никто никогда не встречал синевы как таковой без предметов как носителей этого свойства и никто не видел и предметов, которые были бы лишены воспринимаемых свойств — цвета, формы, массы и т.п. Поэтому ошибочно утверждение оппонента, будто воспринимается именно кувшин — на самом деле воспринимаются только определенные свойства, и мы утверждаем, что перед нами такой-то предмет, только потому, что эти свойства, знание о которых предоставляется *ощущением*, комбинируются уже в *восприятии* так, что это дает нам знание кувшина как чувственного объекта (*viṣaya*, в отличие от *ālambana* — концептуального объекта). На попытку оппонента отстоять свою позицию через приписывание восприятию лишь статуса метафоры (*aupacārika*) Чандракирти отвечает, что это тем более логически недопустимо: это все равно что в переносном смысле приписывать остроту рогам осла. «Если [вы], считая, [что] кувшин как часть повседневного мирского обихода не существует [как нечто] отличное от синего и других [цветов], приписываете ему непосредственную воспринимаемость [только как] метафору, а синий и другие [цвета при этом] не существуют отдельно от земли и других [стихий], то непосредственная воспринимаемость синего и т.д. должна считаться [тоже только] метафорой» (*lokavyavahārāṅgabhūto ghaṭo yadi nīlādīvyatirikto nāstīti kṛtvā tasyaupacārikam pratyakṣatvaṃ parikalpyate, nanvevaṃ satī prthivyādīvyatirekeṇa nīlādikamapi nāstīti nīlāderasyaupacārikam pratyakṣatvaṃ kalpyatām*) (Nāgārjuna 1903: 70).

Ход мысли Чандракирти здесь таков. Если мы говорим, что «кувшин воспринимается», — это только метафора, а на самом деле воспринимаются только цвет, форма и т.д., то и высказывание «синий цвет воспринимается» тоже следует понимать лишь в переносном смысле, так как свойства отдельно от своих носителей не существуют. Носитель свойства и само свойство — понятия, зависящие только друг от друга и ни от чего больше, а именно это и указывает на их пустоту, ибо непустым может быть лишь то понятие, которое имеет своим референтом некую «внепонятийную» реальность. Это более ясно высказано в главе XIV ММК и «Прасаннапады», где Нагарджуна, анализируя понятия «одного» и «иного», отмечает, что «одно» могло бы существовать как самосущее, если бы оно было одним само по себе, безотносительно к иному, и наоборот. Но, как объясняет Чандракирти, если бы, например, кувшин был чем-то иным, чем ткань, сам по себе (т.е. обладал бы свойством инаковости по отношению к ткани независимо от существования или несуществования последней), то понятие инаковости было бы осмысленным. Но инаковость — понятие относительное (*X* есть *X* лишь постольку, поскольку существуют какие-то не-*X*, которые можно отличить от *X*) и именно поэтому пустое (Nāgārjuna 1903: 252–253).

Все эти рассуждения распространяются и на понятия свойства и носителя свойства. Они, подобно всем другим понятиям, зависят друг от друга, а не от какой-то внеконцептуальной реальности, и потому пусты. Такой вывод естественно следует из постулата о бессамостности (*anātma*) всех *дхарм*, понимаемой в *мадхьямаке* как их несубстанциальность. Если мы признаём закон взаимозависимого возникновения как всеобщий, распространяющийся на все реалии, то мы уже не можем утверждать, что какая-то из них существует сама по себе, а значит, и свойство, и носитель свойства обуславливают друг друга. Если говорить о восприятии, то оказывается, что вещь воспринимается лишь постольку, поскольку воспринимаются ее цвет, форма и другие свойства, а они воспринимаются лишь постольку, поскольку воспринимается вещь, —

т.е. мы попадаем в логический круг, выход из которого может быть только один: признать, что используемые нами понятия на уровне окончательной истины не имеют содержания — ни фактического, ни даже логического. Это не значит, разумеется, что мы вообще должны отказаться от их использования, но следует помнить, что все они — только условные знаки, приносящие определенную пользу в сансаре, но затмевающие истинную реальность, если мы начинаем считать их непустыми.

