

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт философии  
Центр индологических и буддологических исследований





# ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии  
проф. М.Т.Степанянц

Н.А.КАНАЕВА

# Проблема выводного знания в Индии

Э.Л.ЗАБОЛОТНЫХ

# Логико- эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников

Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
2002

УДК 16(540)  
ББК 87.4(5Инд)  
К19

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
согласно проекту № 00-03-16046*

Ответственный редактор  
*В.А.Бочаров*

Редактор издательства  
*Т.А.Дубянская*

*На первой стороне переплета — Будда проповедует Дхарму  
(рельеф из буддийского храма в Боробудуре, о. Ява);  
на четвертой стороне — дерево бодхи,  
под которым Будда достиг просветления  
(рельеф над воротами ступы в Санчи, Центральная Индия)*

**Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.**

**К19** Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л. Заболотных. — М.: Вост. лит., 2002. — 326 с. — (История восточной философии : Осн. в 1993 г. / Отв. ред. М.Т.Степанянц). — ISBN 5-02-018206-0 (в пер.).

Издание объединяет две работы по истории индийской логики. В одной (Н.А.Канаева) представлены впервые осуществленный перевод с санскрита на русский язык и исследование логического текста Шантаракшиты — буддиста, жившего в Индии в VIII в.; в другой (Э.Л.Заболотных) детально проанализирована буддийская теория вывода, разработанная в VI в. Дигнагой и развитая в последующие века Дхармакирти и Дхармоттарой. Книга в целом содержит информацию, проливающую свет на историю логики и теоретического мышления в Индии.

**ББК 87.4 (5Инд)**

ТП-2001-и-141  
ISBN 5-02-018206-0

© Н.А.Канаева, 2002  
© Э.Л.Заболотных, 2002

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Буддийская логика — детище Дигнаги и Дхармакирти — для истории философии и логики, в особенности в России, продолжает оставаться в значительной своей части *terra incognita*, так же, впрочем, как и вся индийская логическая традиция, в русле которой она сформировалась. Как известно, историю мировой логики образуют всего три традиции — западноевропейская, индийская и китайская. Первая зародилась в Древней Греции, за многие века претерпела интереснейшую и сложнейшую эволюцию и была положена в основу современных формализованных теорий. Вторая, развиваясь параллельно первой, в конце концов была практически вытеснена ею. Что же касается логики Древнего Китая, то она так и не оформилась в какие-либо целостные системы. Так представлял историю логики, в частности, известный польский логик Й. Бохеньский, писавший: «Формальная логика возникает в двух, и только в двух, центрах культуры — западном и индийском. В других регионах — таких, как Китай, — мы хотя и обнаруживаем время от времени теорию диспутов и софистику, но формальной логики, сравнимой с системами Аристотеля и Дигнаги, никогда не найдем»<sup>1</sup>.

Малоизученность индийской логики связана не только с языковым барьером, но и с до сих пор не получившей окончательного разрешения проблемой перехода из европейской парадигмы мышления, сформированной определенным историко-культурным контекстом, в другую, также обусловленную собственным контекстом. Последний плохо поддается истолкованию в европейских терминах, потому что между категориальным аппаратом индийской и европейской философских традиций нет точного совпадения. Это долгое время мешало западным исследователям вообще признавать наличие формально-логических концепций у индийских мыслителей, поскольку доминирующими чертами их теорий считались оккультизм, догматизм, спиритуализм и мистицизм, а единственной целью философствования — поиски духовного освобождения за пределами мысли-

<sup>1</sup> *Bocheński J.M. Formale Logic. Freiburg-München, 1956, c. 13.*

мой реальности. С точки зрения западной философии, характер которой определило движение от мифа к логосу, намечавшееся уже в период ее становления, сама возможность теоретической разработки рациональных методов у индийцев выглядела достаточно парадоксально.

В Индии логика не обрела статуса самостоятельной дисциплины, оставаясь всегда разделом эпистемологии, называвшейся в средние века «наукой об источниках достоверного знания» (*pramāṇa-vāda*). Серьезное изучение сочинений по *прамана-ваде*, начавшееся на Западе в конце XIX в., опровергло западноцентристскую точку зрения, приписывающую монополию на развитие логических идей только Западу, и, как отметил Б.К.Матилал, показало, что «верификация и рациональные процедуры — такая же важная часть для индийской философии, как и для западного философского мышления»<sup>2</sup>.

Большую роль в изменении отношения европейцев к индийской философии сыграли работы русских востоковедов, и особенно Ф.И.Щербатского, идеи которого до сих пор живо обсуждаются, книги переиздаются во всем мире и часто цитируются. Как заметил известный индийский мыслитель Дебипрасад Чаттопадхьяя в своем предисловии к опубликованному в Индии в 1969 г. первому тому избранных работ Ф.И.Щербатского, без глубокого изучения научного наследия российского востоковеда уже невозможно на должном уровне рассматривать проблемы индийской философии.

У истоков изучения *прамана-вады* стоят такие ученые с мировыми именами, как Г.Якоби, М.К.Рис-Дэвидс, Л. де ла Валле-Пуассэн, Дж.Туччи, С.Ч.Видьябхушана, В.П.Васильев, Ф.И.Щербатской, С.Н.Гупта, С.Сугиура, С.Леви. Новая эпоха в изучении гносеолого-логического комплекса проблем была открыта в 1951 г. публикацией профессора Гарвардского университета Д.Г.Х.Инголлса «Материалы по изучению логики навья-ньяя», где к анализу логических теорий индийцев впервые применялись методы символической логики. С этого времени число публикаций, в которых индийская *прамана-вада* интерпретировалась в терминах современной логики, стало динамично нарастать. Среди наиболее значительных следует назвать исследования А.К.Уордера, С.Бетти, А.Кита, Р.Чи, А.Баро, Дж.Туччи, Э.Штайнкелльнера, Э.Фрауваильнера, Х.Накамуры, К.Сёрю, С.С.Барлингея, Д.Лоя, С.Ч.Видьябхушаны, С.Д.Биджалвана, К.Н.Джаятиллеке, Б.К.Матилала, Б. и С. Бхаттачарья, Б.Л.Атрейи, Д.Шармы.

---

<sup>2</sup> Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague-Paris, 1971, c. 11.

В России изучение индийской эпистемологии и логики, блистательно начатое в первые годы XX столетия Ф.И.Щербатским и оборванное в конце тридцатых годов разгромом его школы в ходе идеологической кампании против идеализма в советском востоковедении, с большим трудом начало возрождаться в последние десятилетия. В советский период были опубликованы две специальные работы: переводная — «Введение в индийскую логику навья-ньяя» Д.Г.Х.Инголлса (М., 1974) и написанная на русском языке — «Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия» К.К.Жоля (Киев, 1981). Сегодня вопросы индийской эпистемологии получают освещение в публикациях нового поколения российских индологов: В.П.Андросова, Н.В.Исаевой, В.Г.Лысенко, Е.Н.Молодцовой, Е.П.Островской, А.В.Пименова, В.И.Рудого, В.Н.Топорова, А.А.Терентьева, В.К.Шохина. Индийская логика у нас пока остается вне поля зрения профессиональных логиков. Потребность в ее изучении давно назрела, и об этом свидетельствует хотя бы то, что соответствующие разделы в доступных русскоязычному читателю монографиях крупных советских историков логики, таких, как «История логики» А.С.Маковельского (М., 1967), «Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте» М.В.Поповича (Киев, 1979), «Формирование математической логики» Н.И.Стяжкина (М., 1967), которые были написаны, очевидно, на чрезвычайно ограниченном материале, не отличаются ни полнотой, ни точностью изложения учений индийских мыслителей.

Интерес современных ученых к прамана-ваде, и особенно к ее логической составляющей, выглядит неслучайным. В XX столетии, благодаря введению математических методов, западная логика пережила революцию, результатом которой стало превращение традиционной логики в символическую. В символической логике было расширено само понимание логики и построено множество исчислений, специфическим образом представляющих процесс рассуждения. Все они опираются на прочный фундамент европейской формально-логической традиции, заложенной Аристотелем и уже в силу этого исходящей из единообразного представления о мире, мышлении и языке. Индийская же логика шла своим путем.

Степень изученности истории западной и индийской логики далеко не одинакова: если наиболее заметные вехи эволюции западной логики достаточно подробно отмечены в специальной литературе, то об эволюции индийской логики, и в частности буддийской, известно сравнительно мало; в современной науке она не предстает до конца освещенной и понятой. Фундаментальная «История индийской логики» С.Ч.Видьябхушаны, в которой излагается содержание огромного

количества первоисточников, носит преимущественно описательный характер, к тому же эта работа создана слишком давно (в начале XX в.), и поэтому вполне естественно, что в ней не выполняется логический анализ этих источников и не фиксируются никакие тенденции эволюции эпистемологических и логических учений. Разбор индийских логических теорий проводится в работах других авторов<sup>3</sup>, но и они не являются в достаточной мере полными и систематическими.

Предлагаемая вниманию читателей книга объединила две самостоятельные работы, представляющие собой, по сути, два профессиональных взгляда на буддийскую концепцию вывода. Общность объекта исследования оправдывает повторные упоминания во второй работе некоторых фактов и идей, встречающихся в первой. Эти повторы, с одной стороны, необходимы для последовательного достижения целей названного исследования, с другой — не являются буквальными, но всегда содержат полезные авторские дополнения и уточнения.

Концепция вывода была центральной в индийской эпистемологии и содержала также ярко выраженную логическую составляющую. В первой работе — Н.А.Канаевой — буддийская концепция рассматривается с точки зрения *историка философии* в широком историко-культурном контексте. Опираясь на собственный выполненный впервые русский перевод главы «Ануманапарикша» («Рассмотрение вывода») из известного сочинения «Таттвасанграха» («Компендиум категорий») буддиста Шантаракшиты (ок. VIII в.) с комментарием «Панджика» Камалашилы<sup>4</sup>, автор показывает роль названного компендиума в индийской культуре и на общеметодологическом уровне проводит сравнительный анализ индийских учений о выводе — *анумана-вада* (*anumāna-vāda*) — с силлогистикой Аристотеля. Этот анализ не только позволяет выявить смысл исследуемого текста, но и дает богатый фактический материал для выводов об эволюции логической теории в Индии: автору показалась убедительной однажды высказанная Дж.Туччи и Й.Бохенским, но не развитая ими идея о наличии в индийской логике тенденции эволюции от интенционализма к экстенционализму (последний понимается как превращение логики в чисто

<sup>3</sup> См., к примеру: Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974; Atreya B.L. The Elements of Indian Logic. With the text and Hindi and English translation of Tarkasamgraha. 3d ed. Bombay, 1948; Barlingay S.S. A Modern Introduction to Indian Logic. Delhi, 1965 (2nd ed. — New Delhi, 1976); Chi R. Buddhist Formal Logic. L., 1969 (reprint — Delhi, 1984) и др.

<sup>4</sup> Перевод осуществлен в 1981 г. на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ под руководством востоковеда О.Ф.Волковой.



формальную систему, строящуюся на общепризнанных правилах). В текстах Шантаракшиты и Камалашилы было усмотрено эмпирическое ее подтверждение.

Тезис о существовании упомянутой тенденции поддерживает и автор второй работы — Э.Л.Заболотных. Неизменно прослеживая связь логических идей, выдвинутых индийскими мыслителями — приверженцами разных систем, — с их общефилософскими взглядами, она в соответствии со своей научной специализацией уделяет основное внимание формальному аспекту вывода. Ею подробно анализируется ряд трактатов Дигнаги и Дхармакирти — основоположников буддийской логики, — а также материалы, содержащие сведения об их полемике с идейными противниками — брахманистами<sup>5</sup> и джайнами, предлагаются современные реконструкции известных индийцам моделей доказательства. В работе опровергается представление об «узости» учений о выводном знании, созданных философами Индии: автор показывает, что они в значительной мере рассматривали те же проблемы, которые получили разработку в логических трудах Аристотеля, и даже использовали некоторые приемы, к которым Стагирит<sup>6</sup> не прибегал. При этом отмечается, что индийские логики не построили ни одной системы с полноценным символическим аппаратом: у них не было достаточно сильных мотивов отойти от содержания посылок и исследовать формы высказываний сами по себе.

Авторы убеждены, что логические разработки буддистов, брахманистов и джайнов отнюдь не примитивны — вопреки мнению видного американского логика Р.Чи<sup>7</sup>. Напротив, мы полагаем, что, по достоинству оценив результаты, полученные индийскими логиками, читатели составят для себя расширенное представление о предмете и задачах науки логики.

Выражаем искреннюю благодарность Российскому гуманитарному научному фонду, предоставившему возможность опубликовать данную работу (издательский проект № 00-03-16046д), В.К.Шохину, ставшему инициатором идеи публикации рукописей, М.Т.Степанянц,

---

<sup>5</sup> Приверженцами санкхьи, йоги, ньяи, вайшешики, мимансы и веданты. В работе проанализированы представления об источниках достоверного знания и природе познавательного процесса, существовавшие в рамках каждой из этих религиозно-философских систем.

<sup>6</sup> Это прозвище, закрепившееся за Аристотелем, производно от названия его родного города Стагиры, расположенного на северо-западном побережье Эгейского моря. Такого рода прозвища были широко распространены у древних греков и фактически выполняли ту роль, которая в наше время отводится фамилиям.

<sup>7</sup> См.: *Chi R. Buddhist Formal Logic*. L., 1969.

предложившей включить книгу в серию «История восточной философии», В.С.Костюченко и В.А.Бочарову, которые руководили исследованиями в МГУ им. М.В.Ломоносова, коллегам, взявшим на себя труд прочитать нашу книгу, сделать чрезвычайно полезные поправки и дать отзывы на проект, — В.Г.Лысенко, Е.Д.Смирновой, Б.В.Бирюкову и И.Н.Грифцовой.

*Н.А.Канаева*

**Н.А.КАНАЕВА**

**Проблема  
выводного знания  
в Индии  
и ее решение  
в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты  
с комментарием  
«Панджика» Камалашилы**

## ВВЕДЕНИЕ

В дискуссиях представителей религиозно-философских школ — непременной части интеллектуальной жизни Индии — *проблема выводного знания*, понимаемая как комплекс вопросов, возникающих в связи с получением и обоснованием достоверности рационального знания, обсуждалась в числе обязательных. Для обслуживания публичных дебатов создавались специальные тексты, получившие название *самграха* (*saṃgraha*), что можно перевести как «компендиум», «сумма», «свод» или «энциклопедия». Компендиумы писались обычно в рамках отдельных школ, и по ним обучали ведению полемики со всеми известными на то время школами-оппонентами — как существовавшими, так и уже прекратившими существование. «Таттвасанграха» («Компендиум категорий») Шантаракшиты с комментарием Камалашилы входят в немногочисленный перечень выдающихся текстов такого рода, включающий, к примеру, и широко известную «Сарвадаршанасанграху» («Свод всех систем») ведантиста Мадхвы (XIII в.).

И автор «Таттвасанграхи», и комментатор являются крупными фигурами в индийском и тибетском буддизме. Обзор фонда посвященных их сочинениям работ в библиографическом томе «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера [238, с. 180–181], в «Буддийской логике» Р.Чи [214, с. 195, 199–222] и исследований, имеющих в российских библиотеках, показывает, что за рубежом компендиум и комментарий к нему привлекали большое внимание индологов, но логико-эпистемологический аспект текстов не рассматривался: В.Либенталем была переведена и исследована глава, в которой дискутируется категория материи; внимание Х.Накамуры было привлечено выяснением влияния Шантаракшиты на дошанкаровскую веданту; Х.Чаттерджи интересовала полемика сватантра-йогачара-мадхьямиков<sup>1</sup> с мимансаками о вечности вед; А.Суганума на материале «Таттвасанграхи» написал несколько статей, посвященных рассмотрению в компендиуме внешних объектов, самопознания и критике атомизма

---

<sup>1</sup> Так называлась школа в буддизме махаяны, основателем которой был Шантаракшита, а каноническим текстом являлась «Таттвасанграха».

буддистами; Т.Кимура издал исследования главы «Ишварапарикша»; публикация К.Хишиды посвящена отношению Шантаракшиты к проблеме универсалий; небольшая по объему книга А.Кунста «Изложение проблем буддийской логики в „Таттвасанграхе“» (Kraków, 1936) сводится к переводу на немецкий язык главы «Ануманапарикша» и краткому ее конспекту, позволяющему реконструировать структуру представленной в ней полемики по проблеме вывода.

В России «Таттвасанграха» оказалась не столь востребованной. Ранее только одна глава из этого сочинения была переведена с санскрита на русский язык и подвергнута специальному исследованию В.П.Андросовым (см. [79] и [81]), хотя само сочинение часто упоминается в работах по буддизму и на него нередко ссылались такие классики российской индологии, как Ф.И.Щербатской, О.О.Розенберг и др. Глава «Ануманапарикша» («Рассмотрение вывода») содержит в себе чрезвычайно интересный новый материал, проливающий свет и на эволюцию рационализированной части буддийской доктрины (а именно эпистемологии и логики), и на историю теоретического мышления в Индии, благодаря чему она и стала объектом настоящего исследования.

Для понимания и освоения материала первоисточника автору пришлось предварительно решить несколько методологических вопросов, ответы на которые в специальной литературе отсутствовали. В связи с тем, что теоретическое мышление в Индии развивалось иначе, чем в западной традиции, и созданные примерно в середине VIII в. «Таттвасанграха» и «Панджика» отразили современный им уровень дискурсивного мышления, в главе I настоящей работы: 1) была обоснована периодизация индийской эпистемологии и логики и составлена краткая характеристика периодов<sup>2</sup>; 2) на основании анализа текстов главных даршан было продемонстрировано, что проблема вывода занимает в ряду прочих религиозно-философских проблем чрезвычайно важное место; 3) был обоснован также методологический подход к анализу проблемы вывода через выделение в ней двух аспектов — эпистемологического и логического; 4) были определены особенности индийского взгляда на вывод посредством фиксации тех вопросов, комплекс которых и понимается как «проблема вывода»; 5) также необходимым оказалось «строительство терминологического моста» между западноевропейской и индийской философскими традициями,

---

<sup>2</sup> Критерием для выделения периодов послужило понятие «парадигмы»,работанное Т.Куном, т.е. признанных всеми научных достижений, которые в течение определенного времени служат для научного сообщества моделью постановки проблем и нахождения их решений [126, с. 11]; отнесение «Таттвасанграхи» и «Панджики» к средневековому периоду позволило понять, от каких концепций отталкиваются Шантаракшита и Камалашила, а также по начальным словам примеров распознать анализируемые ими силлогизмы и т.д.

т.е. проведение параллелей между базовыми эпистемологическими и логическими понятиями; б) в связи с этим чрезвычайно важным явилось уточнение термина «индийская логика», употребляемого западными специалистами, но не совпадающего ни по значению, ни по смыслу с близкими санскритскими терминами «анвикшики», «хету-шастра», «хету-видья», «тарка-шастра», «вада-видья» (что, как правило, порождает массу недоразумений при работе с индийскими текстами). Решение названных вопросов позволило перейти к собственно анализу «Ануманапарикши».

В главе II: 1) рассмотрен эпистемологический аспект проблемы вывода, который связан с обоснованием способности вывода давать достоверное знание, быть инструментом его получения; 2) реконструирована структура полемики по этому вопросу; 3) с использованием средств индийских теорий и аристотелевской силлогистики проведен сравнительный анализ силлогизмов, иллюстрирующих дискуссию; 4) эксплицированы метафизические и эпистемологические концепции, используемые в полемике в качестве аргументов.

Глава III исследует логический аспект проблемы выводного знания в «Ануманапарикше». Его составляют: 1) вопросы о классификациях выводов, решаемые во всех даршанах исходя из их собственных объяснений отношений признаков предметов (в выводах обозначаемых терминами) в реальности и 2) вопросы о структуре вывода. Включение классификации выводов в логическую теорию является, с нашей точки зрения, несомненным свидетельством интенционального характера индийской логики, ее зависимости от неинвариантных онтологических и эпистемологических представлений. Самый важный вопрос, который исследуется в главе, — об установлении неразрывной связи выводимого и основания вывода, аналогичный основному в западной традиционной логике вопросу об отношении логического следования. Отвечая на него, индийские логики разрабатывали концепции, которые, на наш взгляд, могут рассматриваться как шаги к экстенционализму (освобождению логики от онтологических и эпистемологических предпосылок), сближающие индийскую ануманаваду и европейскую формальную логику. В их числе — правило *трайрупья* Дигнаги, концепция его оппонента найяика Уддйотакары и правило *постоянного сопутствования* джайна Паттрасвамина.

Анализ полемики по названным вопросам, которую ведут Шантаракшита и Камалашила, позволяет в заключение назвать важные отличительные черты логической теории индийцев, а также сделать выводы о характере самой полемики (в частности, отметить отступления буддистов от школьных теоретических положений, использование ими внелогических аргументов) и обозначить скрытые заимствования из логических теорий противников.

---

# Глава I

## СПОСОБ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМЫ ВЫВОДНОГО ЗНАНИЯ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### § 1. Периодизация истории эпистемологии и логики в Индии.

#### Краткая характеристика периодов

Способ постановки любой проблемы, так же как и способ ее решения, обусловлен культурным контекстом и соответствующим ему уровнем теоретического мышления, поэтому для исследования буддийской концепции вывода, защищаемой Шантаракшитой и Камалашилой, нам не обойтись без оценки логико-эпистемологических теорий, послуживших для нее контекстом. Сделать это можно только при условии применения сравнительно-исторического метода и периодизации истории прамана-вады.

Известны несколько вариантов периодизации процесса формирования и развития эпистемологии и логики в Индии. В частности, С.Ч.Видьябхушана в уже упоминавшейся «Истории индийской логики» делит названную историю на три периода (их границы условны и размыты): 1) древний (650 г. до н.э. — 100 г. н.э.); 2) средневековый (400–1200); 3) современный (900–1920) [262, с. 1, 157, 355]. С.Д.Биджалван, выбрав в качестве основания деления существовавшие парадигмы эпистемолого-логических теорий, выделяет четыре периода: 1) древний (его кульминация — «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады); 2) средневековый (время творчества Ватсьяны, Удаяны, всех известных буддийских и джайнских теоретиков); 3) период навья-ньяи, новой ньяи (начинается с создания «Таттвачинтамани» Гангеши в XII в., завершается временем жизни Гададхары Бхаттачарьи); 4) период постнавья-ньяи (со 2-й половины XVII в. по настоящее время) (см. [208, с. 5]).

Несколько скорректировав временные рамки выделенных С.Д.Биджалваном периодов в соответствии с принятой в российской индологии датировкой отдельных индийских текстов, можно принять его периодизацию за основу. **Древний период** следует определенно при-

вязать к рамкам VI в. до н.э. — II в. н.э., средневековый — ко II—XIII вв.; период навья-ньяи — к XIII — второй половине XVII в.; точку отсчета периода постнавья-ньяи можно оставить без изменений, т.е. считать, что он начинается со второй половины XVII в. и продолжается до настоящего времени.

Как отмечалось выше, в индийской культурной традиции эпистемология и логика выступали в форме единого учения, называемого на санскрите «прамана-вада» (*pramāṇa-vāda*) — «учение об источниках достоверного знания». Учение о *праманах* (источниках знания) было важной составной частью философских доктрин всех развитых религиозно-философских систем (даршан), комплекс которых оформляется к IV в. Но интерес к вопросам познания у индийских мудрецов возник задолго до появления даршан. Он зафиксирован уже в древних ведийских текстах, создававшихся, если исходить из современной периодизации истории *зарождения и развития индийской философии*<sup>1</sup>, в дофилософский (середина II тысячелетия до н.э. — рубеж VIII—VII вв. до н.э.), а затем и в предфилософский (рубеж VIII—VII — рубеж VI—V вв. до н.э.) период. Самый древний их слой — самхиты «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа» — позволяет реконструировать основополагающие мировоззренческие принципы, к числу которых относятся и представления о знании. Они сильно отличаются от тех, которые становятся базовыми в западной культуре. Последние складываются в античной философии, причем значительно позже, чем в Индии, — в VI—V вв. до н.э. Если для античных мудрецов знание выступало как результат деятельности человеческого мышления, как «рациональное», то в древнеиндийской культуре знание изначально было поставлено над человеческим разумом, объявлено священным, сакрализировано. Слово «веда» (*veda*), входящее в название самхит, буквально означает «священное знание» и подразумевает знание как результат откровения, получаемого внерациональными методами. Через придание такого смысла термину «знание» происхождение знания сразу же выводилось за пределы человеческого мышления, в область трансцендентного, а человеческий разум ставился ниже сверхразумных интуиций сознания, подготовленного с помощью специальных ментальных практик. Следствием такого представления о знании стала идея о **нетождественности** бытия и мышления,

<sup>1</sup> Имеется в виду периодизация, принятая в работах В.К.Шохина: 1) период дофилософии — середина II тысячелетия до н.э. — рубеж VIII—VII вв. до н.э.; 2) период предфилософии — рубеж VIII—VII — рубеж VI—V вв. до н.э.; 3) период первых философов, или шраманский, — VI—V — V—IV вв. до н.э.; 4) период первых философских школ — IV в. до н.э. — II в. н.э.; 5) период систематизации философии в сутрах — II — начало IV в.; 6) период развитых традиционных систем философии — IV—XIX вв.; 7) современная философия — с 1925 г. по настоящее время.



навсегда сохранившаяся в качестве базовой в индийской философии. Как известно, античная философия началась с постулирования тождества бытия и мышления, сыгравшего огромную и неоднозначную роль в ее развитии<sup>2</sup>. Западным философам идею этого тождества пришлось долго и мучительно преодолевать, путаясь в порождаемых ею противоречиях, в то время как индийские мудрецы были от этого избавлены.

В более поздних ведийских текстах, создававшихся примерно в VIII–VII вв. до н.э. и называемых «брахманами»<sup>3</sup>, знание начинает дифференцироваться. Оно разделяется на виды в зависимости от его источников, которых называется четыре: предание, восприятие, традиция, вывод. В них легко угадываются главные праманы классической философии. Хотя теоретической рефлексии по поводу названных праман в брахманах пока не было и говорить о теории познавательного процесса пока не приходится, как показывает В.К.Шохин [187, с. 45–67], авторы упомянутых текстов — ритуалисты-брахманы сыграли огромную роль в ее подготовке, поскольку именно они начали теоретически разрабатывать отдельные связанные с познанием вопросы. В частности, они развивали силлогистическую аргументацию и использовали специальные термины для обозначения ее структурных элементов (которые впоследствии вошли в арсенал «концепции вывода» — в том числе «пратиджня», «хету», «нигамана»), поставили проблему установления критериев истины («как универсальных суждений, обеспечивающих возможность верификации любого решения любой частной проблемы» [187, с. 48]. Эти критерии должны были помочь установить победителя в словесных поединках, независимо от того, кто выступал судьей — ученый брахман или сам царь.

Раннее теоретизирование брахманов относится ко времени, предшествующему возникновению систематизированной философии. В Индии, в отличие от Древней Греции, теоретическое мышление начинает формироваться не в философии, а в частных дисциплинах, к которым применим общий термин «видья» (*vidyā* — букв. «знание»), а позже — «шастра» (*śāstra* — наука). Различные тексты (в частности, «Тайттирия-самхита», «Шатапатха-брахмана», «Брихадараньяка-упанишада» и «Чхандогья-упанишада») перечисляют несхожие списки таких «наук» (более подробно об этом см. [187, с. 39]).

Часть из них около V–IV вв. до н.э. фиксируется как комплекс *веданг* (*vedāṅga* — букв. «члены вед»), объединяющий *шикшу* (*śikṣa* — фонетика), *чхандас* (*chandas* — метрика), *вьякарану* (*vyākaraṇa* —

<sup>2</sup> Неоднозначную, поскольку их отождествление, с одной стороны, вводило мышление в число важных предметов исследования, с другой — препятствовало эффективному решению эпистемологических проблем.

<sup>3</sup> Они получили свое название от имени их авторов, жрецов-брахманов, и явились толкованиями самхит.

грамматика), *нирукту* (nirukta — этимология), *кальпу* (kalpa — знание ритуала), *джйотишу* (jyotiṣa — астрономия вместе с астрологией), *ньяя-шастра* (nyāya-śāstra — наука о правилах ведения диспутов), *ми-мансу* (mīmāṃsā — эгзегетика). Именно в ведангах началась работа по созданию методологии рациональной деятельности: появились методы диалектики (критики суждений) и аналитики (систематизации понятий) в античном смысле этих терминов, началась работа над определениями (см. [187, с. 59]). Первоначально названные методы применялись для рассмотрения ритуалов, затем — для анализа языка и только позже вошли в арсенал философии. Ядро комплекса веданг составили шастры, связанные с исследованием языковой деятельности. Следствием этого факта стало, с одной стороны, то, что в индийской культуре идеалом теории была избрана не математика (как в Европе), а лингвистика — в том виде, в каком она зафиксирована в «Восьмикнижии» Панини (IV в. до н.э.) и комментарии на него «Махабхашья» Патанджали (II в. до н.э.), с другой — неполное соответствие смысла терминов «наука» и «шастра».

Каждому из выделенных нами в истории прамана-вады четырех этапов соответствует господствующая теоретическая парадигма, зафиксированная в известных текстах. **В первый период — Древний, или предлогический,** — теоретико-познавательные и логические вопросы ставятся в рамках «науки о ведении публичных диспутов», выступавшей под названиями «анвикшики» (ānvikṣikī), «хету-шастра» (hetu-śāstra), «тарка-видья» (tarka-vidyā), «тарка-шастра» (tarka-śāstra), «ньяя-шастра» (nyāya-śāstra) и обслуживавшей потребности названной практики. Публичные диспуты, восходящие к традиции торжественных жертвоприношений (как бы копирующие их обязательный элемент — игру в священное знание, *брахмодья*) и многое заимствовавшие из этой традиции, заняли прочное место в духовной жизни Индии. Благодаря позитивному отношению к сосуществованию различных мировоззрений индийская мысль оказалась избавленной от воинствующего догматизма, запалившего в Европе костры инквизиции, а необходимость защищать свои идеи в открытом поединке оказала стимулирующее воздействие на развитие теоретического мышления.

Главным источником для изучения состояния теоретической мысли того времени является медицинский трактат «Чарака-самхита» (78 г. н.э.), излагающий теорию аргументации жившего значительно ранее Медхатитхи Гаутамы, или Готамы (ок. 550 г. до н.э.), которого часть исследователей считают мифической фигурой, но многие индийские источники (например, «Падма-пурана», «Сканда-пурана», «Матсья-пурана», «Гандхарва-тантра», «Махабхарата», «Ньяя-сутра-вритти»), как отмечает С.Ч.Видьябхушана (см. [262, с. 17]), называют

основателем анвикшики. Древний период имел характер подготовительного этапа, поскольку развитых теорий познания в это время еще не существовало, а, как отмечалось выше, были поставлены лишь отдельные вопросы, выработаны некоторые специальные термины и вплоть до конца периода развивались лишь концепции и методы, касающиеся преимущественно ведения дискуссий, но и они до Медхатитхи Гаутамы не были систематизированы. К примеру, по наблюдениям С.Ч.Видьябхушаны, в «Тайттирия-араньяке» (1–2) перечисляются четыре источника достоверного познания: *смрити* (*smṛti* — священное писание), *пратьякша* (*pratyakṣa* — восприятие), *айтихья* (*aitihya* — традиция), *анумана* (*anumāna* — вывод); в «Рамаяне» (V.87.23) мы находим термины «айтихья», «анумана» и «шастра» (в значении «священное писание»), в «Законах Ману» (12.105) называются три источника знания: пратьякша, анумана и шастра. В «Айтарейя-брахмане» и «Катха-упанишаде» встречаются и другие специальные термины, такие, как *тарка* (*tarka* — аргументация), *вада* (*vāda* — спор), *юкти* (*yukti* — постоянный аргумент), *джалпа* (*jalpa* — пререкания), *витанда* (*vitaṇḍā* — придирика), *чхала* (*chala* — софизм, увертка), *нирная* (*nirṇaya* — убеждение, удостоверение), *прайоджана* (*prayojana* — цель), *прамана* (*pramāṇa* — в значении «доказательство»), *прамейя* (*prameya* — познаваемое) и др. В «Артхашастре» Каутильи (между IV в. до н.э. — IV в. н.э.) приводится список из 32 специальных терминов, описывающих ситуацию диспута. Определения некоторых из них воспроизводятся позже в комментариях на «Ньяя-сутры», в частности у Ватсьяны (I.1.4). В медицинском трактате «Чарака-самхита» этот список воспроизводится в расширенном варианте: он включает уже 34 термина (их можно найти в [262, с. 25]).

Полезность «науки о ведении публичных диспутов» была общепризнанной. Ману включал ее в число обязательных для изучения правителями дисциплин («Законы Ману» 7.43), а специалистов-диспутантов рекомендовал обязательно приглашать в члены собрания при правителе. Каутилья характеризовал анвикшики как «светильник всех знаний, средство совершения всех начинаний, опору всех установлений» (перевод В.К.Шохина [187, с. 163]).

В числе предлогических концепций, появившихся в древний период, можно выделить две джайнские схемы — десятичленного «силлогизма» (*daśāvayava-vākya*) и «семичастного паралогизма» (*saptabhaṅga*, *saptabhaṅgī-naya*). Первая представляется выделенной из многоступенчатых правил ведения диспутов и, в свою очередь, является теоретическим основанием для последующей разработки пятичленного силлогизма найяиков, хотя на этот счет существуют и другие мнения. В частности, А.А.Терентьев и В.К.Шохин в совместной работе

«Философия джайнизма» высказали мысль, что не найяики упростили джайнов, а джайны усложнили найяиков (см. [133, с. 367–368]).

О десятичленном «силлогизме» можно получить представление из «Дашавайкаликанирьякти» Бхадрабаху — фигуры настолько малоизученной, что нельзя даже с определенностью сказать, существовал ли один джайнский автор с таким именем или их было двое, и указать годы его (или их?) жизни более точно, чем интервал между V в. до н.э. — VI в. н.э. Поскольку текст самого Бхадрабаху в России отсутствует, сошлемся на С.Ч.Видьябхушану и приведем названный «силлогизм» по его «Истории индийской логики» (см. [262, с. 166–167]). Джайнский «силлогизм» представляет собой рассуждение, состоящее из десяти обязательных элементов, наличие которых должно было гарантировать истинность выводимого из посылок заключения:

1. Тезис (*pratijñā*): «Воздержание от уничтожения живых существ есть самая большая добродетель».

2. Ограничение тезиса (*pratijñā-vibhakti*): «Воздержание от уничтожения живых существ есть самая большая добродетель, согласно джайнским тиртханкарам<sup>4</sup>».

3. Основание (*hetu*): «Воздержание от уничтожения живых существ есть самая большая добродетель, потому что тот, кто воздерживается от этого, обретает религиозную заслугу».

4. Ограничение основания (*hetu-vibhakti*): «Только тот, кто воздерживается от этого, может обладать высшей добродетелью».

5. Противоречие (*vipakṣa*): «Можно, однако, предположить, что некто, пренебрегший предписаниями джайнских тиртханкаров и уничтоживший живое существо, будет любим богами, и люди в знак уважения будут оказывать ему почести. Приносящие жизнь в жертву считаются приобретшими высшую заслугу. Некоторые, например, приветствуют своего свекра, даже если он нарушает заповедь тиртханкаров об ахимсе».

6. Противоречие противотезису (*vipakṣa-pratiśedha*): «Это не так; пренебрегший предписаниями и т.д. не обретет заслуги».

7. Пример (*dṛṣṭānta*): «Архаты и святые даже не готовят пищи и поэтому не уничтожают живых существ. Они получают подаяние пищей от домохозяев».

8. Сомнение в правильности примера (*āśaṅkā*): «Еда, которую готовят домохозяева, точно так же предназначена для архатов и святых, как и для них самих. Поэтому если в огне гибнут насекомые, архаты и святые должны разделить грех домохозяев. Следовательно, приведенный пример неубедителен».

---

<sup>4</sup> Tīrthāṅkara — букв. «нашедший брод», титул святых в джайнизме.

9. Ответ на сомнение в правильности примера (āśaṅkā-pratiśedha): «Архаты и святые идут к домохозяевам за пищей в неведении, а не к определенному времени. Как можно сказать, что последние готовили именно для них? Если и совершен грех, то архаты и святые не имеют к этому отношения».

10. Заключение (nigamana): «Поэтому неуничтожение живых существ есть самая большая добродетель, и тот, кто придерживается этой заповеди, обретет самую большую для людей религиозную заслугу».

Ценность приведенного «силлогизма» состоит в том, что он был первым шагом на пути долгих поисков надежных интеллектуальных процедур получения выводного знания.

Другая диалектическая форма — «семичастный паралогизм» — теоретически закрепляла процедуру получения рационального знания об объекте на основе джайнского учения об относительности опосредованного познания истины. Джайны отрицали крайности и признавали множественность точек зрения (anekānta-vāda), с которых может рассматриваться предмет. Поскольку сама действительность не односторонняя (anekānta), многогранна, многомерна, нельзя ничего утверждать о вещах категорично. В любом акте познания, по их концепции, предмет узнается только в некотором отношении, поэтому их метод «семичастного паралогизма» назывался еще «сьяд-вада» (syād-vāda) — «утверждение возможного». Согласно теории джайнов, по семичастной формуле следовало вести доказательство, рассматривая различные случаи возможного проявления выводимого качества. В «Сутра-кританганирьюкти» Бхадрабаху этот паралогизм формулируется так.

«Предмет высказывания:

1. некоторым образом существует (сьядасти);
2. некоторым образом не существует (сьяднасти);
3. некоторым образом и существует, и не существует (сьядастинастича);
4. некоторым образом невыразим (сьядавактавьям);
5. некоторым образом и существует, и невыразим (сьядастинавактавьямча);
6. некоторым образом и не существует, и невыразим (сьяднастинавактавьямча);
7. некоторым образом и существует, и не существует, и невыразим (сьядастинастича авактавьямча)» (см. [133, с. 370]).

При этом ни одно высказывание не исключает других, и все они могут быть истинными одновременно, каждое в каком-то отношении: цветоформы (gūra), субстанции (dravya), места (kṣetra) и времени (kāla). Уточнение, вводимое выражением «некоторым образом», указывает на ограниченность и конкретность высказываемой истины. Такое

уточнение позволяло джайнам во время публичных диспутов формулировать тезисы, наименее уязвимые для критики. Использование ими съяд-вады побуждало начинать любую дискуссию с определения терминов, что имело огромное значение в древнеиндийской философии, различные школы которой использовали различную терминологию и для ведения диалога им нужно было хотя бы понимать друг друга.

**В средневековый период** теория аргументации выделяется в самостоятельную область исследований и обретает собственные имена: «прамана-шастра» (*pramāna-śāstra*), «прамана-видья» (*pramāna-vidyā* — «наука об источниках достоверного знания») и «ньяя-шастра» (*nyāya-śāstra* — «наука о методах познания»). Теория полемики теряет свою самостоятельность и становится одним из разделов «науки о познании». Этот значительный временной отрезок характеризуется, с одной стороны, началом обсуждения эпистемологической проблематики во всех религиозно-философских школах, с другой — созданием в результате дискуссий разработанных и систематизированных эпистемологических концепций, содержащих в качестве своих неотъемлемых частей логические теории.

Парадигмой для построения собственных теорий познания и логики во всех школах стали «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады (II–IV вв.). Двойное авторство указывается вследствие того, что текст явно состоит из двух частей: первая воспроизводит утерянное сочинение «Анвикшикивидья», приписываемое Готаме, вторая, более поздняя, добавлена Акшападой. Оба персонажа сильно мифологизированы, достоверных сведений об их жизни практически нет.

То, что «Ньяя-сутры» становятся образцом для сочинений по прамана-ваде, вовсе не означает, что во всех школах было слепо скопировано учение найяиков о происхождении и сущности знаний — для этого всем пришлось бы отказаться от собственных онтологических представлений и «потерять себя». Главное, что стало предметом заимствования, были набор проблем и методология: в «Ньяя-сутрах» впервые поставлены проблемы, заставившие обратить на них внимание представителей остальных даршан, и предложены методы построения доказательства, впоследствии взятые на вооружение всеми.

В средневековый период на интересующем нас теоретическом направлении дважды происходила смена лидеров: со II по VI в. ведущая роль в развитии прамана-вады принадлежала найяикам, с VI по IX в. — буддистам, с IX в., благодаря вытеснению буддизма за пределы Индии и устранению таким образом конкурентов, ньяя снова возвратила себе лидерство. Помимо найяиков Ватсьяяны (V в.) и Уддйотакары (VII в.) и представителя синкретической ньяя-вайшешики<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Системы ньяя и вайшешика первоначально, примерно с рубежа VI–V вв. до н.э. до X в., развивались как самостоятельные. В X в. они объединились в синкретическую

Бхасарваджни (ок. 950 г.), сыгравших выдающуюся роль в развитии теории познания, в названный период творили и выдающиеся мыслители других философских школ: буддисты Нагарджуна (II–III вв.), Асанга и Васубандху (ок. 410–490), Дигнага (ок. 450–520), Дхармакирти (ок. 580–650) и Дхармоттара (ок. 750–810), мимансак Кумарила (VII–VIII вв.), вайшешик Прашастапада (V–VI вв.), джайны Умасвати (ок. 1–85), Сиддхасена Дивакара (ок. 480–550), Джинабхадра Гани (ок. 484–588), Сиддхасена Гани (VI в.), Самантабхадра (VI в.), Видьянанда (ок. VIII в.) и др.

Какие же примечательные концепции были предложены в этот период лидерами? Главным достижением найяиков помимо начала теоретической разработки проблем познания и логики стало создание пятичленного силлогизма, который мы подробно рассмотрим далее. Буддисты принимали участие в развитии теории полемики и до того, как стали лидерами в области прамана-вады, поскольку вынуждены были отбиваться от оппонентов и рационально обосновывать буддизм. Однако до Дигнаги систематизированной теории познания и логики у них не сложилось по той причине, что основатель буддизма уклонялся от ответов на онтологические и гносеологические вопросы, а в раннем буддизме теоретико-познавательные вопросы считались второстепенными. Зато ко времени Дигнаги накопился большой фонд диалектических идей и концепций, выдвинутых Нагарджуной, Асангой и его братом Васубандху.