Оппонент пытается выйти из положения, указывая на то, что само слово «восприятие» относится именно к *непосредственному* (*aparokṣa*), ничем не опосредованному восприятию предмета, на что Чандракирти возражает, что в таком случае странно было бы обозначать восприятие термином *pratyakṣa*, так как смысл этого слова — «то, что существует в соответствии с [тем или иным] органом чувств» (*akṣam akṣam prati vartate*), а знание само по себе не является объектом ни одного органа чувств (*indriya*). Тогда уж логичнее было бы говорить не *pratyakṣa* (букв. «[то, что] против глаза»), а *prativīṣaya* («то, что против чувственного объекта») или *pratyārtha* («то, что против материальной вещи») (*Nāgārjuna* 1903: 71–72). Когда оппонент отвечает, что чувственное сознание существует в зависимости от того или иного предмета (*artha*), т.е. обозначается по своей опоре, Чандракирти возражает, что сознание никогда не обозначается по своему объекту (*viśaya*): в буддийских текстах говорится, например, о *cakṣur-vijñāna* (букв. «сознание *глаза*», т.е. зрения), но никогда — о *rūpa-vijñāna* («сознание *формы*») (*Nāgārjuna* 1903: 72). Наконец, когда оппонент ссылается на общепринятое употребление термина *pratyakṣa*, Чандракирти отвечает, что именно мадхьямики используют его в соответствии со сложившейся повседневной практикой, соотнося восприятие с воспринимаемым объектом, а не с органом чувств (*Nāgārjuna* 1903: 73–74; MacDonald 2015: 282–283), и отмечает при этом, что даже с точки зрения оппонента истинное восприятие должно быть «чисто», свободно от любого ментального конструирования (*kalpanā-apoḍha*), любого примысливания к воспринятому каких-либо собственных содержаний сознания, хотя в мирском словопотреблении такая чистота вовсе не предполагается (*Nāgārjuna* 1903: 74).

Примечательно, что оба участника дискуссии признают осмысленность понятия довербального восприятия, которое также признавалось и брахманистскими школами (*ньяя* и *вайшешика*), и йогачаринами. Заметим при этом: если Дигнага и его последователи просто постулируют реальность такого восприятия, то Чандракирти говорит лишь, что в самом словосочетании «довербальное восприятие» нет ничего внутренне противоречивого, оно не является логически пустым (вроде выражения «круглый квадрат», которое является только буквально *сочетанием слов*, но никакое понятие обозначать не может). Но является ли такое понятие непустым не только логически, но и фактически? Существует ли (или хотя бы может ли существовать) такое восприятие?

Йогачарины подчеркивают радикальное отличие восприятия от мышления и, разумеется, отсутствие заблуждения (*pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam*) (Щербатской 1995, I: 86). Однако всякое познание, пока мы остаемся в сансаре, будет неизбежно ложным, так как наше сознание помрачено аффектами и всегда воспринимает реальность искаженно. Неиллюзорное знание — это только такое, которое соответствует воспринимаемому объекту, а так как ни одно восприятие ему не соответствует, то всякое восприятие есть иллюзия (Щербатской 1995, II: 123–124). В поздней *йогачаре* источником восприятия называют уже определенное сходство (*sāgūrya*) воспринимаемого предмета с некоторыми другими предметами, и отличие его от третьих

(Щербатской 1995, II: 175–177), однако здесь свою роль начинает играть память, что лишает восприятие непосредственности, ибо сходство данного предмета с другими или различие с третьими можно установить только при условии, что они были восприняты ранее. Кроме того, сами понятия сходства и различия, согласно *мадхьямаке*, ложны и имеют смысл только на уровне относительной реальности, так что отсюда можно сделать вывод, что на уровне реальности абсолютной восприятие должно быть невозможным, ибо в этом случае не будет ни различий, ни сходств между воспринимаемым сейчас и воспринимавшимся раньше и даже между субъектом и объектом восприятия.