Вкладом Нагарджуны является использование им трех форм аргументации (о методах Нагарджуны подробнее см. [207]): 1) «четырёх-частного отрицания», *чатух-коти* (*catuḥ-kōṭi*), названного Р.Робинсоном тетралеммой; 2) опровержения тезиса оппонента методом «от противного», *витанда* (*vitanda*); 3) опровержения тезиса оппонента методом сведения к абсурду, *прасанга* (*prasaṅga*). Форма чатух-коти представляет собой как бы матрицу для рассмотрения любого метафизического тезиса, которому придается последовательно одно из значений: «истина», «ложь», «истина и ложь», «истина или ложь». Если мы обозначим «истину» через непустоту класса « $a \neq 0$ », а «ложь» через пустоту класса « $a = 0$ », то чатух-коти на языке логики классов можно записать следующим образом:

- |   |                               |                             |
|---|-------------------------------|-----------------------------|
| 1 | «Это есть»                    | $a \neq 0$                  |
| 2 | «Этого нет»                   | $a = 0$                     |
| 3 | «Это есть, и этого нет»       | $(a \neq 0) \wedge (a = 0)$ |
| 4 | «Это или есть, или этого нет» | $(a \neq 0) \vee (a = 0)$ . |

ньяя-вайшешику, которая просуществовала до XIII в., а уже в XIII в. именно на ее идейной платформе выросла навья-ньяя.

С помощью описанного метода Нагарджуна доказывал ложность всех возможных суждений и тем самым — невозможность вообще что-либо предсказать какому-либо объекту. Данная форма аргументации напрямую связана с созданной им концепцией о пустоте, или относительности, всего сущего — *шунья-вада*.

С той же целью — показать несостоятельность позиций противников буддизма — Нагарджуна использует и два других диалектических приема, которые отличаются только их целями: если цель витанды — опровержение тезисов и аргументов оппонента, то цель прасанги — демонстрация их абсурдности, бессмысленности. Причем в финале дискуссии Нагарджуна не предлагал никаких других положений взамен отвергнутых. Примеры рассуждений, использующих методы витанда и прасанга, можно почерпнуть в его сочинении «Виграхавьявартани» («Рассмотрение разногласий»). Метод витанда использован в таком споре (он начинается в строфе 35 и продолжается в комментарии Нагарджуны): «Если... / Этот огонь освещает самого себя, / Так же как и других, / То тогда [он] будет сжигать самого себя. ...но это не так. Таким образом, высказывание: „Огонь освещает и самого себя, и других“ — недостоверно» [31, с. 314–315]. Запись структуры приведенного опровержения средствами классической логики высказываний выглядит так:

$$T \supset C, \neg C \models \neg T,$$

где  $T$  — тезис оппонента («Огонь освещает себя так же, как и другие вещи»),  $C$  — следствие из этого тезиса («Огонь сжигает себя, так же как и другие вещи»). Эта формула показывает, что оно является формой косвенного опровержения. Данная форма рассуждения известна в западной логике под названием *modus tollens*.

Метод сведения к абсурду тезиса оппонента использован в автокомментарии к строфе 30, в которой критикуется познаваемость объектов реального мира посредством четырех инструментов познания: «Если бы я постиг некий объект с помощью четырех средств достоверного познания, а именно: восприятия, вывода, сравнения и священного писания, или с помощью одного из этих средств, то я его либо принял бы, либо отверг. Поскольку же я не познаю никакого объекта, постольку я его не принимаю и не отвергаю» [31, с. 312]. Чтобы представить структуру данного опровержения, представляется целесообразным реконструировать его смысл следующим образом: если объект познаваем посредством четырех инструментов достоверного познания, то в результате когнитивного акта можно либо что-то утверждать относительно его качеств, либо что-то отрицать. Но Нагарджуна в соответствии со своей концепцией пустотности всего сущего ничего не утверждает и не отрицает относительно реального ми-



ра. Следовательно, объекты непознаваемы с помощью четырех средств достоверного познания.

Опровержение записывается следующей формулой:

$$T \supset (C \vee D), \neg C \wedge \neg D \models \neg T,$$

где  $T$  — тезис оппонента («Объект познаваем посредством четырех инструментов познания»),  $C$  — следствие о наличии у него некоторых качеств,  $D$  — отрицание наличия у объекта тех же самых качеств. Анализ этой формулы методом «от противного», применяемым в классической логике высказываний, показывает, что она является тождественно-истинной, т.е. законом логики:

(T	⊃	(C	∨	D))	∧	(¬	C	∧	¬	D)	⊨	¬	T
и	и	л	и	л	и	и	л	и	и	л		л	и
			л										

Таким образом, Нагарджуна, сам того не подозревая, интуитивно строил свои доказательства на отношении дедуктивного следования. К тому же он первым поколебал устои концепции пятичленного силлогизма найяиков, заявив, что необходимыми для доказательства являются только три члена. Тезис может быть «усмотрен» через основание и пример, следовательно, применение и заключение, повторяющие тезис, излишни. Это критическое замечание Нагарджуны положило начало не утихавшим в течение нескольких сот лет спорам о количестве членов силлогизма (*avaaya*), результатом которых стало разделение Дигнагой умозаклучений на два вида: вывод «для себя» (*svārthānumāna*) и вывод «для других» (*parārthānumāna*). Вывод «для себя» он определил как двухчленный, а «для других» — как трехчленный; он также явился автором еще ряда нововведений в теорию выводного знания, о которых речь пойдет ниже. Эти концепции Дигнаги отстаивались и развивались его последователями Дхармакирти и Дхармоттарой, выдающиеся полемические способности которых помогли буддистам удержать командные высоты в эпистемологии и логике, несмотря на то что в школах мимансы, у джайнов и найяиков в это время появились более совершенные логические концепции.

В IX в. найяик Джаянта Бхатта в своем субкомментарии «Ньяя-манджари» на комментарий «первого порядка» «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны к «Ньяя-сутрам» Готама объединил достижения буддистов и своей школы. Он первым из найяиков принял дигнаговское разделение вывода на вывод «для себя» и «для других», усложнил правило трайрупы (трехаспектности)<sup>6</sup> для среднего термина силлогизма, вы-

<sup>6</sup> О трайрупы см. следующий раздел.

работанное буддистами. Джаянта ввел в это правило два дополнительных пункта, превратив его в правило пятиаспектности.

В этот же период продолжал развиваться понятийный аппарат прамана-вады, шла шлифовка логической терминологии, которая, несмотря на все усилия индийских логиков, все еще отличалась запутанностью и аморфностью. Постепенно логическая тематика занимала все более видное место в комплексе эпистемологических проблем и сама логическая теория выходила на новый уровень: начинался новый период в истории прамана-вады — период навья-ньяи. Онтологической платформой новой ньи стало учение синкретической ньяи-вайшешики, оформившееся примерно к X в.

Точкой отсчета периода навья-ньяи считают создание в XIII в. Гангешей Упадхьяей трактата «Таттвачинтамани» («Драгоценный камень категорий»)<sup>7</sup>, ставшего на много веков главным сочинением для индийских эпистемологов и логиков. Вокруг него развернулись жаркие дискуссии, к нему было написано множество комментариев. Период новой ньи можно считать преимущественно логическим, коль скоро именно в это время логическая теория в Индии достигла вершины своего развития. С XIII в. она излагалась в сочинениях в форме «пракарана»<sup>8</sup>, которые С.Ч.Видьябхушана назвал «учебниками логики» [262, с. 356]. Анализ содержания этих текстов показывает, что они являются традиционно эпистемологическими: рассматривают не только логические концепции, но и все источники достоверного знания, принимаемые в различных даршанах, и все эпистемологические категории.

Теоретиками навья-ньяи были также Джаядева (Мишра) Пакшадхара (предположительные годы жизни — 1425–1550), Рагхунатха Широмаи (ок. 1475–1550), Матхуранатха Таркавагиша (ок. 1600–1675), Джагадиша Таркаланкара (XVI в.), Лаугакши Бхаскара (конец XVI в.), Аннамбхатта (XVII в.). Их достижениями можно считать усовершенствование логической терминологии и шаги по направлению к формализации логики. Гангеше удалось построить теоретическую систему, очень напоминающую логику классов в современной западной логике. Он значительно усложнил существовавшую до него теорию логических отношений, среди которых центральное место принадлежит «проникновению» (*vyāpti*)<sup>9</sup>. Понятие *вьяпти*, обозначавшее логическую связь терминов, широко употреблялось в средневековый период, разные школы разрабатывали собственные концепции вьяпти. У найяиков и мимансаков это было учение о логическом отношении

<sup>7</sup> Есть и другие мнения о времени жизни Гангешы: в частности, болгарский индолог П.Градинаров относит его к XIV в.

<sup>8</sup> *Prakaraṇa* — букв. «трактат».

<sup>9</sup> Санскр. — *vyāpti*, букв. «область», «поле», «арена», которые занимает термин.

«проникновения» между терминами умозаклучения. Исходя из этимологии слова, правильно было бы говорить о व्याпти (области распространения) отдельного термина. Часто говорят о व्याпти двух терминов как об их взаимопроникновении, и в этом случае определяют отношение между областями их распространения. В школах новой ньяи считалось, что один объект «проникает» другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большинстве случаев. Например, говоря о व्याпти огня и дыма, мы учитываем, что дым не может существовать без огня, а огонь без дыма — может, поэтому мы говорим, что व्याпти огня больше व्याпти дыма.

На круговой диаграмме Эйлера–Венна это отношение представляет схема:



Если бы объемы терминов совпадали, то можно было бы сказать, что они — «взаимопроникающие». Наличие व्याпти должно было гарантировать наличие логического следования между посылками и заключением в умозаклучении. В навья-ньяе знание «проникновения» называли «инструментальной причиной вывода». Это знание получается посредством операции «усмотрения» (*parāmarśa*), называемой также оперативной причиной вывода. «Усматривается» средний термин, о котором известно, что он связан отношением «проникновения» с большим термином (например, «усматривается» дым, проницаемый огнем; совершив это «усмотрение», т.е. установив наличие в некотором месте названного логического признака, можно сделать вывод о наличии в этом же месте огня). Результатом действия инструментальной и оперативной причин является логический вывод (как заключение).

В теории Гангеша роль व्याпти в получении выводного знания усиливается, так как только отношение «проникновения» Гангеша называет непосредственно связанным с результатом, вывод (*anumāna*) он определяет именно как «знание проникновения».

В логике джайнов термином «в्याпти» или «авинабхава» (*avinābhāva*)<sup>10</sup> обозначали отношение «неразрывной связи» среднего и большего терминов, которое интерпретировалось как их постоянное сопутствование в прошлом, настоящем и будущем. Наличие этого отношения обеспечивало логическое следование заключения из посылок. В буддийских школах логики отношению «проникновения» противопоставляли другое правило выводимости — правило трехаспектности среднего термина.

<sup>10</sup> Букв. «однозначное соответствие».

Возвращаясь к Гангеше, следует отметить еще одну его теоретическую новацию — концепцию *парьяпти* (parāyati). Парьяпти — отношение, посредством которого числа пребывают в целом, а не в частях целого. В этой концепции число предстает как класс классов — такое понимание числа в западной науке появилось только в XIX в.

Благодаря грамматическим особенностям санскрита, позволяющим записывать логические высказывания одним термином и затем комбинировать эти термины, логики навья-ньяи прекрасно ориентировались в ряде проблем, неизвестных Аристотелю, но ставившихся стоиками и мегариками: в частности, они понимали истинностно-функциональный характер конъюнкции и дизъюнкции, использовали закон де Моргана (отрицание дизъюнкции эквивалентно конъюнкции отрицаний —  $\neg (A \vee B) \equiv A \wedge \neg B$ ), хотя нигде не формулировали его явно.

Следующий период в истории прамана-вады, **период постнавья-ньяи**, начинающийся со второй половины XVII в. и продолжающийся по настоящее время, отмечен практическим отсутствием прогресса в этой области. Традиционная индийская логика существует, но скорее как музейный экспонат, нежели как живая развивающаяся теория. Такое ее состояние связано отчасти с упадком санскрита, превратившегося в элитарный язык, на котором говорят и пишут очень немногие духовные лица и деятели культуры. В большей степени затухание названной логико-эпистемологической традиции в настоящее время связано с ее несоответствием достижениям современной западной науки, с которой логика навья-ньяи не смогла конкурировать. Индийская логика, несмотря на всю утонченность ее методов, оказалась более громоздкой и запутанной, чем западная, менее пригодной для решения научно-технических задач. Нельзя не сказать и еще об одной причине стагнации — стихании дискуссий о праманах между представителями разных даршан. Ко второй половине XVII в. отношения между различными религиозно-философскими системами полностью определились: некоторые из них, к примеру чарвака и буддизм, вообще исчезли из Индии, другие (такие, как миманса и вайшешика) потеряли самостоятельность, слились с родственными ведантой и ньей. В XVIII в. веданта, являясь теоретической основой индуизма, определяющего всю духовную жизнь индийцев, стала господствующей, так что дискутировать с ведантистами было уже практически некому, тем более что в области прамана-вады веданта хорошо вооружилась достижениями навья-ньяи.

И сегодня ньия, понимаемая как синкретическая теория познания и логика, остается обязательной составной частью классического религиозного образования; продолжается деятельность комментаторов классических философских сочинений по ньия-шастре в религиозных цент-

рах Индии (например, в Нава-Наланде и Вайшали) и Тибета (в столице Лхасе); во многих научных и светских учебных институтах Индии (таких, как Санскритский колледж в Калькутте и Бенаресе, Навадвипе, Бхатпаре, Пуне, Пури, Надии, Митхиле) существуют кафедры ньяи. Правительство Индии выделяет значительные средства для работы по разысканию, изданию и исследованию философских текстов.

## **§ 2. Особенности прамана-вады.**

### **Обоснование выделения двух аспектов проблемы выводного знания**

Чтобы оценить удельный вес проблемы выводного знания в индийской философии, прежде нужно рассмотреть, используя первоисточники, что же представляет собой та дисциплина, в которой ставится интересующая нас проблема? Какое место отводилось ей в основных даршанах: чарваке-локаяте, джайнизме, буддизме, мимансе, веданте, санкхье, йоге, ньяе и вайшешике?

Для средневекового периода, в который создавались исследуемые источники, характерен довольно высокий уровень теоретического мышления. Он проявился в том, что в начале периода были систематизированы основные даршаны, были написаны их канонические сутры и главные комментарии на них: ведантистские «Брахма-сутры» Бадараяны (II в. до н.э. — II в. н.э.) и комментарий Шанкары (ок. 788–820 гг.), «Миманса-сутры» Джаймини (II–IV вв.) и комментарии Шабарасвамины (II в. н.э.) и Кумарилы Бхатты (ок. 600–700 гг.), «Вайшешика-сутры» Канады (II в. до н.э. — I в. н.э.) и комментарий на них Прашастапады (ок. IV в.), джайнские «Таттвартха-адхигама-сутры» Умасвати (I–II вв.) и комментарии Самантабхадры (III в.) и Сиддхасены Дивакары (VII в.), «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады (II в.) и комментарии Ватсьяны (V в.) и Уддйотакары (VII в.), «Йога-сутры» Патанджали (III в. до н.э.) и комментарий Вьясы (IV в.). Буддизм, вступив в заключительную фазу своего существования в Индии, уже породил множество крупных и мелких школ, представители которых ассоциировали себя с хинаяной, махаяной и тантрой — его главными направлениями. Они имели собственные собрания канонических сочинений и специальные тексты по прамана-ваде, в которых решалась проблема выводного знания, — это сочинения уже упоминавшихся Нагарджуны, Асанги и Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти.

Были написаны также канонический текст системы санкхья «Санкхья-карика» (автор — Ишваракришна, V в.) и главные коммен-

тарии на нее — «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.), «Юкти-дипика» (VII в.), принадлежащая неизвестному автору, и «Джаяман-гала» (VII–VIII вв.) Шанкарачарьи (не ведантиста).

Таким образом, ко времени создания рассматриваемых нами текстов Шантаракшиты и Камалашилы сложилась идейная платформа главных даршан, определились направления и темы полемики между ними. Даже при первом чтении базовых текстов становится очевидным, что напрасно искать в них единую или хотя бы инвариантные теории познания, в которых человек как рациональный субъект познания (как это было в синхронной европейской философии) исследует природу — неизменный объект познания. Каждая религиозно-философская система строила свою теорию познания, обусловленную онтологией данной системы, а также ее сотериологией (учение о спасении или освобождении; она имела первостепенное значение для всех даршан, кроме чарваки-локаяты) и этикой.

В «Ньяя-сутрах» о роли знания в достижении освобождения говорится так: «Высшее благо достигается через **познание** (здесь и далее в цитатах выделено мною. — *Н.К.*) шестнадцати категорий: инструментов правильного знания (*pramāṇa*), объектов правильного знания (*prameya*), сомнения (*saṃśaya*), цели (*prayojana*), хорошо известного примера (*dṛṣṭānta*), доказанного положения (*siddhānta*), членов силлогизма (*avayava*), опровержения (*tarka*), установления (*nirṇaya*), дискуссии (*vāda*), пререкания (*jalpa*), придирки (*vitandā*), ошибки (*hetvābhāsa*), словесных ухищрений (*chala*), аналогии (*jāti*), причин поражения в споре (*nigrahaśthāna*). Через успешное уничтожение страдания, рождения, действия, ошибки и ложного знания, начиная с последнего, достигается освобождение» («Ньяя-сутры» I.1.1–2 [57, т. I, с. 140–141]). Теоретик системы йога Вьяса в комментарии на сутру 15 из второй главы «Йога-сутр» вторит найяикам: «...круговорот бытия как многообразие страдания есть то, от чего следует избавиться. Средство избавления — **истинное знание**» [28, с. 124]. В джайнском тексте «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати, авторитетном и для шветамбаров, и для дигамбаров, также сказано: «Путь к Мокше — праведные воззрения, **познание**, поведение» [41, с. 138]. Сходная мысль звучит в комментарии буддиста Камалашилы на шлоку 151 «Таттвасанграхи»: «Окончательное освобождение „я“ от телесного существования достигается через **обретение знания** о полностью очищенной от грехов цепи моментов сознания; с помощью прилежного изучения наук [даже] не очень способный постепенно избавляется от круговорота рождений, затем достигает спасения» [72, т. I, с. 75].

Знание, о котором говорится в текстах, не только рациональное. Оно прежде всего «правильное» — **полученное по правилам**, с той или иной степенью подробности зафиксированным в канонических

текстах, а также «истинное» — **открывающее всю истину**, а не какую-то ее часть относительно какого-то уровня бытия. Рациональное знание все индийские мыслители считали важным, но, в отличие от их западных коллег, не главным и не высшим видом знания. Высшим видом знания считалось постижение трансцендентной реальности сверхразумными способностями, вроде телепатии, всеведения, видения предметов на большом расстоянии, предвидения и т.п. Эти способности полагались результатами перестройки сознания посредством йоги, — вот почему индийские эпистемологические учения всегда рассматривали **медитативные практики в числе познавательных методов**.

Снижение, в сравнении с западной философской традицией, экзистенциальной ценности рационального знания наряду с другими особенностями способа философствования индийцев, на которые обращали внимание уже с начала XIX в. такие исследователи, как А.Дюперрон, И.Шмидт, И.Х.Баур, Х.Лассен, Ф.Э.Холл, в XX в. — Дж.Кеннеди, Р.Гарбе, В.Буссет, Дж.Туччи, У.Бьянки, Э.Конзе, С.Кент и др., сближают их учения с западным гностицизмом, позволяют характеризовать их как по сути эзотерические, т.е. как «гносис» (подробнее об этой характеристике индийской философии см. у В.К.Шохина [187, с. 19–22; 191, с. 21]).

Высокий статус правильного (или истинного) знания, придавший соответствующую значимость теории познания в индийской мысли, сложился, как было сказано ранее, задолго до оформления религиозно-философских систем — в ведийских текстах. С появлением систематического дискурсивного мышления этот статус еще более укрепился. Пандиты (ученые) доказывали, что даже если окончательное освобождение в пределах одной жизни не достижимо, то с помощью правильного знания каждый человек может построить свою жизнь таким образом, что уже в этом рождении сведет страдание к минимуму и обеспечит себе освобождение в будущих рождениях.

Зависимость теории познания от сотериологии и включение знания в число высших экзистенциальных ценностей придавали высокий авторитет эпистемологическим учениям, но порождали и другое их качество: недооценку знания об окружающем мире, о природе. В сотериологических концепциях главных даршан высшей ценностью признавалась не действительная жизнь в физическом мире, а избавление от этой жизни в трансцендентном мире. Сверхприродный мир достигался не переделыванием внешней природы, а перестройкой внутреннего мира человека, его сознания, поэтому природа не стала объектом пристального внимания, «мастерской», и всегда представлялась в индийской философии достаточно приблизительно.

Почти во всех школах антитеза знанию — незнание (или ложное знание) — рассматривалось как **причина человеческих страданий**. В раннем буддизме, например, еще до формирования эпистемологической теории неведение (*avidyā*) включалось в число двенадцати причин страдания; в буддизме махаяны во II–V вв. это представление о незнании заставляет ввести понятие *jñeṣa-avāraṇa* («преодоление незнания»), обозначающее одну из необходимых ступеней на пути к освобождению.

Статус прамана-вады в индийской философии определялся еще и тем, что с ее помощью во всех даршанах доказывалась надежность религиозных и онтологических идей: коль скоро рациональными методами сами эти идеи непосредственно были недоказуемы, учение об источниках достоверного знания косвенным образом рационально обосновывало надежность инструментов их получения. На этот самостоятельно открытый индийцами способ верификации метафизических концепций обращал внимание Ф.И.Щербатской, писавший: «Всякая философия у них (т.е. у индийцев. — *Н.К.*) начинается с психологии, т.е. с анализа явлений восприятия и сознания; затем переходит к учению о силлогизме... и только после установления такой теории познания переходит к собственно философии» [194, с. 155].