Таким образом, здесь Чандракирти подчеркивает именно *довербальный* характер восприятия. То, что воспринимается непосредственно, еще не обозначается никакими словами и не подводится ни под какие категории, и в этом его мысль идет полностью в русле общеиндийских философских представлений о характере восприятия как инструмента познания (*прамāṇа*). Оно ни в какой мере не может опираться на содержание памяти, т.е., согласно *мадхьямаке* (и в отличие от представителя поздней *йогачары* Дхарматтары, VIII в.), никакие сходства или различия между данным предметом и другими, ранее воспринятыми предметами в акте восприятия играть роли не могут. Разумеется, при дальнейшем развитии познавательного акта эти сходства и различия устанавливаются — но это уже выходит за рамки именно *восприятия*, ибо всё это — уже процесс ментального конструирования.

4. «Юктишаштика»: невозможность довербального восприятия

Проблеме возможности восприятия уделяет внимание Нагарджуна и в другом своем трактате — «Юктишаштика» (*Yuktiśaṣṭikā*), к которому Чандракирти тоже составил комментарий *Yuktiśaṣṭikā-vṛtti* (ни сам трактат, ни комментарий на санскрите не сохранились, до нас дошли только тибетские переводы). Лишь через непосредственное восприятие (*pratyakṣa*, тиб. *mngon sum*) может быть преодолено все обусловленное. В самом деле, если утверждается, что обусловленное преодолевается через его уничтожение, то возникает вопрос: как может быть уничтожено то, чего на самом деле не существует? Ведь обусловленное (*saṃskāra*) — это то, что зависит от чего-то иного и поэтому, как было сказано выше, само по себе не существует. Значит, преодоление сансарического бытия — это его непосредственное восприятие, т.е. познание его в его истинной сущности — как тотально обусловленного, тотально зависящего от чего-то иного и потому нереального (Tola, Dragonetti 1983: 98, 110, 119). Само по себе прекращение существования обусловленных реалий, из которых и состоит сансара, не дает освобождения от нее, так как неведение все равно сохраняется в сознании и приковывает его к сансарическому миру. Прекращение существования одних обусловленных реалий поэтому ведет только к возникновению новых, а просветление так и не наступает. Восприятие, свойственное йогинам, предполагает восприятие реальности без добавлений (*санскр.* *artha-mātra*, *тиб.* *don tsam*), не сопровождаемое различающим мышлением, но оно вовсе не означает прекращения существования обусловленных вещей — оно лишь открывает их истинную суть (Scherrer-Schaub 1991: 155–156).

Восприятие, как видим, понимается в этом трактате несколько иначе, чем в ММК и «Прасаннападе», — или, вернее, здесь анализируется другой аспект процесса восприятия. Если в ММК и комментариях речь идет о невозможности ни восприятия, ни

даже ощущения, понимаемых как инструменты познания сансарического мира, — и здесь они действительно с точки зрения *мадхьямаки* бесполезны, так как невозможно познать то, что несубстанциально, т.е. само по себе не существует, — то в «Юктишаштике» Нагарджуны и комментарии Чандракирти говорится уже о восприятии как инструменте познания не сансары, а истинной реальности вещей. Но она, пока сознание помрачено неведением, никогда не воспринимается непосредственно, ее всегда сопровождает ментальное конструирование. Объект восприятия, согласно *мадхьямаке* (равно как и другим буддийским школам), — не объект, а некоторый собственный признак (*svalakṣaṇa*), над которым уже само сознание надстраивает образ (*ākāra*) вещи (Scherrer-Schaub 1991: 155).

Истинная же суть сансарического бытия раскрывается в четырех доктринальных положениях, общих для всех буддийских школ: все сущее невечно, лишено самости, нечисто и полно страдания (*sarve dharmā anityā anātmā aśuddhā duḥkhāḥ*). Через медитацию над этими четырьмя признаками всего, что относится к сансаре, йогин постигает их все более глубоко, — но через них же он смотрит и на все, что окружает его в этом мире. Иными словами, истинное восприятие, согласно *мадхьямаке*, возможно, — но оно представляет собой восприятие всего сущего с опорой именно на общепринятое буддийское положение о не вечности, бессамостности, нечистоте и мучительности всего сансарического существования. Именно это и позволяет воспринимать и реальность в целом, и отдельные вещи как они есть, без ментального конструирования. Чандракирти ссылается на слова Канона, который гласит, что непосредственное восприятие — это знание невозникновения страдания (*санскр. duḥkhānutpāda-jñāna, тиб. sdug bsngal mi skye bar shes pa*) (Scherrer-Schaub 1991: 158). Но такое восприятие возможно лишь тогда, когда объект воспринимается неопределенно — не как такая или другая вещь, обладающая теми или иными свойствами и относящаяся к тому или иному множеству сходных с ней вещей, но как просто некое «это» (Sinha 1934: 356). Поэтому у того, кто еще не обрел просветление, восприятие никогда не может быть чистым, оно всегда в той или иной мере загрязнено ментальным конструированием, дополняющим непосредственно воспринятое содержаниями самого сознания (Scherrer-Schaub 1991: 187, note 286).

Фактически Чандракирти ставит здесь вопрос: как вообще возможно то самое *до-вербальное* восприятие, о котором говорят его оппоненты Дигнага и Дхармакирти и которое они понимают как *kalpanā-aroḍha*? Если в сансаре невозможно никакое восприятие, свободное от ментального конструирования, то во всяком восприятии мы неизбежно примысливаем к воспринятому нечто такое, чего в нем нет, т.е. привносим в него содержание своего собственного сознания. Чандракирти спрашивает у оппонента: если все обусловленное только уничтожается, а все то, что составляет нашу личность, является обусловленным, то для кого это уничтожение всего обусловленного станет объектом непосредственного восприятия (Scherrer-Schaub 1991: 151–152)? Ведь, в самом деле, если сам *субъект* восприятия уничтожен (ибо все, что его составляет, детерминировано чем-то другим), то кто будет воспринимать истинную реальность?

Все эти вопросы естественным образом укладываются в общий контекст буддийского учения. Сознание наше, пока мы находимся в сансаре, не может быть свободно от кармических следов прошлых жизней. Даже тот мир, в котором живое существо оказывается после смерти и нового рождения (*bhājana-loka*, мир-вместилище), определяется прошлой кармой — точнее говоря, совокупной кармой живых существ и аф-

фектами, которые господствуют в них (Asanga 1950: 37). А если так, то мы при всем желании не можем не привносить в воспринимаемое содержания собственного сознания — точнее говоря, корнящихся в нем аффектов, которые будут не просто искажать внешний по отношению к нам мир, но, скорее всего, буквально подменять его порождениями аффектов. Поэтому, согласно Чандракирти, даже довербальное восприятие, о котором говорят Дигнага и его последователи, невозможно.