Отмеченное сходство базовых принципов, на которых представители разных школ строили свои учения о познании, не означало ни схождения этих концепций, ни даже одинакового уровня их рефлексии. Большой интерес, как правило, обуславливал более высокий уровень теоретической разработки эпистемологии и логики. В VIII в. самое пристальное внимание проблемам достоверного познания уделяли школы *ньяи*, *джайнизма*, *буддизма*, в меньшей степени этим интересовались другие даршаны. Так, в «Миманса-сутрах» Джаймини описанию источников познания отведено ничтожно мало места, они даже перечислены не полностью, как бы походя, только чтобы была отдана дань требованиям, предъявляемым к такого рода сочинениям. В комментарии «Миманса-сутра-бхашья» Шабара перечисляет уже все праманы, но главное внимание уделяет восприятию. Известный специалист по мимансе Э.Фрауваальнер убежден, что теория познания заимствована мимансаками у вайшешиков и включена ими в свою систему под влиянием полемики с буддистами [217]. Это представляется весьма вероятным, поскольку система миманса начиналась как теоретическая разработка методов экзегетики и первоначально не имела собственной теории познания. Похожую картину мы находим в сутрах веданты, *йоги*, *санкхьи*, вайшешики и главных комментариях на них: вклад теоретиков названных систем в развитие прамана-вады оказался прямо пропорциональным проявляемому интересу.



В средневековый период во всех школах принимается единое представление об основных структурных элементах познавательного акта, которые в текстах обозначаются различными синонимами, имеющими аналоги в западной традиции. В когнитивном акте разделяются субъект познания (*jñātṛ*, *pramātṛ*, *grāhītṛ*), объект познания (*jñeya*, *prameya*, *grāhya*, *viśaya*), инструмент или источник получения знания (*pramāṇa*<sup>11</sup>, *grahaṇa*) и результат процесса познания — достоверное знание (*pramā*, *jñāna*, *pramiti*). В некоторых школах это разделение полагалось условным, что не мешало, тем не менее, им пользоваться. В буддизме и адвайта-веданте, к примеру, отмечался условный характер противопоставления субъекта и объекта. Буддисты, со своей стороны, отождествляли инструмент получения знания и само знание: *pratyakṣa* у них обозначает и акт восприятия, и результат этого акта, *anumāna* — и процесс вывода, и выводное знание.

В теориях различных религиозно-философских школ четыре названных элемента получили различное концептуальное наполнение в зависимости от онтологических позиций соответствующих школ, и не всем понятиям, которые использовали индийские теоретики для более детального описания когнитивного процесса, можно найти соответствия в западной философии.

### *Субъект познания*

Устанавливалось наличие у субъекта аффектов, эмоций и различных дефектов познавательных способностей, дающих искажения в знаниях. Познавательные способности, которые описываются в индийской гносеологии, существенно отличаются от западных аналогов, это: душа (*ātman* — в нье, вайшешике, мимансе; *jīva* — в веданте и джайнизме), органы чувств (*indriya*), сознание, включающее различные интеллектуальные способности (*manas*, *citta*, *buddhi* или *bodddhi*). *Манас* часто переводят как «ум», но это не равнозначный перевод, точного аналога термину нет. Манас обозначает самые разнообразные проявления интеллекта: мышление, способность к осмысливанию чувственных впечатлений, к реагированию на чувственные впечатления, восприятие, чувства, сознание, волю и др. Его считали внутренним чувством, располагающимся в сердце. Сходное положение и с остальными способностями. *Читта* (сознание) индийские мыслители соотносили с манасом как внешнее с внутренним и представляли как совокупность модификаций сознания, определяющих разные состоя-

<sup>11</sup> В древний период *pramāṇa* обозначает диалектические приемы, ухищрения, которыми пользовались в диспутах (см. [195, ч. 2, с. 150]).

ния духовной жизни. В йоге различают пять модификаций читты: три инструментальные причины достоверного знания (пратьякша, анумана и шабда), недостоверное познание, знание слов, сон и память. У санкхьяиков подобная интеллектуальная способность называется *махат* (mahāt), у ведантистов — *буддхи* (buddhi). В санкхье и йоге сознание и душа объединяются в одной способности, именуемой *пуруша* (rūṣa). Практически во всех школах, кроме чарвака, субъекту приписываются также сверхъестественные познавательные способности. У джайнов их три: предвидение (avadhi), с помощью которого можно получить знание о предметах, удаленных в пространстве и времени; телепатия (maṇahraṅgāya), обеспечивающая непосредственное знание о чувствах и мыслях других людей; всеведение (kevala), дающее абсолютно необусловленное, беспрепятственно получаемое дживой знание о вещах как они есть, без искажений и ограничений. Последняя способность признавалась также в школах йоги, но только как привилегия бога Ишвары. Йогины рассматривали ее как результат концентрации (samādhi), а ее результатом считали сверхразумное знание реальной природы вещей (prajña). Буддисты признают существование сверхъестественного восприятия йогингов (yogipratyakṣa) [195, ч. 1, с. 22]. О похожей способности под названием *йогаджа* (yogaḥ) говорится и в теории найяиков: в «Ньяя-сутрах» Йогаджа определяется как интуитивное восприятие всех объектов, прошлых и будущих, достигаемое с помощью глубокого сосредоточения.

Механизм получения знания в текстах различных школ также описывался различным образом. В синкретической ньяя-вайшешике и у мимансаков знание рассматривалось как синоним сознания и полагалось непостоянным качеством души, возникающим при контакте души и ума (манаса) с каким-либо объектом. Сама по себе душа не наделялась сознанием. Джайны, напротив, считали сознание неотъемлемым качеством души, с которым она не расстается даже когда человек спит или находится в обморочном состоянии. Функцию сознания в процессе познания они объясняли через аналогию с солнцем, освещающим себя и все другие предметы, включая препятствия на пути к знанию.

В буддизме представления о познающем субъекте зафиксированы в первой главе известного трактата Васубандху «Абхидхармакоша». В соответствии с текстом, с точки зрения высшей реальности его можно представить как поток элементов бытия — дхарм. «Сконструированность» субъекта из дхарм обуславливает его существование на разных уровнях бытия — эмпирическом и трансцендентном. На первом уровне он существует как pudgala, эмпирическая личность, с которой люди имеют дело в повседневной жизни. На втором эта личность иллюзорна и ее феномен обусловлен «вспыхиванием» элемен-

тов пяти групп (skandha): а) телесных дхарм, составляющих тело (rūpa-dharma); б) дхарм ощущений и чувств (vedanā-dharma); в) дхарм восприятий и представлений (saṃjñā-dharma); г) дхарм кармических «формирующих факторов» (saṃskāra-dharma); д) дхарм сознания, различного знания (vijñāna-dharma). Познающий субъект конструируется дхармами, которые делятся двояким образом: во-первых, на двенадцать «сфер познания» (āyatana) — шесть внутренних и шесть внешних, или шесть познавательных способностей и шесть соответствующих им объектов, — во-вторых, на «классы элементов» (dhātu). Вторая классификация основывается на предыдущей, но более подробна — в ней к двенадцати сферам добавлены шесть модусов сознания (зрительное сознание, слуховое сознание и т.п.), которые и формируют, с точки зрения буддистов, единый поток сознания. Механизмы функционирования эмпирического субъекта в разных когнитивных актах представлялись у буддистов по особому, и мы подробно опишем их ниже.

Вопрос о том, каким образом субъект познает, как в субъекте происходит переход от чувственных данных к знаниям, был для индийских философов сложным, и достичь консенсуса в своих объяснениях теоретики средневековой прамана-вады так и не смогли.

### ***Объект познания***

То, что индийские мудрецы называли «объектом познания» или «познаваемым», в нашем понимании составляет предмет индийской эпистемологии и логики. Объектом изучения любой науки в европейской философии принято считать окружающий мир, а предметом — те аспекты окружающей реальности, которые выделяет и исследует в нем конкретная наука. Эти аспекты обозначаются специальными терминами, из которых затем конструируется некая картина мира (известно, что есть физическая картина мира как предмет физики, химическая — как предмет химии, географическая — как предмет географии и т.д. и, наконец, философская, составляющая предмет философии).

В индийской эпистемологии интересующего нас периода объект и предмет знания не различались, зато одновременно существовали несколько различных философских картин мира, вследствие чего универсум исследования оказался крайне неоднородным, а поиски ответа на вопрос о познаваемости мира — крайне трудными. Учитывая это обстоятельство, не будем стараться привести здесь все существовавшие тогда ответы на названный вопрос, а лишь проиллюстрируем нашу мысль положениями, взятыми из текстов главных систем.

Независимо от того, выражались они определенно по этому поводу или нет, в философских картинах мира главных даршан бытие было неоднородно, дифференцировано на разных уровнях. «Адепты» всех даршан признавали наличие сверхъестественной реальности, лежащей вне сферы досягаемости обычных познавательных способностей человека. Исходя из этого положения можно утверждать, что вопрос о познаваемости мира решался в индийской философии иначе, чем в классической западной философии. До Канта метафизики считали мир потенциально полностью познаваемым — как продукт разумного творчества Бога. Результатом познания мира для них была объективная и абсолютная истина, которая, правда, отсутствовала в сочинениях философов, но зато провозглашалась целью познания, стимулировала развитие науки и философии. А как обстояло дело с познаваемостью мира в Индии?

В базовых текстах даршан, признающих авторитет вед, существование трансцендентного уровня бытия подавалось как аксиома, о которой даже не стоило распространяться, и поэтому никаких специальных рассуждений о трансцендентном или обоснований его существования мы там не найдем. Найяики писали о полной познаваемости мира, имея в виду его и эмпирический, и трансцендентный уровень. Эмпирический познается обычными познавательными способностями (чувствами и интеллектом). В комментарии на первую сутру «Ньяя-сутр» Ватсьяяна говорит, что с помощью инструментов правильного знания вещь познается такой, какой существует в реальности, т.е. познается ее «реальная природа» [57, т. 1, с. 2]. А Уддйотакара в своем субкомментарии на эту же сутру, объясняющем специфику учения ньяи, упоминает и о наличии сверхобычных способностей: «Отличительной чертой [шастры] является то, что она объясняет реальную природу тех вещей, которые не могут быть правильно познаны с помощью **обычных средств** (выделено мною. — Н.К.) — восприятия и вывода» [57, т. 1, с. 5]. Что же это за «вещи»? Как явствует из того же текста, это — Высшее Благо — освобождение [57, т. I, с. 5] и упоминаемый вскользь Абсолют (Атман) («Ньяя-сутры» IV.1.19–21; см. [57, т. IV, с. 68–150]). То есть для найяиков трансцендентный уровень бытия составляют Атман и Высшее Благо освобождения.

Полностью познаваемым считали мир чарваки и вайшешики, но для первых он выступал как эмпирически познаваемый, а для вторых, как и для найяиков, являлся познаваемым чувственно, рационально и сверхрационально. Мир трансцендентного для вайшешиков представлен Богом Ишварой и *адриштами* — невидимыми кармическими силами всех душ, которые в онтологии вайшешиков являются первопричинами сущего.

Совершенно определенно о существовании двух уровней реальности высказались ортодоксы ведантисты и неортодоксы буддисты — высшей (*paramārtha-sat*) и низшей (*saṃvṛti-sat*). При этом концептуальное наполнение терминов в школах буддизма и веданты разнилось. Высшая реальность в веданте — Абсолют (Атман или Брахман), в буддизме — мир дхарм. Низшая реальность — феноменальная, иллюзорная для сторонников обеих даршан, но в каждой из них назывались свои истоки иллюзорности феноменального мира. Для познания высшей реальности недостаточно познавательных способностей эмпирического субъекта, являющегося лишь частью иллюзорного мира и также иллюзорного. Ведантисты считали, что знание высшей реальности может быть получено только из священных текстов (вед).

Для буддистов познание высшей реальности, стоящей за феноменами мира, через данные чувств и мышление тоже невозможно, но по другой причине: из-за существования непреодолимого препятствия между двумя ступенями познания — чувственной и рациональной. Чувственному познанию доступна подлинная, или высшая, реальность (мир дхарм). В акте чувственного восприятия составляющие сознание дхармы вспыхивают вместе с дхармами объекта. Те дхармы, которые вспыхивают в следующий момент, обусловлены дхармами предшествующего момента, и в этом смысле чистая реальность есть чистая эффективность [252, т. II, с. 36] т.е. то, что производит практические следствия. Однако она невыразима в словах (о чем говорили Дхармакирти и Дхармоттара): субъект ничего не может сказать о воспринимаемой им чувственной реальности. В мышлении посредством понятий конструируется мысленный образ реальности, но уже не чистой, не подлинной, а феноменальной, низшей.

Таким образом, для буддистов эмпирический мир — это интеллектуальная конструкция, иллюзия. Наделяя феноменальные объекты какими-либо характеристиками, субъект, по выражению названных буддистов, чистую реальность «соединяет с иллюзией» посредством мышления (*kalpanā, vikalpa*). Ф.И.Щербатской, вслед за И.Кантом, предложил называть эту способность мышления «продуктивным воображением» и отметил, что мышление, взятое без того содержания, которое появляется в результате преобразования чувственных образов в представления объектов, или «чистое мышление», «чистая идеальность», составляет третий уровень бытия, или третью реальность [252, т. I, с. 506].

Отказав окружающему миру в реальности, буддисты оказались лицом к лицу с проблемой согласования его иллюзорности и его познаваемости, обеспечивающей человеку возможность жить и действовать в этом мире. В школе Дигнаги и Дхармакирти был найден вполне

современный, с нашей точки зрения, выход из этого затруднения: они предложили толковать реальность как действующую причину<sup>11</sup>, порождающую практические следствия. Хотя огонь есть не более чем цепочка дхарм, но огонь, который жжет, на котором готовят пищу, — реален; огонь, который не жжет, о котором, например, делают умо-заклучение, — нереален. Безусловно, о качествах дхарм, аффицирующих в органах чувств восприятие огня, человек ничего сказать не может, но он не может также сказать, что в данном месте вообще отсутствует какая-либо реальная сущность, отличная от субъекта. Поэтому йогачары и говорили, что происходящее «здесь» и «сейчас» реально; прошлые и будущие события, воспроизводимые в мышлении, нереальны, как и всё производимое мышлением — различные понятия, единичные и общие (универсалии).

Различия в философских картинах мира главных даршан определили их расхождения в перечислении возможных «объектов познания». К ним относили душу (в тех системах, где ее существование принималось), аффекты, органы чувств, чувственные качества, источники знания, ум (который во многих школах назывался «внутренним чувством»), деятельность, дхарму, пороки, страдание, освобождение от страданий. Отнесение к числу познаваемых объектов интроспекции, самосознания долгое время было одной из острых эпистемологических проблем.

## Знание

Главные теоретико-познавательные категории — «знание» и «истина» также получили в индийской философии своеобразное концептуальное наполнение. Общая дефиниция знания как философской категории в текстах в VIII в. отсутствует. Определение знания задается либо через дихотомию «истинное знание — ложное знание» (у найяиков — *yathārtha-ayathārtha*, у вайшешиков и буддистов — *pramā-apramā*, в системе йога — *pramāṇa-viparyaya*), либо через дихотомию «непосредственное знание — опосредованное знание» (*aparokṣa-parokṣa* — у джайнов). Впрочем, джайны считали это разделение относительным, так как понимали, что любое знание, даже чувственное, все же чем-либо опосредуется (*vyavahārika*). В полном смысле слова непосредственным джайны считали только абсолютное знание (*paramārthika*), получаемое душой после устранения ее кармы (таким образом, этическому понятию кармы приписывался и эпистемологический смысл).

<sup>11</sup> См. дефиницию высшей реальности в «Ньяябиндугу», 1.15: *artha-kriyā-sāmarthyā-lakṣaṇam vastu paramārta-sat*.

Помимо названных видов знания в индийской эпистемологии выделялись еще знания внешние (получаемые через внешние органы чувств) и внутренние (такие, как чувство голода, боли и др.).

У мимансаков, ведантистов и санкхьяиков представление о знании формируется через перечисление и описание различных его видов, в том числе и знания, полученного с помощью уже упоминавшихся сверхинтеллектуальных способностей, приобретаемых как людьми, так и богами в результате определенных религиозных практик.

Рассмотренные концепции позволяют характеризовать индийскую эпистемологию VIII в. как преимущественно описательную, предпочитающую всестороннее описание (или аналитические методы) обобщающему определению.

Представления об истинном знании, или истине, сложившиеся в индийской эпистемологии, отличались от аналогичных представлений в западной философии. Идеал истины как критерия оценки достоверного знания и инструмента выявления победителя в состязании эрудитов был заимствован не из наук о природе и о числах (как в западно-европейской эпистемологии), а из гуманитарных дисциплин — грамматики и диалектики. У европейцев представление о научности связано с идеалами точности, очевидности и доказательности, пришедшими из математики и классической механики. У индийцев оно связано, в первую очередь, с идеалом правильности, пришедшим из грамматики, которая в Индии приобрела вид систематизированной теории раньше, чем появились даршаны (свидетельство чему — «Восьмикнижье» Панини, IV в. до н.э.). Грамматика оказала большое влияние не только на методы прамана-вады (в религиозно-философских сочинениях одним из главных методов доказательства является метод этимологического и грамматического анализа), но и на проблематику (гораздо раньше, чем в Европе, в число дискутируемых была включена проблема значения имен).

Из диалектики в эпистемологию перекочевало представление о «конвенциональной истине», выработанное для общего использования в дебатах: истинным считалось то, что доказано по правилам в конкретном месте, в конкретный момент, относительно чего согласились спорящие стороны. Принимаемое за истину сегодня может быть опровергнуто в другое время и в других обстоятельствах, если кому-то удастся доказать противоположное. Никакой объективной и абсолютной истины индийские мудрецы не признавали, зато положение о множественности истин было аксиомой, хотя не во всех школах оно декларировалось в явном виде. Существование истин различного вида выводилось из существования различных видов реальности. Исходя из постулирования высшей и низшей реальности, ведантисты и будд-

дисты делили истину на два соответствующих им вида: высшую (paramārtha-satya, paramārthika) и низшую (saṃvṛti-satya, vyavahārika). Высшая истина у них — категория не только гносеологическая, но также этическая и сотериологическая; постигается она не эмпирическим сознанием, поэтому в принципе не существует рациональных критериев ее проверки. Допускаются различные формы изложения высшей истины, в зависимости от уровня ее адресата. Высшая истина — «не просто новое знание о реальности, она в конечном счете изменяла состояние всей психики, которая начинала „работать“ в новом режиме — режиме „спасения“» [133, с. 119]; это сказано В.Г.Лысенко в адрес буддийской высшей истины, но с полным правом может быть приложено к пониманию высшей истины в ортодоксальных даршанах.

Низшая истина «работает» на уровне феноменального мира. Хотя в индийской эпистемологии опытно-индуктивный метод, с которым обычно связывают появление западного эмпиризма, теоретически не разрабатывался, понимание сущности низшей истины у представителей и астики, и настики было сформировано обыденным здравым смыслом и оказалось, по сути, эмпиристским. Астики найяики считали истинное знание репрезентацией реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект (viśeṣya) соотносится с тем качеством (viśeṣaṇa), которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает. Знание «и есть то, что порождает целенаправленную деятельность», — сказал найяик Аннамбхатта в комментарии «Таркадипика» на собственный трактат «Таркасанграха» [2, с. 206].

Даже крайние идеалисты и настики — буддисты-йогачары — определяли низшее истинное знание как эффективное, практически полезное знание, позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного [195, ч. 1, с. 4].

Познанию эмпирического мира, как мы уже говорили, в индийской эпистемологии изначально был придан статус подчиненного направления. В Индии процесс познания никогда не был ориентирован на покорение мира, приспособливание мира к себе, комфортное обустройство в нем человека, как это было в западноевропейской культуре, но всегда — на достижение подлинной, высшей реальности, перестройки человека для ее обретения. Этим можно объяснить и то, почему развитие философской мысли в Индии не привело к появлению экспериментально-математического естествознания и техническому прогрессу, как в Европе.



Помимо познавательных способностей субъекта индийская теория познания описывает еще инструменты, или источники, получения достоверного знания (*pramāṇa*). Единого определения праман не было. Вайшешик Канада, к примеру, полагал, что общее определение праман должно включать указание на отсутствие каких-либо дефектов. Найяик Ватсьяяна называл праманой то, что «является причиной знания» [57, т. I, с. 2]. В субкомментарии на «Ньяя-сутры» Уддйотакара просто повторяет эту характеристику, данную Ватсьяяной, которую никак нельзя назвать определением [57, т. I, с. 5]. Для буддистов прамана — источник практически полезного знания, тождественный самому полученному с его помощью знанию. Джайн Сиддхасена (VII в.) определял праману как то, что проливает свет на личность и объект познания и непротиворечиво. В комментарии Гаудапады на карику 4 «Санкхья-карики» Ишваракришны праманы определяются как «инструмент достижения правильного знания» [29, с. 123].

Отсутствие общепризнанного определения и онтологические расхождения между даршанами привели к тому, что всего в их текстах фигурировали одиннадцать праман, из числа которых в различных системах выбирался свой комплекс. К инструментам получения знания относили все известные тогда источники информации, в том числе и неязыковые — восприятие (*pratyakṣa*); вывод (*anumāna*); словесное свидетельство авторитета (*āgama*), или просто слово, а также звук (*śabda*) — по значению оно совпадало с термином «веда» в широком смысле слова (обозначало все священное знание) и поэтому подразделялось на священное писание, *шрути* (*śruti*), или веды в узком смысле слова, и священное предание, *смути* (*smṛti*) — остальную каноническую литературу; сравнение (*upamāna*); необходимое допущение (*arthāpatti*); невосприятие (*anupalabdhi*); традицию (*aitihya*); жест (*ceṣṭa*); исключение (*pariśeṣa*); включение (*sambhāva*). Чарваки-локаятики считали единственным источником достоверного знания восприятие; буддисты и вайшешики признавали восприятие и вывод; санкхьяики и джайны к двум названным выше праманам добавляли словесное свидетельство; найяики дополняли эти три праманы сравнением; часть мимансаков-последователей Прабхакары признавали пять праман, дополняя вышеназванные необходимым допущением; ведантисты и мимансаки-последователи Кумарилы включали в число инструментов получения знаний также невосприятие; в исторических текстах — пуранах говорится о восьми праманах из приведенного списка; тантрики допояняли их число жестом.

В школах, лидирующих в области эпистемологии и логики (ньяя, джайнизм, буддизм), велась работа по сокращению числа источников

знания, по обоснованию сводимости второстепенных источников к главным — восприятию и выводу.

Характеристику каждого из названных источников знания мы дадим в несколько иной последовательности: о выводе речь пойдет в последнюю очередь. Это обусловлено тем, что концепция вывода является для нас центральной и о ней следует сказать подробнее, в то время как об остальных для нужд нашего исследования достаточно самых общих сведений.

## Восприятие

В индийской эпистемологии термин «восприятие», *пратьякша*, является эквивалентом «чувственного знания» западной философии, поскольку индийцы называют «пратьякша» все виды знания, получаемые с помощью органов чувств или, точнее, воспринимающих способностей (*indriya*). Как источник достоверного знания восприятие признавалось и анализировалось во всех религиозно-философских школах, но механизм этого инструмента объяснялся там по-разному. В большинстве систем астика (ньяя, вайшешика, санхья, йога, миманса, веданта) акт восприятия рассматривался как контакт (*saṃnikarṣa*) органов чувств с объектами (*indriyārtha*). Органы чувств индийские мыслители традиционно делили на внешние (глаз, ухо, орган осязания, располагавшийся на поверхности кожи, язык и нос) и внутренний (ум).

Представители ньяи и вайшешики доказывали, что ввиду атомарности своего строения, сознание не может в одном акте восприятия соединиться более чем с одной воспринимающей способностью — индрией и получить в один момент времени знание о более чем одном чувственном качестве. Весь когнитивный процесс они представляли трехступенчатым: на первой ступени происходит названный контакт, появляется одно чувственное ощущение; на второй ощущение передается внутреннему чувству — уму (*манасу*), который затем передает его душе (*атману*), а конкретно — присущему ей качеству — интеллекту (*буддхи*); с его помощью в душе ощущение преобразуется в представление, выражаемое в суждении вида: «Вот горшок»; на третьей ступени это представление соединяется с самосознанием. Результатом всех этих преобразований и становится чувственное знание, выражаемое суждением вида: «Я есмь познавший горшок», или «Я познал горшок».

Буддисты считали, что в момент восприятия никакого контакта не происходит, так как объект и субъект восприятия — только иллюзии, порождаемые потоком мгновенно вспыхивающих элементов-дхарм. Дхармы существуют одно мгновение, а затем гаснут, но наше сознание соединяет эти моменты в цепь и создает иллюзию длящегося феноменального мира. В соответствии с одной из классификаций элемен-

тов бытия — дхарм, приводимой Васубандху в «Абхидхармакоше», в процессе чувственного восприятия одновременно вспыхивают цепочки определенного вида дхарм, а именно дхарм чувственно воспринимаемой реальности (*gūṛa-dharma*), часть которых относится к объекту (*viśaya*), — это шесть дхарм-носителей качеств видимого, слышимого, осязаемого, обоняемого, вкусового и невидимого (кармического). Другая часть дхарм относится к субъекту. Это, во-первых, индрии (*indriya*) — воспринимающие способности, или органы чувств (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус и ум — манас). Во-вторых, в цепочке дхарм, составляющих субъект, всегда присутствуют дхармы сознания — виджняна, читта (*viññāna, citta*). Никакого взаимодействия между дхармами, составляющими феномен объекта, и дхармами, составляющими феномен субъекта, не происходит, просто в соответствии с «законом зависимого происхождения» — *pratitya-samutpāda* (*pratitya-samutpāda*), изобретенного буддистами, некоторые дхармы одного вида неизменно появляются в сопровождении элементов другого вида.

Чистое восприятие, невзирая на наличие в нем ума и сознания, по мнению буддистов, — акт бессознательный, но в обыденной жизни оно всегда обуславливает соответствующие мыслительные акты, так как перечисленные двенадцать видов *рупа-дхарм* «открывают ворота» для шести одноименных видов сознания (сознания видимого, сознания слышимого и т.д.), поскольку эмпирический субъект всегда обладает эмпирическим же сознанием. Например, когда мы видим предмет определенного цвета и определенной формы или имеем ощущение (*sparsā*) цветоформы, в нашем потоке дхарм одновременно вспыхивают дхарма цветоформы (*gūṛa*), дхарма органа зрения (*saṅgūṛ*) и дхарма зрительного сознания (*saṅgūṛ-viññāna*). Буддисты делили восприятие на *чистое восприятие* (то, что аффицируется в органах чувств объектами реальности, но недифференцированно, неосознанно, не содержит иллюзии и невыразимо в словах) и на *результат восприятия*. Результатом акта восприятия всегда является наглядное представление, формируемое с помощью мышления, т.е. некая мысль, например: «Я вижу синий цвет» или «Я слышу шум воды». Представление отчасти иллюзорно, так как сконструировано с помощью мышления (*vikalpa*).

Мимансаки также делили восприятия на протекающие с участием мышления — *определенные* и происходящие без участия мышления — *неопределенные*. В определенных восприятиях, в соответствии с их концепцией, объект постигается вместе с его видовыми и родовыми качествами. Ф.И.Щербатской был убежден, что на мимансаков оказала влияние буддийская концепция восприятия, разработанная Дигнагой [195, ч. 2, с. 163].

В индийских эпистемологических сочинениях часто обсуждался вопрос о том, что же в действительности открывается чувствам. Субъ-

ективные идеалисты из буддистов — виджняна-вадины, или йогача-ры, — утверждали, что восприятие объектов в действительности является внешней проекцией идеи сознания, продуцируемых той разновидностью сознания, которая составляет основу каждой личности — ālayavijñāna. В другой буддийской школе — саутрантика восприятие рассматривали как обратно направленный процесс: детерминация знаний осуществляется не сознанием, а внешним миром; восприятие порождает в сознании идеи-копии внешних объектов, и можно доказать, что знания являются копиями своих оригиналов. Буддисты-вайбхашики шли еще дальше и доказывали, что в восприятии даны не идеи объектов, а сами эти объекты. С последними были согласны найяики, вайшешики, санкхьяики и мимансаки. При этом найяики и вайшешики, в соответствии с их крайним реализмом, считали существующими и воспринимаемыми не только сами объекты, но и видовые и родовые понятия.

### Словесное свидетельство авторитета

Напомним, что термин *шабда*, относящийся ко второй прамане, обозначает в санскрите, во-первых, авторитетное словесное свидетельство вед, во-вторых, слово и, в-третьих, звук. Таким образом, в индийской культуре «священное знание», «слово» и «звук» понимаются как синонимы. Эта синонимия породила в системе миманса очень интересную концепцию смысла слов, напоминающую учение Платона об идеях. Сравним.

Веды мимансаки считали никем не сотворенными — ни человеком, ни Богом, — существующими извечно, т.е. наделяли слово вед чертами особой субстанции («причины самой себя»). С платоновскими идеями *шабду* сближает представление о том, что слова существуют уже до того, как их произносят (так же как вещам предсуществуют идеи, являющиеся их образцами). В «Миманса-сутрах» предсуществование слова вед аргументируется таким образом: усилие, производимое человеком при артикуляции звуков, может реализовать только наличное — проще говоря, прежде чем произнести слово с определенным смыслом, нужно знать, что ты хочешь сказать. Слова, по учению мимансаков, существуют и тогда, когда они не воспринимаются органами чувств, — так же думал об идеях и Платон. Далее, при произнесении многими людьми слово не умножается, а продолжает оставаться единым, оно не изменяется при изменении окончаний, оно производит однозначный одновременный эффект на любое число слушателей (как только произносится слово «корова», все присутствующие представляют себе именно корову). Можно десять раз произнести одно и то же слово, и ничего другого слушатели себе не представят. От умпости-

гаемых идей Платона слово вед отличает лишь то, что оно содержит не только рациональное, но и высшее, трансцендентное знание, постигаемое не рациональными методами, не мышлением, но непосредственно, интуитивно. Само это знание (дхарма) существует вечно, ни от кого и ни от чего не зависит и является высшей ценностью, поэтому у него не может быть источника выше, чем оно само.

В соответствии с делением ведийской литературы на шрути и смрити, шабда также делится на шрути и смрити, и авторитет первого считается большим. Шабда принималась всеми религиозно-философскими школами, кроме чарваков и буддистов, но интерпретировалась неоднозначно. Вайшешики относили шабду к выводному знанию. Ведантисты и мимансаки считали слово вед самым авторитетным источником знания и придавали ему статус несотворенного и вечно существующего — на том основании, что слово (звук), по их мнению, является свойством пространства, или эфира (акаша). Polemica мимансаков с буддистами и найяиками о вечно существующем звуке имела большое значение для развития индийской логики.

## Сравнение

С нашей точки зрения, этот инструмент получения знания представляет собой умозаключение «по аналогии», хотя индийские мыслители, говоря о сравнении (*упамана*), всякий раз подчеркивали его отличие от вывода. У найяиков определение сравнения вводится через дескрипцию процесса получения знания из этого источника: например, если кто-то слышал, что животное корова похоже на буйвола, то, придя в лес и увидев животное с некоторыми признаками буйвола (но не всеми), он заключит, что перед ним именно корова. В современной западной логике такой способ установления значения термина считается не логическим определением, но приемом, близким к определению, — разъяснением посредством примера. Кроме найяиков сравнение принимали еще ведантисты и мимансаки, но они приводили другие описания упаманы.

## Необходимое допущение

Определение этой праманы (*артханапatti*) в текстах интересующего нас периода также вводилось посредством примера. В примере описывалась ситуация, в которой знание получалось на основании необходимого допущения: если толстый Девадатта не ест днем, следовательно, необходимо допустить, что он ест ночью. В западной тради-

ционной логике умозаключения такого вида называются энтимемами (с пропущенными посылками).

Артхапатти включали в свой инструментарий мимансаки и ведантисты, указывая, что от вывода этот источник знания отличается тем, что он объясняет факт, который ранее воспринимался или о котором слышали. Найяики и буддисты сближали артхапатти с выводом, находя, что умозаключения такого рода вполне подходят под определение вывода: здесь имеет место переход от воспринимаемого качества объекта к невоспринимаемому через их неразрывную связь.

### Невосприятие

В качестве источника знания его принимали адвайта-ведантисты и одно крыло мимансаков — последователи Кумарилы. Другим крылом мимансаков — сторонниками Прабхакары — невосприятие (*анупалабдхи*) не считалось инструментом получения знания. Последние определяли невосприятие как источник, дающий знание о несуществовании (*abhāva*) объектов в данном месте. Результатом акта невосприятия считалось установление «отсутствия» или «несуществования» объектов. Найяики в полемике с ведантистами старались доказать, что невосприятие — всего лишь один из видов восприятия и незачем придумывать лишний источник знания. Ведантисты же аргументировали свою позицию тем, что объект невосприятия иной, чем объект восприятия: это «несуществование», «небытие», и он не может быть установлен восприятием, так как не может вступить в контакт с органами чувств.

### Традиция

Она называлась специальным источником знания авторами исторических или псевдоисторических сочинений — пуран. Они определяли традицию (*айтихья*) как анонимный источник знаний, необходимых в повседневной жизни, истинность которых, однако, не всегда можно гарантировать. Найяики включали этот источник в авторитетное свидетельство.

### Жест

Этот способ коммуникации назывался одним из источников знания, опять же, только в пуранах, где пояснялось, что с помощью жеста (*чешта*) осуществляется обмен знаниями между глухонемыми людьми; по жестам можно узнать также об эмоциональном состоянии лю-

дей. Наяйки указывали, что жест является одним из случаев вывода, так как знание получается не непосредственно из жеста, а с помощью умозаключения на основании жеста, выполняющего в данном случае функцию логического знака.

### Исключение

Оно было определено как прамана философами-тантриками, обозначившими термином «исключение» (*парिशеша*) операцию, посредством которой знание об объекте получается с помощью последовательного исключения его из групп объектов, к которым он не относится. Мы назвали бы такой способ получения знания об объекте его апофатическим определением (т.е. определением через отрицание). Главные философские школы эту праману не признавали и были в этом правы. В западной логике отрицательные определения также запрещаются одним из правил теории определения.

### Включение

Эту праману определяли как способ познания объекта через его сопоставление с другим объектом, частью которого он является. Например, если вы знаете, что такое нож, то именно с помощью «включения» (*самбхава*) вы получите знание о лезвии ножа. Говоря современным языком, операция включения представляет собой операцию установления отношения «часть — целое». Эта прамана фигурировала в эпистемологии тантриков.

### Вывод

Термин *анумана* («вывод») на санскрите буквально означает «последующее измерение», «последующее мнение». Вывод следует за восприятием, опирается на полученные посредством восприятия знания, в силу чего он является вторым по важности и по порядку перечисления в специальных индийских текстах источником (или инструментом) получения достоверного знания. В этом качестве он признавался почти всеми религиозно-философскими школами, кроме чарваков. В разных школах существовали различные дефиниции и толкования вывода, но смысл их всех примерно одинаков: вывод есть операция размышления над данными, полученными из восприятия. Выводное знание считалось возникающим из восприятия логического знака

(liṅga, hetu, apadeśa) и припоминания неразрывной связи между логическим знаком и невидимым объектом — носителем этого знака (liṅgin), которую ранее воспринимали непосредственно. Как отметил Ф.И.Щербатской, индийские мыслители отождествляли вывод с мышлением вообще и выводное знание — со знанием рациональным [195, ч. 2, с. 138, 141 и др.].

Чтобы иметь право судить об уровне проработанности проблемы вывода в Индии VIII в., обратимся к доступным текстам. Для нас важно отметить не только то, какие умозаключения применяли индийские мыслители, но и то, как они их анализировали, какими *теоретическими средствами* при этом пользовались, ибо, по справедливому замечанию Й.Бохеньского, «логика состоит не в том, чтобы вывести, а в том, чтобы исследовать выводы» [210, с. 14].

В европейской традиции одной из важнейших характеристик развитой теории является использование определений. В индийской эпистемологии и логике VIII в. требование вводить используемый терминологический аппарат через определения не было оформлено и где-либо закреплено. Об этом свидетельствует, в частности, отсутствие у многих школ дефиниции вывода (они использовали вывод как интуитивно ясную операцию). По определениям вывода в тех немногих текстах, где мы его нашли, можно установить, что механизм этой операции понимался далеко не одинаково. Так, в «Ньяя-сутрах» ануману скупо определили как «знание, которому предшествует восприятие» (I.1.5; [32, с. 154]). В комментарии Шабары на «Миманса-сутры» мы находим более подробное определение: «Вывод — это познание находящегося в отдаленном месте объекта на основании ранее установленной в другом месте связи» [71, с. 36]. В «Санкхья-карике» приводится определение-классификация, в котором говорится: «Выводное знание названо трехвидовым, оно опирается на знак и на носителя знака» (карика V; [29, с. 124]).

Определение ануманы, приводимое адептом йога-даршаны Вьясой в комментарии на «Йога-сутры», явно демонстрирует знакомство автора с буддийским правилом трехаспектности для среднего термина: «[Существует] связь выводимого [с основанием вывода, устанавливаемая правилом]: она присутствует в классах подобных [объектов] и исключается в классах неподобных. Вывод есть деятельность интеллекта, [направленная на] установление общего, [т.е. связи] в сфере чувственных объектов» (I.7; [200, с. 22]). У Прашастапады в комментарии на «Вайшешика-сутры» операция вывода описывается таким образом: «На основании восприятия знака выводятся связанные с ним качества»<sup>12</sup>. Позже более обстоятельное определение вывода, использующее этимологию термина, будет дано буддистом Дхарматтарой в

<sup>12</sup> liṅgadarśanāt sañjāyamāna / laiṅgikam [63, с. 100].



комментарии на «Краткий учебник логики»: «Вывод буквально значит „последующее измерение“, так как выводное знание возникает после восприятия логического знака и воспоминания о его сосуществовании с выводимым» [252, т. II, с. 13].

Приведенные дефиниции позволяют утверждать, что во всех школах под выводом имели в виду форму рассуждения, в западной логике называемую *умозаключением*. Вот уже почти двести лет, с тех пор, как Европа познакомилась с индийской логикой, индийский вывод называют простейшей разновидностью умозаключения — силлогизмом и анумана-ваду сравнивают с силлогистикой Аристотеля. Мы тоже будем пользоваться этим ставшим традиционным обозначением вывода, заранее оговорив, что индийский вывод можно назвать силлогизмом только условно. Между ануманой индийцев и силлогизмом Стагирита гораздо больше различий, чем сходств (что, кстати, доказывает независимость построений индийских логиков от уже существовавшей древнегреческой логической теории). Мы рассмотрим эти различия, начиная со структуры умозаключений, причем для сравнения с анумана-вадой возьмем тот вариант силлогистики, который стал результатом теоретической разработки уже после Аристотеля, в средние века и новое время, и под названием «традиционная силлогистика» излагается в школьных курсах и специальных исследованиях, в частности у В.А.Бочарова [89; 90; 91; 92].

Какова же структура ануманы? К VIII в. в индийской логике было разработано несколько моделей вывода, наиболее распространенными из которых являлись пятичленная модель найяиков и две модели буддистов. Как мы уже отмечали, классическая пятичленная модель силлогизма найя была получена Готамой примерно во II в. н.э. за счет усечения «десятичленного силлогизма» джайнов. В «Ньяя-сутрах» (I.1.32–39) силлогизм подробно описывается как содержащий следующие члены (avayava): 1) тезис (pratijñā): «Звук не вечен»; 2) основание (hetu, apadeśa): «Потому что он сотворен»; 3) пример (udāharaṇa, dṛṣṭānta, nīdarśana), который мог быть либо положительным (sapakṣa, sādharma, anvaya), либо отрицательным (vipakṣa, vaidharma, vyatireka): «Как горшок» или «Что не не-вечно, то непроизводно, как душа»; 4) применение (upanaya, anusamdhāna), положительное (при положительном примере) или отрицательное (при отрицательном примере): «Так и здесь» или «Здесь не так»; 5) заключение (nigamana, pratyāñāya): «Поэтому звук не вечен» (см. [32, с. 170–175]). Таким образом, элементами структуры (формы) силлогизма у Готамы выступают **высказывания**, но не термины. Причем первое из них, будучи атрибутивным, не является категорическим, остальные четыре — категорические атрибутивные высказывания.

Силлогизм Аристотеля посредством определений четко структурируется на двух уровнях: 1) на уровне высказываний в нем выделя-

ются посылки (высказывания, из которых выводится новое высказывание; они могут меняться местами) [4, т. 2, с. 119] и заключение (то высказывание, которое выводится из посылок) [4, т. 2, с. 123]; 2) на уровне терминов — меньший ( $s$  — субъект заключения, по определению Аристотеля, то, «о чем сказывается в заключении»), средний ( $m$  — термин, который присутствует в посылках, но отсутствует в заключении) и больший термины ( $p$  — предикат заключения, то, «что сказывается о субъекте») [4, т. 2, с. 120]; связки «суть», «не суть», «есть», «не есть»; кванторные слова «все», «ни один», «некоторые». Все элементы структуры вводятся через определения.

Используя западные дефиниции терминов, можно вычленить термины и в пятичленном силлогизме найяиков и ввести обозначения по начальным буквам их санскритских названий:  $p$  (от pakṣa) — субъект заключения, меньший термин (в данном на с. 49 примере — «звук»);  $p_s$  — субъект примера (здесь — «горшок»);  $s$  (от sādhya) — предикат заключения, больший термин (в примере — «невечный»);  $h$  (от hetu) — средний термин (здесь — «сотворенный»). Используем также знак  $\vdash$  для логической выводимости. Применить общепринятые символы для обозначения видов высказываний ( $A$  — общеутвердительных,  $E$  — общеотрицательных,  $I$  — частноутвердительных,  $O$  — частноотрицательных) не представляется возможным, поскольку высказывания, составляющие силлогизм найяиков, имеют неопределенный смысл. В применении вывода с утвердительным примером говорится об аналогии субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать таким образом:  $p \approx p_s$ ; в применении вывода с отрицательным примером отрицается аналогия субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно представить так:  $\neg(p \approx p_s)$ ; Тогда структуру пятичленного силлогизма можно записать по аналогии с силлогизмом Аристотеля:

<i>Силлогизм ньяи с утвердительным примером</i>	<i>Силлогизм Аристотеля 1-й фигуры в модусе Barbara</i>
Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_s h, p_s s, p \approx p_s \vdash ps$	$Amp, Asm \vdash Asp$
<i>Силлогизм ньяи с отрицательным примером</i>	
Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_v \neg h, p_v \neg s \neg(p \approx p_v) \vdash ps$	

Полученные схемы демонстрируют различия в структурах рассуждений индийских логиков и Аристотеля. У последнего отношение между крайними терминами в заключении устанавливается на базе их отношений со средним термином в посылках. Все входящие в силлогизм высказывания квалифицируются как категорические атрибутив-

ные. У найяиков об отношении крайних терминов сначала высказывается тезис, являющийся не категорическим, но модальным суждением: это — положение, которое собираются доказать, которое желательно доказать. Формально же тезис и заключение пятичленного силлогизма совпадают с заключением силлогизма Аристотеля. Основание у найяиков по форме совпадает с меньшей посылкой Аристотеля и выполняет ту же функцию — констатирует связь меньшего термина со средним. Иллюстрирующий пример и применение заменяют большую посылку, потому что устанавливают связь большего термина со средним. Это производится специфическим образом, как бы в два этапа: если у Аристотеля наличие указанной связи просто утверждается для *всякого* *m*, то у найяиков в силлогизмах с утвердительным примером связь терминов наглядно демонстрируется на *произвольно избранном множестве предметов* (у субъекта примера), а затем субъект заключения включается в это множество в качестве его элемента. В силлогизмах с отрицательным примером субъект вывода исключается из множества предметов, в котором совместно отсутствуют *h* и *s*.