Как в таком случае возможно познание, если даже восприятие обманчиво? На первый взгляд, такая позиция фактически отрицает вообще какую бы то ни было возможность познания, ибо логический вывод базируется, согласно общему положению буддийской эпистемологии, на восприятии, а оно не дает нам никакого знания ни об объектах вне нашего сознания, ни даже о самом сознании. Но приписывать мадхьямакам такой радикальный эпистемологический пессимизм было бы неверно. На самом деле и восприятие, и познание вообще возможны — вопрос только в том, *что именно* воспринимается и *как* оно воспринимается. Как точно заметил Дэн Арнольд, считать *мадхьямаку* некой разновидностью «глобального скептицизма» и только — значит существенно искажать суть этого учения, а конкретнее — выпускать из внимания то, что суть вещей, согласно Нагарджуне и его последователям, состоит именно в отсутствии у них какой бы то ни было сущности (*niḥsvabhāva*) (Arnold 2005: 211). Если вещи несубстанциальны, т.е. зависят в своем существовании от других вещей и нет ничего, что было бы в сансаре субстанциальным — существующим благодаря самому себе, — то единственным реальным объектом познания оказывается лишь всеобщая обусловленность, о чем и гласят четыре Благородные истины, составляющие суть учения Будды. Основная позиция Чандракирти и вообще *мадхьямаки-прасангики* состоит в том, что в сансарическом мире нет ничего более реального, чем конвенциональные описания того, что мы можем наблюдать здесь, и любое описание и объяснение сансарической реальности подчинено тем же условностям, что и сама эта реальность (Arnold 2005: 117). Высшей и окончательной реальностью (*paramārtha-sat*) для хинаянских школ были *дхармы*, и именно в терминах учения о *дхармах*, как было показано выше, осмысляется в Абхидхарме вся реальность (включая и нирвану, которая тоже — только одна из *дхарм*). Для *мадхьямаки* же (для обеих ее школ — *прасангики* и *свататрики*) существует только конвенциональная реальность (*saṃvṛtti-sat*), элементы которой взаимозависимы, а множество фундаментальных реалий (*paramārtha-sat*) — *пусто* (Arnold 2005: 118–119).

Иными словами, позиция *мадхьямаки* в целом (и тем более — радикальной *мадхьямаки*, *madhyamaka-prāsaṅgika*) — позиция принципиально *антифундаменталистская*. Фундаментализм в философии состоит в убеждении, что всякое знание основано на «окончательных», фундаментальных (отсюда и термин *foundationalism*) основаниях — суждениях, достоверность которых не зависит уже ни от чего иного, а все остальные возможные утверждения сводятся или хотя бы в принципе могут быть сведены к этим основаниям (Fumerton 2025). Очевидно, что в учении *мадхьямаки* прямо отрицается сама возможность существования таких окончательных оснований знания, ибо знать можно только то, что неизменно, а если все в сансаре меняется — то *что вообще можно знать?*

Но что тогда является объектом чувственного восприятия и как оно возможно? На самом деле в *мадхьямаке* и даже в радикальной ее версии (*prāsaṅgika*) восприятие вовсе не считается чем-то невозможным — только действует оно лишь на уровне относительной (сансарической — невечной и изменчивой) реальности как инстру-

мент взаимодействия с нею. На этом уровне оказывается допустимо говорить и об ощущениях, и о восприятии, о воспринимающем субъекте и воспринимаемых объектах, о различии между ними. На этом уровне действует и закон кармы, и законы естественной причинности, из которых следует, что восприятие порождается определенными причинами и условиями — состоянием органов восприятия, наличием предмета, который можно воспринять, наличием света (при зрительном восприятии) или пространства-ākāśa (при слуховом), отсутствием препятствий между субъектом и объектом. В этом случае объектом чувственного восприятия, как отмечают представители поздней *йогачары* (Дигнага, Дхармакирти и их последователи), объектом восприятия является отдельное нечто, отдельное «это» без какой-либо категоризации. Для брахманистской школы *ньяя* «данное» всегда включает и отдельный предмет (например, синий кувшин), и его общие характеристики (синий цвет вообще, определенная форма вообще и т.д.), для *йогачаринов* же оно есть только нечто индивидуальное, «имеющее [только] собственный признак» (*svalakṣaṇa*) и более того — мгновенное (*kṣāṇika*), а любые общие характеристики (синий цвет вообще, определенная форма и т.д.) есть результат работы ментального конструирования (*kalpanā*) (Coseru 2009: 425). Правда, Дигнага и Дхармакирти не дают ответа на вопрос, *что именно* составляет содержание этого «данного» — простое отражение собственного признака в сознании, не имеющее пространственного протяжения и никак не связанное пространственными отношениями с другими реалиями или все же образ, например, цвета, имеющий пространственные характеристики (как минимум — протяженность) (Лысенко 2011: 627)? Как бы то ни было, для *йогачаринов* довербальное восприятие (*kalpanā-aroḍha*) возможно.