Отличает силлогизм ньяи от аристотелевского также и отсутствие кванторных слов. Бескванторная форма логики (индийские мыслители всегда обходились без показателей количества — кванторов) потребовала изобретения других средств, способных исполнить роль кванторов. Такие средства были ими найдены, и состояли они, во-первых, в использовании произвольного множества предметов для демонстрации связи *h* и *s* и, во-вторых, в создании концепций разного рода отношений между классами объектов, обозначаемых терминами силлогизма. Эти отношения закреплялись в классификациях выводов, появившихся в различных логических школах, о которых речь пойдет в § 1 гл. III.

Структурные различия аристотелевского силлогизма и пятичленного силлогизма найяиков указывают на разное понимание сути процесса выведения в обеих традициях. В основе силлогизма Аристотеля — отношение **дедуктивного следования** между посылками и заключением, а наличие следования обуславливается логической формой посылок (т.е. способом связи мысленного содержания) и их истинностью. Дедуктивное следование предполагает наличие среди посылок хотя бы одного общего высказывания и обеспечивает истинность заключения. **Суть процесса выведения в традиционной силлогистике состоит в нахождении такого истинного заключения, которое логически следует из посылок, дедуцируется из них.** Любое заключение (или, как сегодня принято говорить, тезис) мыслится как получающееся в результате применения к посылкам других тезисов по логическим правилам (законам). Правила нормируют отношения между высказываниями по истинностным значениям и перечисляют те случаи, когда высказывания логически следуют из других

[108, с. 131]. Вопрос о том, что гарантирует истинность самих посылок, для Аристотеля был вне логики, это был вопрос метафизический, решение которого философ дал в других разделах своей системы — в учении о форме как одной из первопричин бытия и в учении о категориях как иерархии форм. Такое понимание сущности силлогистического следования стало общепринятым в европейской философии.

В силлогизме найяиков нет ни одной общей посылки, все они — неопределенные. Его основу составляет отношение *неразрывной связи* (avinābhāva, vyāpti, anyathānupapatti) *между основанием вывода (h) и выводимым (s)*. Суть процесса выведения в индийской логике составляло обоснование неразрывной связи основания вывода и выводимого, понимавшегося либо как только выводимое качество, либо как субъект заключения вместе с выводимым качеством. Обоснование этой связи было одной из центральных логических проблем в Индии, и именно этим объясняется обязательное наличие в сочинениях по прамана-ваде дискуссии о правилах, предлагаемых логиками различных школ, обеспечивающих, по их концепциям, неразрывность связи.

В качестве главного способа установления неразрывной связи индийцами была избрана демонстрация фактической связи качеств, о которых идет речь в силлогизме, с помощью иллюстрирующих примеров. С одной стороны, в этом методе в наибольшей степени проявилось ограничение, налагаемое на индийскую логическую теорию ее включенностью в эпистемологию и подчиненностью метафизике. Зависимое положение логики не позволяло абстрагировать формы рассуждений от их содержания, определяемого не столько объективной реальностью, сколько эпистемологическим портретом реальности, созданным философами. Индийцам приходилось всегда принимать во внимание материю посылок, в то время как в силлогистике Стагирита материя умозаключений не учитывается, она остается за рамками формально-логического анализа. С другой стороны, использование принятого в индийской логике метода демонстрации неразрывной связи устанавливало не дедуктивное, а индуктивное следование (с этим согласны практически все исследователи индийской логики), причем индукция была неполной, что, безусловно, снижало ценность полученного результата. Использование иллюстрирующих примеров говорит о том, что в индийском силлогизме истинность посылок не задана заранее, она должна быть обоснована в каждом конкретном выводе. Заключение здесь не дедуцируется из посылок, но (как во всяком индуктивном умозаключении) поддерживается посылками, подтверждается ими, а посылки, в свою очередь, «наводят» на заключение, т.е. пятичленный силлогизм всегда оставлял долю сомнения в истинности заключения, что не могло удовлетворить логиков.

Именно по этой причине буддисты отвергли модель вывода найяиков и совершили реформу логической теории. Дигнага разделил вывод на две разновидности: «для себя» и «для других». (Ф.И.Щербатской предложил для удобства исследования называть буддийский вывод «для себя» «выводом», а вывод «для других» — «силлогизмом»). Их классические определения дал последователь дигнаговской школы Дхарматтара. Вывод «для себя» определялся им как «внутренний познавательный процесс» (коммент. на «Ньяябинду» II.1), формулировался в двух высказываниях и состоял из: 1) выводимого, или доказываемого (*sādhya*, *anumeya*): «На горе огонь»; и 2) основания, или логического признака (*hetu*): «Так как там дым». В терминах традиционной силлогистики «выводимое» можно определить как «доказываемое положение, в котором устанавливается связь между меньшим и большим терминами», т.е. заключение. Учитывая, что у буддистов в выводе речь идет о единичном случае и субъект заключения выражается единичным термином, форму заключения можно записать как *Aps*. Высказывание, называемое буддистами «основанием» (по критериям аристотелевской силлогистики это — меньшая посылка), можно представить как *Aph*. Тогда весь вывод записывается формулой: *Aph* |— *Aps*.

Формально он выглядит как непосредственное (однопосылочное) умозаключение, но по сути таковым не является. Во-первых, потому, что в непосредственном умозаключении могут быть только два термина, во-вторых, потому, что в «свернутом» виде в нем присутствуют еще посылки — буддисты называли их свойствами «логического признака». Они зафиксированы в правиле трехаспектности (*traigūṇya*) для среднего термина. Анализ этого правила говорит о том, что буддисты точно определяют по крайней мере один термин вывода — средний. Другие термины (меньший, больший, субъект примера) они приблизительно до времени Шантаракшиты и Камалашилы не только четко не определяли, но, похоже, даже плохо различали. Меньший и больший термины на уровне дефиниций начали разделять джайны (их определения есть, в частности, у Сиддхасены Дивакары — между IV–VIII вв.) [73, с. 14]. В школах ньяи три главных термина силлогизма, наконец, стали строго различать в период навья-ньяи, но термин *raṅga*, который часто переводят как «меньший термин», в логике навья-найяиков получил новый смысл: он начал пониматься как место, где встречаются качества, обозначаемые средним и большим терминами (западные логики назвали его «локус»). Кроме того, два последних пункта правила буддистов по смыслу являются **аналогом общей посылки** в силлогизме Аристотеля.

Правило *traigūṇya*, как писал исследовавший его К.Поттер [214, с. XLIV], существовало и до буддистов (оно встречается, например, у вайшешика Прашастапады), но особое значение приобрело с введе-

нием разделения вывода на две упомянутые разновидности, одна из которых не выражала всех посылок в явном виде. Эта роль обусловлена фактическим введением общей посылки, за счет чего буддисты приблизили вывод, ануману, к дедуктивному умозаключению, т.е. повысили степень истинности заключения.

Первым из буддистов правило трехаспектности выдвинул Дигнага. Он дал его формулировку, приближающую интерпретацию отношений между терминами анумены к отношению включения классов, за что историки логики часто приписывают ему (об этом говорит, в частности, К.Поттер в [214, с. XLIII]) открытие отношения «проникновения» (*vyāpti*), о котором речь пойдет ниже. У Дигнаги правило трехаспектности включает три пункта: 1) *pakṣadharmā* — «логический признак должен быть качеством субъекта заключения» (в терминах современной логики можно сказать, что это правило относится к меньшей посылке: «На горе дым» (*Aph*) — и требует ее истинности); 2) *sapakṣe sattvaṃ*, или просто *sapakṣa* — «логический признак должен встречаться в случаях, подобных выводимому» (или: «средний термин должен содержаться в классе объектов, подобных выводимому, например в очаге (*p<sub>s</sub>*), где одновременно присутствуют огонь (*s*) и дым (*h*)»); это правило можно записать:  $p \approx p_s$ ,  $A p_s h$ ,  $A p_s s$ ; 3) *vipakṣādvyaṁvṛtti*, или просто *vipakṣa* — «он должен отсутствовать в случаях, неподобных выводимому» (или: «средний термин должен отсутствовать в классе объектов, неподобных выводимому, например в озере (*p<sub>v</sub>*), где нет ни огня ( $\neg s$ ), ни дыма ( $\neg h$ )»); это правило можно записать:  $\neg (p \approx p_v)$ ,  $E p_v h$ ,  $E p_v s$ . Таким образом, вывод «для себя» на самом деле строился на трех посылках, две из которых — сложные высказывания, и имел такую структуру:

$Aph$ , ( $p \approx p_s$ ,  $A p_s h$ ,  $A p_s s$ ), ( $\neg (p \approx p_v)$ ,  $E p_v h$ ,  $E p_v s$ ) |—  $Aps$ .

По сути, совокупность иллюстрирующих примеров понималась как общая большая посылка, выражающая неразрывную связь *h* и *s*:

( $p \approx p_s$ ,  $A p_s h$ ,  $A p_s s$ ), ( $\neg (p \approx p_v)$ ,  $E p_v h$ ,  $E p_v s$ )  $\equiv Ahs$ .

Вторая буддийская модель вывода — вывод «для других» — дефинировалась как «выражение трех свойств среднего термина в словах» («Ньяябинду» III.1). По определению вывод «для других» считался просто разъяснением вывода «для себя» и должен был бы быть структурно простым повторением мыслей, эксплицитно содержащихся в последнем, состоять из трех элементов. В действительности он не являлся простым повторением, поскольку в практике рассуждения вся громоздкая трехчленная конструкция обычно не воспроизводилась, а использовались только два ее элемента: обязательный — *pakṣadharmā* и примеры одного вида, «по сходству» или «по несходству». Таким образом, формулировались два «усеченных» модуса: «силлогизмы сходства» или «силлогизмы различия». Форма их посылок несколько отличается от формы посылок вывода «для себя». Дигнага и Дхармакирти

называют посылку «силлогизма сходства», выражающую правило *sapaḥṣa*, «anvaṃa» (букв. «сходство», «включение»), а посылку «силлогизма различия», выражающую правило *vīpaḥṣa*, «vyatireka» (букв. «исключение», «неподобие»). В силлогизмах, которые фигурируют в текстах буддистов, *анвая* и *вьятирека* разворачиваются в двух высказываниях, образуя **таким образом** три элемента вывода «для других».

Согласно Дхармоттаре, «силлогизм сходства» звучит так: 1) «Производное невечно»; 2) «Как горошок и др»; 3) «Звуки речи также производны» [252, т. 2, с. 113]. В нем можно выделить четыре термина: меньший (p) — здесь это «звуки речи»; субъект примера (p<sub>s</sub>) — «горошок»; больший (s) — «невечное»; средний (h) — «производное». Первое из входящих в него высказываний выполняет роль большей общеутвердительной посылки, поскольку в нем речь идет обо **всем** множестве производных предметов и об их отношении с не вечными, и смысл этого высказывания соответствует общеутвердительному высказыванию: «Все производное невечно» (Ahs).

Второе высказывание представляет собой иллюстрирующий пример «по сходству», непосредственно демонстрирующий неразрывную связь означенных терминов на некотором произвольно выбранном множестве предметов (классе горшков) и соотносящий это произвольное множество с объемом субъекта вывода: Ap<sub>s</sub>h, Ap<sub>s</sub>s, p≈p<sub>s</sub>. Первое и второе (сложное) высказывания, эквивалентные большей посылке у Аристотеля, вместе и называются «анвая». Третье высказывание можно рассматривать как меньшую посылку, так как в нем установлена связь меньшего и среднего терминов (Aph). Буддисты считали заключение этого силлогизма очевидным: «Звуки речи не вечны», поэтому запрещали его специально формулировать. Таким образом, структура вывода «для других» в модусе сходства с реконструированным заключением такова: Ahs, (p≈p<sub>s</sub>, Ap<sub>s</sub>h, Ap<sub>s</sub>s), Aph |— Ap<sub>s</sub>.

Анализ его логической формы показывает, что в нем общая большая посылка, выражающая связь h и s, формулируется явно, затем она обосновывается иллюстрирующим примером.

«Силлогизм различия» звучит таким образом: 1) «Вечные сущности известны как непр производные» — Ash; 2) «Как пространство» — Ap<sub>v</sub>h, Ap<sub>v</sub>s; 3) «Но звуки речи производны» — Eph [252, т. 2, с. 114]. Для сравнения с предыдущим можно записать структуру «силлогизма различия» следующим образом: Ash, (Ap<sub>v</sub>h, Ap<sub>v</sub>s), Eph |— Eps.

Анализ образующих его высказываний обнаруживает, что хотя иллюстрирующий пример демонстрирует связь двух качеств, он является примером «по несходству», так как в меньшей посылке отрицается связь меньшего и среднего терминов, а в заключении — меньшего и большего. Сложная посылка не содержит также высказывания, указывающего приблизительное сходство субъекта заключения и субъекта

иллюстрирующего примера; такая большая посылка и называется «вьятирека». Следовательно, либо пункт правила трайрупья, называемый «пакшадхарматва», в силлогизме различия нарушается (средний термин не обозначает качество субъекта заключения), либо корректнее переводить это правило иначе, например так: «Должны быть указаны отношения между меньшим и средним терминами». В этом случае в общем виде его предлагается записывать таким образом:  $Aph \dot{\vee} Eph$ .

Ф.И.Щербатской, а вслед за ним и многие другие исследователи интерпретировали это правило как правило **только утвердительной** меньшей посылки, но силлогизмы различия, в которых фигурирует вьятирека, в «Ньяябинду» и комментарии формулируются как раз с отрицательной меньшей посылкой.

В чем же состоит разница между двумя буддийскими разновидностями вывода? Для чего буддистам потребовалось их различение? Дхармотгара объяснял правомерность их существования тем, что они «принципиально отличаются друг от друга и не могут подойти под одно определение». Это принципиальное отличие — в их функциях: функцией вывода «для себя» является получение нового знания, а вывода «для других» — убеждение слушающего в истинности полученного знания [195, ч. 1, с. 32]. Говоря современным языком, вывод «для себя» — это когнитивный акт, а вывод «для других» — логическая аргументация.

Как отметил Ф.И.Щербатской (и символическая запись это наглядно демонстрирует), различия между ними — в порядке посылок, определяемом в «Ньяябинду»: вывод «для себя» начинается с меньшей посылки и восходит к обобщению, выражаемому иллюстрирующими примерами, вывод «для других» начинается с обобщения в большей посылке (положительной или отрицательной) и затем завершается приложением большей посылки к отдельному случаю. Таким образом, вывод больше похож на процесс индукции, а силлогизм представляет собой дедукцию, хотя в нем примеры всегда имеются в виду как отсылка к индуктивному процессу, на основании которого установлена большая посылка [252, т. 2, с. 110].

Буддисты в выводе «для других» явно начинают использовать общие посылки и интуитивно стараются придать рассуждению дедуктивный характер, чего до них в Арьяварте никто не делал, и усиливают таким образом «неразрывность» связи среднего и большего терминов.

Дискуссия между найяиками и буддистами показывает, что число членов силлогизма в индийской логике, в отличие от западной, не было общепризнанно фиксированным, зато в одной отдельно взятой модели вывода положение членов всегда фиксировалось. По причине постоянства структуры в аnumана-ваде мы не найдем анализа фигур и модусов силлогизмов, составляющего основное содержание силлогистики Аристотеля. Хотя индийские логики выделяли и рассматривали



различные виды силлогизмов, эти виды не подпадают под определения фигур и модусов, так как индийские типологии выводов строятся в зависимости от **смысла** средних терминов, а не от их **положения** и объемной субординации *h* и *s*. Смысл средних терминов, а значит, и основания логической связи определялись не только логически, но и в рамках онтологической картины (и в этом также состоит особенность индийской теории). К примеру, буддисты считали гарантией неразрывной связи, с одной стороны, логическое правило трехаспектности среднего термина, с другой — наличие в физической реальности одного из трех видов отношений между основанием и выводимым: причинно-следственного (*kārya-karaṇa*), тождества (*svabhāva*) и одновременного невосприятия (*anupalabdhi*). Требование учитывать названные отношения закладывалось в классификацию оснований вывода, которые, по теории буддистов-йогачаров, бывают трех видов: *карья-хету* (*kārya-hetu*), *свабхава-хету* (*svabhāva-hetu*), *анупалабдхи-хету* (*anupalabdhi-hetu*). В зависимости от используемого вида основания буддисты разделяли выводы также на *карья-анумана* (*kārya-anumāna*), *свабхава-анумана* (*svabhāva-anumāna*) и *анупалабдхи-анумана* (*anupalabdhi-anumāna*). Это придавало анализу рассуждений в индийской логике помимо формального содержательный характер.

Таким образом, сопоставление структур аристотелевского силлогизма и трех индийских моделей вывода обнаруживает не только их существенные структурные различия, но также различное понимание смысла логической операции выведения и уровни разработанности терминологического аппарата, применяемого в аnumана-ваде для анализа рассуждений. Даже поверхностный анализ приводимых текстов позволяет утверждать, что состояние логической терминологии в Индии VIII в. характеризуют: а) аморфность, проявлявшаяся в отсутствии дефиниций некоторых терминов; б) чрезвычайное разнообразие (каждая школа старалась ввести свою терминологию, причем вводимые термины могли различаться не только по звучанию, но и по смыслу); в) многозначность терминов даже в рамках одной школы. Пример тому — все тот же комментарий Дхарматтары на «Ньяя-бинду» Дхармакирти, где разъясняется, что термин *sādhya* может обозначать как субъект заключения, так и субъект вместе с выводимым качеством или просто качество, связанное со средним термином [195, ч. 1, с. 43]. На аморфность индийской терминологии обращает внимание и И.Бохеньский. В своем исследовании «Формальная логика» он сводит все недостаточно определенные термины в таблицу [210, с. 501], имея в виду классический пример силлогизма, кочующий из текста в текст: «На горе огонь, так как там дым. Как в очаге, где вместе присутствуют огонь и дым. Не так как в озере, где вместе отсутствуют огонь и дым». Таблицу можно дополнить некоторыми термина-

ми, встречающимися в логических текстах индийских авторов, не отраженными у Й.Бохеньского:

Специальный термин на санскрите	Слово в классическом примере	Значение	Обычный перевод	Символ
pakṣa	гора	познаваемый объект	субъект заключения, меньший термин	p
līṅga, lakṣaṇa	дым	признак, знак, характеристика	знак, логический признак, основание вывода	h
hetu, apadeśa	1. дым 2. вследствие дыма	1. основание вывода, причина 2. аргумент	1. знак 2. доказательство	h
dr̥ṣṭānta, udāharaṇa, nidarśana	1. очаг в кухне 2. пруд	иллюстрирующий пример	пример	
sapakṣa, sādharma, anvaya	очаг в кухне	пример, подобный пакше	однородный пример, пример «по сходству»	xp
vipakṣa, vaidharma, vyatireka	пруд	пример, не подобный пакше	разнородный пример, пример «по несходству»	x¬ p
sādhana	1. огонь 2. на горе огонь 3. в очаге огонь и дым	1. основание 2. посылка 3. демонстрация	1. основание 2. посылка 3. иллюстрирующий пример	h
sādhya	1. огонь 2. гора (иногда)	1. доказываемый предикат 2. познаваемый предмет	1. доказываемое 2. больший термин	1. p 2. s
dharma	качество огненности качество дымности	качество, форма (в аристотелевском смысле)	качество	
dharmin	гора как носитель качеств огненности и дымности	субъект качества	носитель качества	
pakṣadharma, pakṣadharmaṭā, pakṣadharmaṭva	дымность горы	обладание качеством пакши	то, что с помощью знака квалифицирует субъект	s как h
anumeya	1. огонь 2. гора	1. = pakṣa 2. = sādhya 1 3. = pakṣadharma	доказываемое, выводимое	1. p 2. s 3. s как обладающее h

Как показано в таблице, больше всего терминов использовалось для обозначения основания вывода, которое в европейских исследованиях, как правило, отождествляют со средним термином в силлогистике Аристотеля: *liṅga*, *lakṣaṇa*, *hetu*, *apadeśa* — в последнем столбце он обозначается как *h*, по первой букве наиболее употребительного имени *hetu*. Выводимое, с одной стороны, отождествлялось с аристотелевским меньшим термином и называлось *pakṣa*, *sādhya*, *dharmin* (в таблице обозначается *p* по той же причине, что и предыдущий термин), с другой стороны, с большим термином и называлось *pakṣa*, *sādhya*, *anumeya* (обозначено *s*).

Описанное состояние логического аппарата, безусловно, затрудняло развитие логической теории. Обращают на себя внимание и другие ее специфические особенности, о которых необходимо сказать, в частности отсутствие буквенных символов. Термины в Индии никогда не замещались отдельными буквами, но это не говорит о полном отсутствии там логического символизма; напротив, в логических текстах индийских мыслителей четко просматривается символизм, но он — **особого рода**.

Традиция применения символического языка в привычном нам виде в индийской культуре существовала, — правда, не в логической теории, а в лингвистике. Еще в IV в. до н.э. грамматист Панини в своем известном «Восьмикнижье» применил символы для грамматического анализа языка. В логический анализ символические методы по какой-то причине не перешли. Но если мы расширим наше представление о символе как об одном простом буквенном знаке до представления о нем как о знаке сложном (например, элементе класса, выступающем в качестве знака всего класса), то обнаружим, что индийские логики пользовались именно такого рода символизмом. Причем, как отмечает С.С.Барлингей, они использовали сложные символы двоякого рода: 1) имена объектов и 2) силлогизмы. Имена объектов, о которых идет речь в выводе, обозначают не только один конкретный объект, но весь класс подобных объектов, т.е. они функционируют как общие имена и «почти достигают статуса переменных» [204, с. 186]. Что касается функционирования в качестве знаков целых силлогизмов, то в логических текстах встречается устоявшаяся группа выводов, за которыми закрепились функции представлять силлогизмы одного вида. Обычно это определение смысла знаков задавалось в ходе классификации типов выводов с приведением примеров, принятых в данной школе. Так, для буддистов вывод об огне и дыме стал символом всех силлогизмов, основанных на причинно-следственных связях. В других школах, придерживавшихся иных классификаций анумены, силлогизм об огне и дыме служил символом уже другой группы силлогизмов, но при этом и для них не утрачивал своей символической роли.

К аналогичному пониманию индийского символизма склонен и Р.Чи, писавший: «...метод индийских логиков представлять нечто общее с помощью конкретных вещей и наша символическая система подстановки частных идеограмм для представления общего в действительности суть подобные схемы, служащие одним и тем же целям. Именно в этом широком смысле наша и индийская системы могут быть названы символическими» [214, с. 176].

### *Классификация логических ошибок*

Важным разделом анумана-вады было учение о логических ошибках. В текстах мы находим несколько внушительных списков таких ошибок (*ābhāsa*, *doṣa*), но также не обнаруживаем единой концепции. Списки составлялись и модифицировались многими логиками, стоявшими на разных философских позициях, поэтому систематической разработки теории ошибок получить и не могла. Само понятие *ābhāsa* не было определено, и в число ошибок включались, например, такие дефекты силлогизмов, как нарушение конвенциональных правил, установленных для публичных диспутов (напомним, что одним из них было правило сохранения истинности заключения силлогизма только на время диспута: силлогизм принимался как правильный, если оппонент не смог привести опровержения, даже в том случае, когда такое опровержение возможно, эмпирически подтверждаемо). Следствием этого стала возможность применения даже такого, недопустимого в западной логической теории правила: «один и тот же силлогизм может быть истинным, например, в дискуссии А против Б, но не истинным — в дискуссии В против Г» [214, с. 113].

У истоков индийской логики в логическом каноне эпохи — «Ньяя-сутрах» строгой классификации ошибок нет. Готама включил в свой список из 22 ошибок (*nigraha-sthāna* — букв. «повод для упрека») как ошибки тезиса (вроде *pratijñāntara*, *pratijñāhāni* — «потеря тезиса»), так и ошибки основания (к примеру, *hetvantara* — «подмена основания») и полемические ошибки (такие, как *apārthaka* — «непоследовательность», *apṛāpta-kāla* — «нарушение порядка членов», или «несвоевременность», *punarukta* — «повторение») и проч.

Большую роль в систематизации ошибок сыграла неоднократно упоминавшаяся в связи с совершенствованием логической теории школа буддистов-йогачаров. В специальном сочинении «Хетучакра-самартхана» («Разъяснение всевозможных оснований, или Таблица оснований») Дигнага не только упорядочил известные до него логические ошибки, но и пополнил их список новыми. Все ошибки (их общее число — 34) Дигнага разделил на четыре класса: ошибки тезиса,

ошибки основания (выделяемые в соответствии с правилом трайру-пья), ошибки примеров и ошибки опровержения. Эта классификация бралась за основу для составления собственных классификаций ошибок многими школами. Даже список Уддйотакары, наиболее активно выступавшего против идей Дигнаги, есть не что иное, как дигнаговская классификация, в которой изменены названия ошибок.

В «Кратком учебнике логики» Дхармакирти модифицировал дигнаговский список ошибок, уменьшив количество ошибок тезиса с девяти до четырех (в его интерпретации они больше похожи на ошибки меньшего термина, поскольку в ошибочных силлогизмах с такого рода тезисами распределенность меньшего термина в заключении не соответствует его распределенности в посылках) и количество ошибок основания — с четырнадцати до трех, при этом увеличив число ошибок иллюстрирующих примеров с десяти до восемнадцати. Мы приведем здесь классификацию ошибок Дхармакирти из его «Ньяя-бинду», так как именно на нее ссылаются Шантаракшита и Камалашила, отмечая ошибки в силлогизмах Паттрасвамина.

Дхармакирти отталкивается от своей дефиниции правильного вывода (как базирующегося на трехаспектном основании) и критерием для построения классификации провозглашает «несоответствие правилу трехаспектности» [252, т. II, с. 171], хотя это утверждение справедливо только по отношению к ошибкам логического основания. Его классификация, так же как и классификация его учителя Дигнаги, состоит из четырех групп ошибок и включает: ошибки тезиса, основания, примеров и опровержения.

## 1. Ошибки тезиса (pakṣābhāsa)

По дефиниции Дхармакирти, тезис — это положение, которое: 1) сам диспутант выбрал для доказывания; 2) он сам считает истинным; 3) не является невозможным в силу своего характера. Как отмечалось выше, тезис индийского силлогизма соответствует заключению Аристотеля. Два последних пункта дефиниции постулируют непустоту универсума рассуждения и служат критерием для классификации ошибок тезиса. В.А.Бочаров показал, что силлогистика Аристотеля в части отрицательных высказываний была свободной от экзистенциальных предпосылок [91, с. 74]. В буддийской теории классификация логических ошибок начинается с раздела, налагающего экзистенциальные ограничения на универсум рассуждения: все ошибки связываются с нарушением закона непротиворечия —  $\neg (A \wedge \neg A)$ , типы ошибок выделены в зависимости от причин, по которым он может быть в рассуждении нарушен:

1. *Нереальный, или неопределенный для пропонента и оппонента, тезис* получается тогда, когда в нем связываются два противоположных по значению термина, например: «Звук не воспринимается слухом» [252, т. II, с. 162]. «Восприимчивость слухом» — неотъемлемое свойство звука; множества предметов «звучащих» и «воспринимаемых слухом» равнозначны, а то, «что не может быть воспринято слухом», не есть звук.

2. *Тезис не согласовывается с собственным выводом*, например: тезис вайшешиков «Звуки речи — вечные сущности» противоречит не вечности звуков, которую вайшешики доказывали с помощью вывода [252, т. II, с. 163]. Здесь противоречие фиксировалось не в рамках одного рассуждения, но выводилось из контекста других умоказключений, проведенных в разное время.

3. *Тезис не согласовывается с конвенцией*, например: «Обладающее знаком зайца не есть луна», поскольку образ зайца конвенционально связан с луной (на луне индийцы, в соответствии с мифологией, видят не лицо, как европейцы, а бегущего зайца) [252, т. II, с. 163]. В данном случае причина ошибки — в нарушении конвенции о словоупотреблении.

4. *Тезис не согласовывается с собственными словами*, к примеру: «[Словесно выраженный] вывод не является источником достоверного знания» [252, т. II, с. 165]. В данном случае причиной ошибки является противоречие между действием (использованием речи для передачи информации) и смыслом этого действия для субъекта (желанием показать, что информацию с помощью речи передать нельзя).

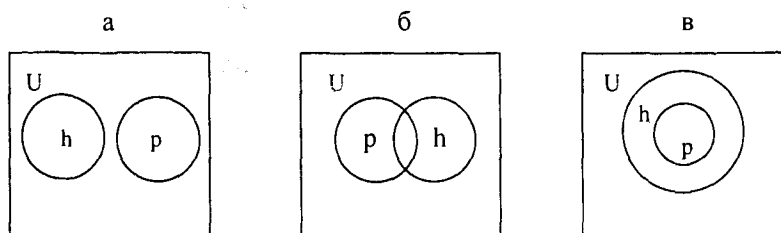
Пограничное с точки зрения европейской логики положение ану-маны между силлогизмом и аргументацией обуславливает и то, что Дхармакирти перечисляет ниже еще несколько ошибок тезиса, в западной традиции проходящих «по ведомству» теории аргументации. Дхармакирти не мог объединить их с первой группой и выделил в особую, написав, что тезисом не может быть: 1) уже доказанный факт; 2) факт хотя и не доказанный, но приведенный в качестве основания, а не в качестве заключения; 3) факт, который сам диспутант не собирается доказывать; 4) неявно утверждаемый факт (т.е. словесно не выраженный. — *Н.К.*); 5) невозможный (самопротиворечивый) факт [252, т. II, с. 169]. Последняя ошибка представляет повторением первой ошибки из классификации «нереальный, или неопределенный... тезис».

Вторую группу ошибок составляют ошибки основания, возникающие, по словам Дхармакирти, в двух случаях: 1) когда хотя бы один аспект из трех неправильно выражен (Ф.И.Щербатской полагал, что в этом пассаже речь идет о ложности высказываний, выражающих три характеристики основания) и 2) когда не выполняется один из пунктов

правила трехаспектности и основание нереально (*asiddha*), неопределенно (*anaikāntika*) или противоречиво (*viruddha*) [252, т. II, с. 171]. По сути же, если не детализировать причины их появления, ошибки возникают при невыполнении правила трехаспектности, т.е. в том случае, когда высказывания, выражающие три характеристики определенного основания, не принимают значения «истина». С точки зрения европейской логики названные ошибки могут быть поделены на два класса: ошибки меньшей посылки (1) и ошибки большей посылки (2 и 3). Рассмотрим их подробнее.

## II. Ошибки основания (*hetvābhāsa*)

1. Бездоказательность, нереальность или недемонстрируемость, *асиддха* (*asiddha*) имеет место тогда, когда основание вывода полностью (а) или частично (б, в) отсутствует у субъекта заключения. Используя аппарат современной западной логики, можно сказать, что по объему термин *h* либо несовместим с *p* (а), либо пересекается с ним (б, в). Например, если на основании видимости звуков доказывают тезис «Звуки речи (*p*) не являются вечными сущностями (*s*)», основание «видимость» (*h*) является нереальным, поскольку этот признак полностью отсутствует у звуков. На модельных схемах отношения между *p* и *h* в неправильных силлогизмах с названной ошибкой выглядят следующим образом:

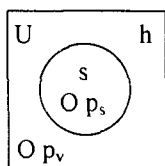


Примеру со звуком соответствует схема *а*. В западноевропейской логике меньшую посылку с объемной субординацией меньшего и среднего терминов, показанной на схемах *б* и *в*, использовать можно. Ф.И.Щербатской называл *асиддху* «ошибкой против реальности» [252, т. II, с. 179]. Основанием для подобного именованья ошибки посужил для него смысл операции выведения, который буддийские логики усматривали, во-первых, в факте установления неразрывной связи между двумя терминами и, во-вторых, в отнесении двух взаимосвязанных терминов к определенной точке реальности. Второе должно иметь место как раз в меньшей посылке, потому-то нарушение правила меньшей посылки получило у Ф.И.Щербатского соответствующее

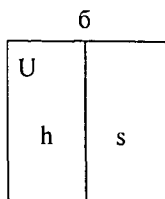
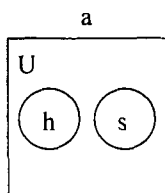
название. В классификации ошибок Дигнаги четыре разновидности ошибок с таким названием.

Две следующие ошибки взаимосвязаны и являются для нас ошибками большей посылки.

2. Неопределенность, или двусмысленность, *анайкантика* (anaikāntika-hetu). Такого рода ошибка допускается тогда, когда не демонстрируется отсутствие основания в примере «по несходству» (пересечение объемов субъекта отрицательного иллюстрирующего примера и среднего терминов непусто), как в выводе, в котором доказывается вечность (s) звуков речи (p) на основании их познаваемости (h): познаваемы не только слышимые, но и другие объекты. Щербатской называл анайкантику «ошибкой против постоянства» [252, т. II, с. 180], а Дигнага — «асиддха». На модельной схеме отношения между терминами в силлогизмах с такого рода ошибкой можно представить так:



3. Противоречивость, *вируддха*, *виродха* (viruddha-hetu, virodha). Общего определения противоречивых оснований в «Ньяябинду» нет, зато там приводятся описания двух различных видов противоречивых оснований: когда в качестве основания выступает факт, противоречащий выводимому факту (в этом случае пересечение объемов среднего и большего терминов пусто, а их объединение не исчерпывает универсум), а) например: ощущение жары (h) берется в качестве основания для доказательства наличия ощущения холода (s) в некоем месте (p) [252, т. II, с. 187], но между названными крайними ощущениями возможны промежуточные — ощущение теплоты или прохлады; когда основание является отрицанием выводимого, б) например: на основании несуществования (h) какой-либо вещи (p) доказывают ее существование (s) [252, т. II, с. 192] (в этом случае пересечение объемов среднего и большего терминов пусто, а их объединение исчерпывает универсум). Модельная схема названных ошибок может быть следующая:





Третий раздел классификации ошибок составляют ошибки иллюстрирующих примеров. Он не содержит в себе чего-то принципиально нового по сравнению с тем, что характеризовалось в предыдущем разделе, а предлагает более детальный анализ различных случаев, в которых имеет место невыполнение примерами «по сходству» и «по несходству» своего прямого назначения — демонстрации неразрывной связи  $h$  и  $s$ . То есть разговор и здесь идет об ошибках большей посылки, причем возникающих в результате определенных отношений между качествами предметов в реальности. Ф.И.Щербатской отмечал, что Дигнага относил подобные случаи к классу ошибок основания вывода, а именно к неопределенным основаниям, хотя и не отводил им специального места в своем «колесе оснований вывода» [252, т. I, с. 336].

### III. Ошибки примеров (*dr̥ṣṭāntābhāsa*)

Ошибки примеров у Дхармакирти подразделяются на две группы: а) ошибки в примерах «по сходству» и б) ошибки в примерах «по несходству». Каждая включает по девять ошибок.

В группе а перечисляются следующие разновидности ошибок.

1. *Примеры недостаточны в отношении выводимого*, как в силлогизме: «Звуки речи ( $p$ ) — вечные сущности ( $s$ ), поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров ( $h$ ), подобно движению ( $p_s$ )». Здесь в примере с движением не демонстрируется выводимое качество «вечности», поскольку вечного движения в реальности не наблюдается; объемы терминов «движение» и «вечность» несовместимы. Объем  $p_s$  не совместим так же с объемом  $h$ , так как движение не суть тело.

2. *Примеры недостаточны в отношении основания*, как в силлогизме: «Звуки речи ( $p$ ) — вечные сущности ( $s$ ), поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров ( $h$ ), подобно атомам ( $p_s$ )». В примере с атомами в заключении утверждается наличие у звуков речи качества вечности на основании отрицания у них сложного предиката непроницаемости и ограниченных размеров, т.е. посредством указания на отсутствие связи  $h$  и  $s$ . В онтологиях вайшешиков и джайнов они оба присущи атомам, т.е. при названной ошибке пересечения терминов  $p$  с  $h$  и  $p$  с  $p_s$  (субъектом примера «по сходству») пусты.

3. *Примеры недостаточны в отношении и выводимого, и основания*, как в силлогизме: «Звуки речи ( $p$ ) — вечные сущности ( $s$ ), поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров ( $h$ ), подобно горшку ( $p_s$ )». В примере с горшком не демонстрируется связь выводимого качества и основания вывода: горшки и невечны, и являются непроницаемыми телами ограниченных размеров.

Буддийское же правило требует совмещения объемов всех трех терминов иллюстрирующего примера «по сходству».

Традиционная логика усматривает неправильность трех названных разновидностей силлогизмов, исходя из нарушения в них одного из основных правил посылок: утвердительное заключение в них делается из отрицательной большей посылки, что невозможно.

4. *Присутствие большего термина в примере неопределенно*, как в силлогизме: «Этот человек (р) есть субъект страстей (s), поскольку обладает способностью речи (h), как человек на улице (p<sub>s</sub>)». Человек на улице может быть и аскетом, избавившимся от страстей, поэтому в примере наличие выводимого качества у р и p<sub>s</sub> неопределенно; объемы терминов «человек на улице» и «субъект страстей» только пересекаются, — это значит, что пример не выполняет свою функцию: не обуславливает наличие общей посылки, но только — частной.

5. *Присутствие среднего термина в примере неопределенно*, как в силлогизме: «Этот человек (р) смертен (s), поскольку обладает страстями (h), как человек на улице (p<sub>s</sub>)». Здесь основанием вывода выступает то же качество, что было выводимым в предыдущем случае, а выводимым — качество «быть смертным». Как известно, все люди смертны, поэтому p<sub>s</sub> полностью включается в объем s, но пересекается с h. Аргумент, подтверждающий несостоятельность такого примера, тот же, что и в предыдущем случае.

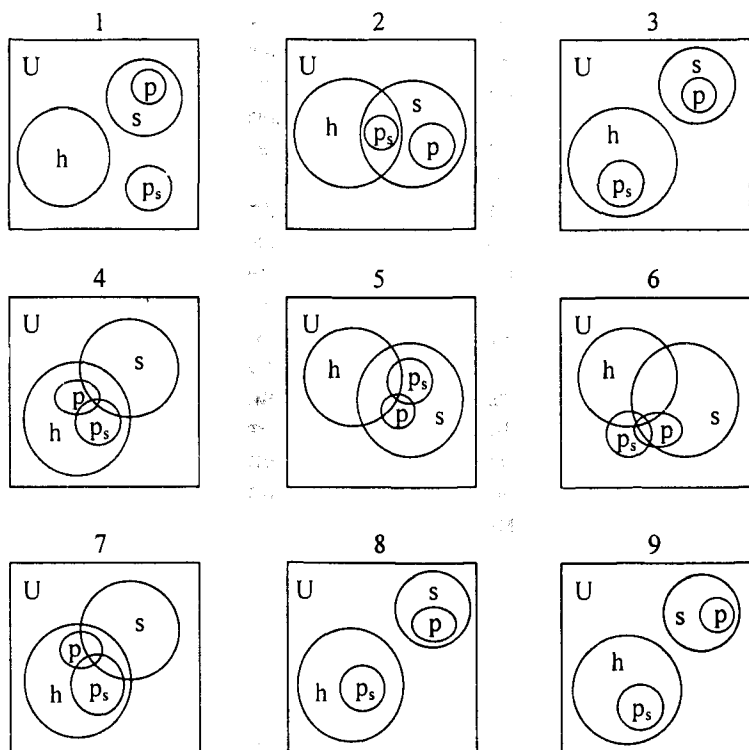
6. *Присутствие и большего, и среднего терминов в примере неопределенно*, как в выводе: «Этот человек (р) не всеведущ (s), поскольку обладает страстями (h), как человек на улице (p<sub>s</sub>)». Большой термин «отсутствие всеведения» в примере не демонстрируется, поскольку само всеведение является трансцендентным объектом, недоступным ограниченному человеческому мышлению (удостоверить «всеведение» может только тот, кто сам все знает); объемы терминов «отсутствие всеведения» и «человек на улице» несовместимы. Неопределенность наличия основания «подверженность страстям» у р и p<sub>s</sub> была доказана выше.

7. *Пример не обладает неразрывной связью терминов* (anapnaya), как в силлогизме: «Тот (р), кто говорит (h), является субъектом страстей (s), как господин такой-то (p<sub>s</sub>)». Пример совершенно идентичен рассмотренному в п.4.

8. *Обязательная связь не демонстрируется* (apradarsitānvaya), как в силлогизме: «Звуки речи (р) вечны (s), поскольку они производны (h), как горшок (p<sub>s</sub>)». В этом примере использованы термины «вечный» и «производный», первый из которых несовместим с термином «горшок», а второй подчиняет его себе по объему. В примере же все они используются как совместимые.

9. В примере словесно выражена обратная связь (viparītānvaya), как в силлогизме: «Звуки речи (p) вечны (s), потому что производны от определенных причин (h), как горшок и т.д. (p<sub>s</sub>), ибо то, чтоечно, производно». Ф.И.Щербатской пояснял, что в этом случае имелись в виду силлогизмы, в которых в качестве примера «по сходству» формулировалась большая посылка — общее суждение, которое обычно не «сказывалось», но скрывалось за частными примерами. Здесь примера, по сути, нет, а есть ничем не подтвержденное обобщение [252, т. II, с. 240].

Отношения между терминами силлогизмов, представленные выше, можно изобразить на следующих модельных схемах:



Схемы показывают, что Дхармакирти для своей классификации ошибок использует менее удобные основания, нежели Дигнага: сначала он делит ошибки на группы по местонахождению в различных элементах (в тезисе, основании, примерах «по сходству», примерах «по несходству»), затем выделяет различные виды ошибок внутри каждой группы. Это приводит к повторению одних и тех же ошибок вследст-

вие ошибки, называемой в западной традиции «перекрещивающееся деление», поэтому среди ошибок примера «по сходству» есть как ошибки большей посылки, так и ошибки меньшей посылки, а схема 4 идентична схеме 7, схема 8 — схеме 9.