Для *прасангиков* же, насколько можно судить по трактатам Нагарджуны и комментариям Чандракирти, невозможно даже оно. Любое восприятие предполагает различие субъекта и объекта, которое само есть лишь плод ментального конструирования. Если для Дхармакирти под *svalakṣaṇa* понимается некий *феномен*, данный сознанию, хотя и не связанный концептуально (обобщениями или отличиями) с другими феноменами (Coseru 2009: 424), то для *прасангиков* даже само существование феномена ставится под вопрос, так как оно предполагает существование какой-то сущности, стоящей за феноменом и раскрывающейся в нем, и различие между феноменом и сущностью. Поэтому *прасангика* не отрицает реальности восприятий, но доказывает, что все они концептуально нагружены — как минимум, вышеописанным различием между субъектом и объектом, — и никакого *kalpanā-aroḍha* быть не может даже на уровне относительной реальности. Тем более невозможны ни ощущение, ни восприятие, если мы поднимаемся на уровень реальности абсолютной (*paramārtha-satya*), так как на этом уровне все различия пусты. Таким образом, когда речь идет о восприятии, *прасангика* не допускает возможности рассматривать его как истинное с точки зрения корреспондентной теории истины ни на уровне абсолютной реальности, ни даже на уровне реальности относительной. И действительно, на уровне абсолютной реальности никакой *X* корреспондировать ни с каким *Y* не может, потому что здесь нет ни тождества, ни различия, а на уровне относительной реальности содержание восприятия соответствует не столько какому-то воспринимаемому объекту, не зависящему от познающего субъекта и акта восприятия, сколько собственным внутренним состояниям непросветленного сознания, обусловленным его ранее накопленной кармой. Так что теория восприятия в *прасангике* может быть понята скорее через призму когерентной или прагматической теории истинности. Вопрос о том, какая из

них более предпочтительна, требует отдельного анализа и выходит за рамки задач настоящего исследования, но, во всяком случае, ясно, что прагматическая теория истинности имеет определенное значение для буддийской философии, ибо она позволяет ориентироваться в сансарическом мире на бытовом уровне и в то же время утверждение «учение Будды истинно, ибо ведет к просветлению и нирване» (т.е. истинность его учения положительна в аспекте религиозной прагматики), если адепт принимает его как руководство к действию, и в самом деле (согласно самому учению Будды, разумеется) ведет к достижению этого высшего религиозного результата.

Литература

- Брунер 1977 — Брунер Дж. Психология познания: За пределами непосредственной информации / Пер. с англ. К.И. Бабицкого под ред. А.Р. Лурия. М.: Прогресс, 1977.
- Бурмистров 2022 — Бурмистров С.Л. Эволюция понятия пустоты: от Палийского Канона к поздней мадхьямаке // *Mongolica*. 2022. Т. XXV. № 2. С. 35–44. DOI: 10.25882/8zqa-7769.
- Васубандху 1998 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Васубандху 2001 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Васубандху 2006 — Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма) / Сост., пер. с санскр., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
- Лысенко 2011 — Лысенко В.Г. Свалакшана-саманья-лакшана // Философия буддизма: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 625–627.
- Шиффман 2003 — Шиффман Х. Ощущение и восприятие / Пер. с англ. З. Замчук. СПб.: Питер, 2003.
- Шохин 1994 — Шохин В. К. Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М.: Вост. лит., 1994.
- Щербатской 1995 — Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х т. СПб.: Аста-Пресс, 1995.
- Abhidharmakośabhāṣyam 1975 — *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. 2nd ed. Patna: K.P. Jayaswal Research Center, 1975.
- Aṅguttara-Nikāya 1885 — *Aṅguttara-Nikāya of the Sūta-Piṭaka* / Ed. by E. Morris. Vol. I. London: Pali Text Society, 1885.
- Arnold 2005 — Arnold D. Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. DOI: doi.org/10.7312/arno13280.
- Asanga 1950 — Asanga. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- Coseru 2009 — Coseru C. Buddhist “Foundationalism” and the Phenomenology of Perception // *Philosophy East & West*. 2009. Vol. 59(4). P. 409–439.
- Fumerton 2025 — Fumerton R. Foundationalist Theories of Epistemic Justification // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta [электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/> (дата обращения: 14.01.2025).
- Kalupahana 1999 — Kalupahana D.J. Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Lupyan 2017 — Lupyan G. How Reliable Is Perception? // *Philosophical Topics*. 2017. Vol. 45(1). P. 81–106.

- MacDonald 2015 — *MacDonald A.* In *Clear Words: The Prasannapadā*, Chapter One. 2 vols. Vol. II. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.
- Nāgārjuna 1903 — *Nāgārjuna*. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras)* avec la *Prasannapadā* commentaire de Candrakīrti / Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Scherrer-Schaub 1991 — *Scherrer-Schaub C.A.* *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*: Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti. Bruxelles: Institut Belge des hautes études Chinoises, 1991.
- Shaoyong Ye 2019 — *Shaoyong Ye*. From Scepticism to Nihilism: A Nihilistic Interpretation of Nāgārjuna's Refutations // *Journal of Indian Philosophy*. 2019. Vol. 47. P. 749–777. DOI: doi.org/10.1007/s10781-019-09410-4.
- Sinha 1934 — *Sinha J.* *Indian Psychology: Perception*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1934.
- Tola, Dragonetti 1983 — *Tola F., Dragonetti C.* The *Yuktiṣaṣṭikākārikā* of Nāgārjuna // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1983. Vol. 6(2). P. 94–123.
- Westerhoff 2016 — *Westerhoff J.* On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka // *Journal of Indian Philosophy*. 2016. Vol. 44. P. 337–376. DOI: 10.1007/s10781-014-9266-z.

References

- Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. 2nd ed. Patna: K.P. Jayaswal Research Center, 1975 (in English).
- Āṅguttara-Nikāya of the Sūta-Piṭaka*. Ed. by E. Morris. Vol. I. London: Pali Text Society, 1885 (in English).
- Arnold, Dan. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005. DOI: doi.org/10.7312/arno13280 (in English).
- Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in English).
- Bruner, Jerome. *Psikhologiya poznaniia: Za predelami neposredstvennoi informatsii* [Beyond the Information Given: Studies in the Psychology of Knowing]. Transl. by K.I. Babitsky; ed. by A.R. Luria. Moscow: Progress, 1977 (in Russian).
- Burmistrov, Sergei L. “Evolutsiia poniatiia pustoty: ot Pāliiskogo Kanona k pozdnei madhyamake” [The Evolution of the Concept of Emptiness: From the Pāli Canon to Late Madhyamaka]. *Mongolica*, 2022, vol. XXV, no. 2, pp. 35–44. DOI: 10.25882/8zqa-7769 (in English).
- Coseru, Christian. “Buddhist ‘Foundationalism’ and the Phenomenology of Perception”. *Philosophy East & West*, 2009, vol. 59(4), pp. 409–439 (in English).
- Kalupahana, David J. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (in English).
- Fumerton, Richard. “Foundationalist Theories of Epistemic Justification”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/> (accessed: 14.01.2025) (in English).
- Lupyan, Gary. “How Reliable Is Perception?” *Philosophical Topics*, 2017, vol. 45(1), pp. 81–106 (in English).
- Lyssenko, Victoria G. “Svalakṣaṇa — sāmānyalakṣaṇa”. In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediia* [Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 625–627 (in Russian).
- MacDonald, Anne. In *Clear Words: The Prasannapadā*. Chapter One. 2 vols. Vol. II. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015 (in English).
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras)* avec la *Prasannapadā* commentaire de Candrakīrti. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in French).

- Scherrer-Schaub, Cristina. *Yuktiṣaṣṭikāvr̥tti: Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*. Bruxelles: Institut Belge des hautes études Chinoises, 1991 (in French).
- Schiffman, Harvey R. *Oschuschenie i vospriatie* [Sensation and Perception: An Integrated Approach]. Transl. by Z. Zamchuk. St. Petersburg: Piter, 2003 (in Russian).
- Shaoyong Ye. “From Scepticism to Nihilism: A Nihilistic Interpretation of Nāgārjuna’s Refutations”. *Journal of Indian Philosophy*, 2019, vol. 47, pp. 749–777. DOI: doi.org/10.1007/s10781-019-09410-4 (in English).
- Shokhin, Vladimir K. *Brāhmaṇistkaya Filosofiya: Nachalnyi i Ranneklassicheskiy Periody* [Brāhmaṇic Philosophy: Initial and Early Classical Periods]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994 (in English).
- Sinha, Jadunath. *Indian Psychology: Perception*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1934 (in English).
- Stcherbatsky, Theodor I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov* [Theory of Knowledge and Logic according to the Teaching of Later Buddhists]. 2 vols. St. Petersburg: Asta-Press, 1995 (in English).
- Tola, Fernando & Dragonetti, Carmen. “The *Yuktiṣaṣṭikākārikā* of Nāgārjuna”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1983, vol. 6(2), pp. 94–123 (in English).
- Vasubandhu. *Entsiklopediya Abhidharmy (Abhidharmakośha)*. T. 1: *Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *The Encyclopedia of Abhidharma*. Vol. 2. Pt. III: *The Theory of World; Pt. IV: The Theory of Karma*. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 2001 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediya buddiiskoi kanonicheskoi filosofii (Abhidharma)* [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharma)]. Transl. into Russian, comment. and study by E. Ostrovskaia and V. I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishery, 2006 (in Russian).
- Westerhoff, Jan. “On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka”. *Journal of Indian Philosophy*, 2016, vol. 44, pp. 337–376. DOI: 10.1007/s10781-014-9266-z (in English).

Pratyakṣa in Prāsaṅgika: How is Sensory Perception Possible?

Sergei L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 17.01.2025.

Abstract: In the Buddhist Mahāyāna school Madhyamaka-Prāsaṅgika, the possibility of sense perception — one of the two (along with logical inference) instruments of cognition recognized in Buddhism — is under question. If all differences are false, being determined by ignorance that obscures saṃsāric consciousness, then perception appears, at first glance, to be impossible, since there is neither a perceiving subject nor a perceived object. Unlike the Yogācārin, the Prāsaṅgikas exclude the possibility of preverbal perception: it is always conceptually laden with the distinction

between the subject and the object. However, in fact, perception is impossible only at the level of absolute reality, while at the level of relative reality it exists — but its object is not so much external objects as the fruits of a person's karmically significant past actions, appearing as “external” objects. Therefore, the theory of perception in Prāsaṅgika must be viewed not through the prism of the correspondence theory, but through that of the coherence or pragmatic theories of truth.

Key words: religious and philosophical systems of ancient and medieval India, Sanskrit written records, Buddhism, Madhyamaka, Prāsaṅgika, Nāgārjuna, Candrakīrti, epistemology, theory of knowledge, theory of perception.

For citation: Burmistrov, Sergei L. “Pratyakṣa in Prāsaṅgika: How is Sensory Perception Possible?”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2025, vol. 22, no. 3 (iss. 62), pp. 27–41 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO688489.

About the author: Sergei L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies, Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.