Напомним, что в примерах «по несходству» у субъекта примера должно демонстрироваться совместное отсутствие качеств, обозначаемых средним и большим терминами. В группе б для примера «по несходству» Дхармакирти также рассматривает девять видов ошибок:

1. *Примеры, в которых выводимое качество не отсутствует*, как в силлогизме: «Звуки речи (р) — вечные сущности (s), поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров (h), в отличие атомов (р<sub>v</sub>)». Атомы, по концепции вайшешиков, вечны, хотя и являются непроницаемыми телами ограниченных размеров. Буддийское правило требует, чтобы объемы среднего и большего терминов были совместимы между собой, но несовместимы с объемом меньшего термина отрицательного иллюстрирующего примера. В примере с атомами объемы терминов s и р<sub>v</sub> находятся в отношении подчинения, а объемы h и s — в отношении пересечения.

2. *Примеры, в которых основание вывода не отсутствует*, как в силлогизме: «Звуки речи (р) — вечные сущности (s), поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров (h), в отличие от движения (р<sub>v</sub>)». Здесь средний термин «непроницаемое тело ограниченных размеров» должен быть несовместим по объему с субъектом иллюстрирующего примера — «движением», а он совместим, — последний подчинен первому. Это отношение терминов получается, по Дхарматтаре [252, т. II, с. 242], в результате превращения большей посылки: «Что невечно, то имеет ограниченные размеры». Поскольку движение невечно, оно попадает в класс непроницаемых предметов с ограниченными размерами.

3. *Примеры, в которых не отсутствуют ни выводимое качество, ни основание вывода*, как в силлогизме: «Звуки речи (р) — вечные сущности (s), поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров (h), в отличие от пространства-эфира (р<sub>v</sub>)». Объем термина «пространство» совместим с объемами терминов «вечная сущность» и «не-непроницаемое тело ограниченных размеров», поскольку обозначаемые терминами качества являются атрибутами пространства [эфира].

4. *Примеры, в которых необходимое отсутствие выводимого сомнительно*, как в силлогизме: «Капила и другие (р) не всеведущи (s), поскольку их знания не прошли специальной проверки на всеведение (h). Не так, как знания тех, кто учит астрономии, к примеру Ришабхи, Вардхаманы и других наставников джайнов-дигамбаров (р<sub>v</sub>)». Здесь субъект иллюстрирующего примера — «те, кто учит астрономии... Ришабха,

Вардхамана и другие наставники джайнов-дигамбаров». Буддийское правило требует, чтобы объемы среднего и большего терминов — «непрохождение знаний на всеведение» и «невсеведение» были несовместимы с объемом  $p_v$ , а они включают его, поскольку в силлогизме речь идет о подвергшихся проверке знаниях по астрономии, составляющих только часть объема **всех знаний**. То есть в примере неправильно указан логический признак, за счет чего получается его удвоение.

5. *Примеры, в которых необходимое отсутствие основания вывода сомнительно*, как в силлогизме: «Брахман, знающий три Веды, не должен доверять (s) господину такому-то (p), поскольку человек может быть субъектом страстей (h), в отличие от заслуживающих доверия Гаутама и его сподвижников ( $p_v$ )». Здесь субъектами примера «по несходству» являются Гаутама и другие авторитетные личности, сочетающие в себе качества «освобожденности от страстей» (средний термин) и «бытия заслуживающим доверия» (большой термин) и демонстрирующие таким образом неразрывную связь качеств «подверженность страстям» и «небытие заслуживающим доверия». Однако в действительности ли все они свободны от страстей? Дхарматтара утверждает, что это неочевидно, т.е. объемы  $p_v$  и h пересекаются, аналогичным образом могут пересекаться объемы p и h, пример не гарантирует истинность заключения.

6. *Примеры, в которых необходимое отсутствие и выводимого, и основания вывода сомнительно*, как в силлогизме: «Капила и его сподвижники (p) не свободны от страстей (s), поскольку им присущи стяжательство и скупость (h), в отличие от Ришабхи и его сподвижников ( $p_v$ )». Несовместимость по объему меньшего термина примера («Ришабха и его сподвижники») с парой терминов h («стяжательство и скупость») и s («несвобода от страстей») сомнительна, они пересекаются, и их пересечение непусто.

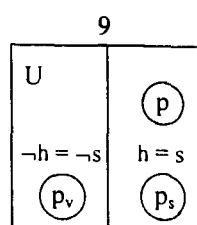
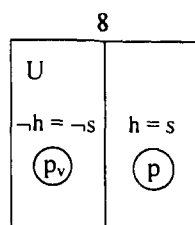
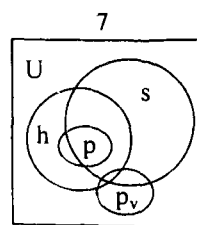
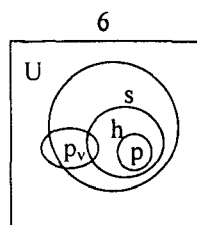
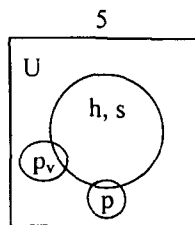
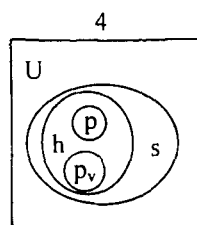
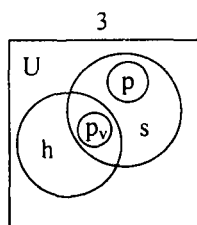
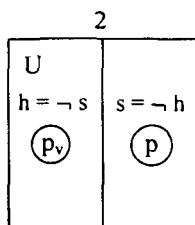
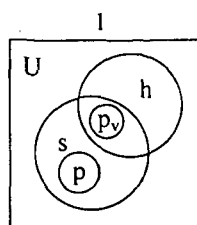
7. *Примеры, не доказывающие общего противоположного утверждения*, как в силлогизме: «Он (p) не свободен от страстей (s), поскольку обладает способностью речи (h), ибо то, что не обладает страстями, не умеет говорить, как камень ( $p_v$ )». Объем меньшего термина иллюстрирующего примера («камень»), коль скоро речь идет об общем утверждении, пересекается здесь с объемами среднего («обладание способностью речи») и большего («обладание страстями») терминов, и два последних находятся в отношении пересечения, которое не гарантирует их неразрывной связи у любого субъекта вывода (есть, к примеру, субъекты, не умеющие говорить, но обладающие страстями, — животные, а есть субъекты, обладающие речью, но свободные от страстей, — Джина Махавира, Будда Гаутама и др.).

8. *Примеры, в которых не выражен собственно противоположный случай, не являющиеся в полном смысле примерами «по несходству»*, как в силлогизме: «Звуки речи (p) невечны (s), потому что произ-

водны от причин (h), в отличие от пространства ( $p_v$ ), [которое непроеизводно и вечно]». Здесь у субъекта примера демонстрируется не **совместное отсутствие** h («производность») и s («невечность»), но **совместное присутствие противоположных им качеств**  $\neg h$  («непроизводности») и  $\neg s$  («невечности»).

9. *Примеры, относящиеся к отрицаниям терминов*, как в силлогизме: «Звуки речи (p) невечны (s), поскольку они произведены в соответствии с законом причинности (h), как горшок ( $p_s$ ), и не так, как пространство-эфир ( $p_v$ )». Примеры «по сходству» и «по несходству» демонстрируют разные отношения между терминами: первый — совместимость p («горшок»), h («производность») и s («невечность»), второй — совместимость  $p_v$  («пространство») с отрицаниями  $\neg h$  («непроизводность») и  $\neg s$  («вечность»).

Будем учитывать, что субъект примера «по несходству» должен исключать как средний, так и больший термины. Тогда модельные схемы, иллюстрирующие объемную субординацию терминов в неправильных силлогизмах с использованием ошибочного примера «по несходству», следующие:



#### IV. Ошибки опровержения (dūṣanābhāsa)

Так же как Дигнага, Дхармакирти в «Ньяябинду» называет только одну ошибку опровержения — псевдоопровержение (jāti). Само опровержение определяется как «указание на недостаточность и другие ошибки аргументации» оппонента [252, т. II, с. 252]. Соответственно, псевдоопровержение «есть указание на несуществующие ошибки» [252, т. II, с. 253]. Если учесть сложившуюся в Индии традицию не перечислять все элементы классификации, состоящей из однотипных блоков, а подробно описывать первый блок, а затем давать алгоритм образования второго (см., например, классификацию оснований в «Хетучакра» Дигнаги, в шлоке 11), то напрашивается вывод о том, что у Дхармакирти 25 видам ошибок в доказательстве соответствуют 25 видов ошибок опровержения. Таким образом, его классификация оказывается состоящей из 50, а не 26 ошибок, как это могло показаться при беглом знакомстве с «Ньяябинду».

Дхармоттара в «Ньяябинду-тике», развивая мысль Дхармакирти, замечает, что опровергать можно двояким образом: 1) доказывая противоположный тезис (в западной логике опровержение такой формы называется косвенным) и 2) демонстрируя в доказательстве оппонента наличие какого-либо вида ошибки (в западной логике такого рода опровержение называется прямым). Как ясно из текста «Учебника логики», Дхармакирти включает в свой перечень только ошибки прямого опровержения.

#### *Другие разделы прамана-вады*

Помимо изложенных выше концепций, относящихся к четырем составляющим когнитивного акта (субъект — объект — инструмент — знание), обязательными составляющими прамана-вады являются теория аргументации и полемики, или «учение о ведении публичных диспутов» (tarka-vāda), и разработанная Дигнагой концепция значения имен (aroha-vāda).

*Тарка-вада* регламентирует процесс диспута. В ней не только даются указания относительно видов аргументации, но и описываются внелогические компоненты диспута, например, с каким оппонентом лучше вести спор (наилучшими противниками называются люди сведущие, негневливые, терпеливые и красноречивые), какими методами (миролюбиво, доверительно, не отступая от предмета дискуссии), на какие темы (как правило, темы были религиозно-философскими), а также в каком месте должен проходить диспут и кто должен на нем присутствовать.

*Апоха-вада* — концепция о чисто относительном (или отрицательном) значении слов, разработанная буддистами. Как установил Ф.И.Щербатской [252, т. II, с. 404], она впервые появляется у Дигнаги в пятой главе «Праманасамуччайи», обсуждается у Дхармакирти в первой главе «Праманавадхарттики»; буддисты Дхармоттара и Ратнакирти (IX–X вв.) посвятили этой концепции специальные сочинения, а Шантаракшита — главу своего «Компендиума» под названием «Шабдартхапарикша» («Рассмотрение значения слов»), откомментированную Камалашилой.

Слова (*шабда*), о значении которых говорят буддисты, понимаются ими как форма фиксации знаний и подразделяются аналогично тому, как подразделяются соответствующие формы в европейской логике, т.е. на: 1) собственно слова (*шабда*), т.е. отдельные слова, имена объектов феноменального мира и их качеств, 2) высказывания (*вачана*), 3) выводы (*анумана*). Буддийская концепция значений, называемая Ф.И.Щербатским «разновидностью номинализма» и «частью буддийского диалектического метода» [252, т. I, с. 457], строится на онтологической концепции дхарм и различении эмпирического, иллюзорного (*vyavahāra*) и высшего уровня реальности (*paramārtha*). Как известно, высшая реальность у буддистов непознаваема и невыразима в словах. Знания, с которыми мы имеем дело и которые выражаем в словах, относятся к феноменальной реальности, поэтому буддийская теория познания описывает познание нереального (*asat-khyāti*). Феноменальная реальность является нам в образах, сконструированных нашим мышлением (*vikalpa*), что позволяет Ф.И.Щербатскому отождествить их с понятиями. Хотя образы вещей абсолютно отличны от подлинной реальности (точечных моментов — дхарм) и мы ошибочно отождествляем их с реальностью, все же они возникают не на пустом месте: подлинная реальность стимулирует наш «познавательный аппарат» и обуславливает их конструирование. Наше «продуктивное воображение» (*kalpanā, uoḥanā*) создает внутри нас образы вещей и идентифицирует их с точечными моментами внешней реальности. Одинаковые стимулы создают иллюзию одинаковых вещей и качеств, различные дхармы создают иллюзию различных вещей и их непохожих качеств. Мысли о вещах (понятия), как писал Дигнага в «Праманасамуччае», рождаются в словах (именах вещей), а имена выражают понятия (излагается по переводу Ф.И.Щербатского в [252, т. I, с. 459]).

У отдельных слов буддисты выделяли три стороны, связь которых считали конвенциональной и ввиду этого не абсолютной, это: 1) имя — составляющая слово комбинация звуков, языковая оболочка; 2) значение имени — соответствующий имени объект феноменальной реальности (в западной логике он называется «референт» или «дено-



тат»); 3) смысл — выражаемое именем понятие («референд» или «концепт»). Дигнага доказывал, что имена вместе с их смыслом являются опосредованными знаками реальности: они обозначают реальность не непосредственно и позитивно, но относительно и негативно. Буддийская теория значений направлена против теории универсалий ортодоксальных даршан, соответствующей западному реализму. Теоретики индийского реализма (мимансаки, вайшешики и найяики) считали понятия реально бытийствующими в виде вечных и вездесущих реалий (*sattā*), находящихся в единичных вещах, обозначаемых этими понятиями и несущих абсолютное знание о вещах. Буддисты-йогаচারы в полемике с реалистами доказывали, что понятия не могут присутствовать в вещах, потому что вещи — фикция, результат деятельности нашего мышления (объекты наших мысленных образов, иллюзорно спроектированные во внешний мир). Поэтому понятия могут нести и несут знания о вещах особым образом: через их отношения с другими вещами, подобными и неподобными, и это знание (смысл имени) относительно. Например, мы называем словом «корова» два единичных предмета, исходя из наличия у них подобных качеств, из отношения их подобия по сравнению, например, с лошадьми. Если бы не было лошадей, сравниваемых с коровами, то две коровы были бы совершенно различными объектами, по отношению к которым нельзя использовать одно имя [252, т. II, с. 404]. Каждая вещь, писал Дигнага, уникальна; лишенная всех своих связей, она невыразима [252, т. II, с. 406].

Отрицательными значения слов называются на основании следующих аргументов, пересказанных найяиком Вачаспати Мишрой (IX в.) в его субкомментарии «Ньяяварттика-татпарьятика» [252, т. II, с. 413–418]. Произнося какое-либо слово, мы не только утверждаем существование связанного с ним предмета (денотата) и соотносим с ним некоторый смысл (концепт), но и отрицаем существование противоположного ему. Таким образом, каждое слово является различающим некий объект А и его отрицание не-А, содержит их как две стороны, важные для понимания слова, ибо, хотя слово и не в состоянии дать нам положительное знание о подлинной реальности, оно дает нам знание о том, чем эта реальность не является, и таким образом позволяет познать ее опосредованно. Вачаспати Мишра иллюстрирует этот пассаж таким примером. Допустим, человеку приказали привязать корову. Если корова не представляется непосредственно его уму как нечто, обозначающее отрицание лошади, человек может начать привязывать лошадь (вместо коровы). Но если это отрицание сразу присутствует в его уме, то ничего подобного не произойдет.

Поскольку отдельные слова (имена) дают знание опосредованно, они сродни выводу. Дигнага доказывал правомерность такого отожде-

ствления, используя свою логическую теорию, согласно которой слово понимается как логический знак обозначаемого объекта. В таком качестве оно соответствует всем требованиям, предъявляемым к основаниям вывода, а именно: оно является основанием, связанным отношением тождества с выводимым (свабхава-хету), и обладает тремя аспектами правильного основания. К примеру, слово «горшок» в качестве основания вывода обладает признаками: 1) пакшадхарматва, выражаемым в высказывании: «Этот объект называется горшком»; 2) сапакша, выражаемым в высказывании: «Всюду, где находятся такие объекты, их называют горшками»; 3) випакша, выражаемым в высказывании: «Это имя никогда не прилагается к не-горшкам» (излагается по Ф.И.Щербатскому [252, т. I, с. 459]).

Высказывания, составляемые из имен и имеющие форму «Это есть то», представляют собой результат синтезирующей деятельности мышления. Функция высказывания состоит в конструировании единства в различии, представлении как единого того, что содержит различия места, времени и качества. В высказываниях имена обретают дополнительный смысл, который также является результатом соглашения людей [252, т. II, с. 406].

С точки зрения западноевропейской философской традиции перечисленные нами составляющие прамана-вады можно разделить на два комплекса концепций: гносеологических и логических. К гносеологическим мы относим концепции, отвечающие на классические вопросы европейской гносеологии: «что такое знание?», «откуда оно берется?», «каковы критерии его достоверности?» и т.п. К логическим — те из них, аналоги которых имеются в современной западной логике, а именно: концепцию вывода, классификацию логических ошибок, теорию аргументации и полемики, теорию значения имен. При таком методологическом подходе к исследованию прамана-вады становится очевидным, что проблема вывода в индийской философии также решается в двух аспектах: гносеологическом и логическом. Та часть анумана-вады, которая содержит ответы на вопросы: «что такое вывод?», «что обеспечивает его интеллектуальный авторитет?», «каково соотношение вывода с другими источниками знания?», составляет **гносеологический аспект** проблемы выводного знания. Та часть анумана-вады, в которой речь идет о формально-логическом анализе вывода и о правилах рассуждений, относится к **логическому аспекту** проблемы выводного знания.

На наш взгляд, это разделение принципиально важно, потому что позволяет понять различия между соответствующими индийскими и европейскими теориями, объясняет, почему Ф.И.Щербатский употреблял термин «эпистемологическая логика» применительно к той системе логики, которая сложилась в Индии, и демонстрирует настоя-

тельную необходимость уточнить смысл самого понятия «индийская логика».

Отмеченные нами особенности прамана-вады лишь отчасти дают представления о тех аспектах проблемы выводного знания, с которыми имели дело индийские теоретики. Наша характеристика не претендует на полноту, поскольку она функциональна и служит общей цели работы — исследованию «Ануманапарикши», решает задачу предоставления необходимого материала и инструментария.

### **§ 3. К вопросу об употреблении термина «индийская логика»**

Нами отмечена часто встречающаяся в исследовательской литературе по индийской философии неопределенность в употреблении термина «индийская логика». Нередко о логике говорят даже в контексте отсутствия логических теорий как таковых и наличия просто некой последовательности в рассуждениях. Например, в докладе А.К.Уордера на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве в 1960 г. была высказана мысль о возможности понимать под термином «логика» либо науку о мышлении, либо некие фиксированные формулы для мыслительных процедур [264, с. 56]. Специалисты-логики вряд ли согласятся с таким нивелированием двух значений имени «логика». Действительно, в языке это слово имеет по меньшей мере три значения: 1) наука о формах и правилах рассуждений; 2) правила мышления; 3) некая последовательность рассуждений. Но обычно об индийской логике говорят в сравнении с западной логикой как специальной наукой. Если не разводить двух значений, отмеченных Уордером, и наличие отдельных формул для рассуждения считать достаточным для того, чтобы утверждать существование логики, то можно искать истоки логической теории в самых ранних буддийских сочинениях, составляющих буддийский канон: в никаях, суттах и абхидхармической литературе (что, кстати, и делает Уордер). Его наблюдения над перечисленными текстами очень интересны, но столь широкое толкование термина «индийская логика» вряд ли поможет нам понять, что представляла собой логическая теория в Индии до II в. н.э., поскольку, на наш взгляд, ее там не было, и упомянутые тексты отражают лишь предлогическую ступень дискурсивного мышления. О логике как науке в Индии можно говорить со II в. н.э., причем следует помнить, что между индийской логикой и логикой в нашем понимании невозможно поставить знака тождества.

Наше утверждение основано на том, что логикой мы называем систематизированную теорию, обладающую собственным именем, предметом и методами, имеющую свою историю. Если рассуждать таким образом, будет очевидно, что в Индии никогда не было логики в европейском смысле, логики как самостоятельной дисциплины, что понятие «индийская логика» порождено западной научной традицией и только в ней имеет значение и смысл. Аргументы в доказательство этого положения можно привести следующие.

Начнем с имени. В индийских текстах мы не найдем термина, совершенно тождественного понятию «логика». Имена «анвикшики», «хету-шастра», «хету-видья», «тарка-шастра», «вада-видья», которые часто переводят как «логика», в истории индийской культуры обозначали теорию аргументации и полемики, а имена «ньяя-шастра» и «прамана-шастра» — эпистемологию. Причины, по которым их отождествляют с «логикой», можно усмотреть в разъяснениях Ватсьяны к «Ньяя-сутрам»: «Вывод, основанный на восприятии и словесном свидетельстве авторитета, называется пуāуа, или „доказательство“»; он называется также *anvikṣā* — „исследование“, или „доказательство“, так как он состоит в рассмотрении (*anu* + *ikṣana*) вещей, прежде усмотренных через восприятие или словесное свидетельство; наука, которая отправляется от этого рассмотрения, называется *anvikṣikī*, *puāva-vidyā*, *puāva-śāstra*, или „наука доказательства“» [57, т. I, с. 45]. Однако история философии учит, что определениям авторов, живших в отдаленные исторические эпохи, не всегда следует доверять, так как их методология отличается от современной. Если руководствоваться современными теоретическими принципами и проследить, что было предметом дисциплин анвикшики, ньяя-видья и др., то легко заметить, что они решали не только и не столько формально-логические вопросы, сколько более широкий круг проблем — психологических, эпистемологических, метафизических и т.п.

Поэтому, говоря «индийская логика», следует помнить, что в индийской культуре такой самостоятельной дисциплины, с собственным именем и предметом исследования, не существовало, что в Индии указанному понятию соответствует только часть прамана-вады. Эта невычлененность логики из эпистемологии проложила труднопреодолимую полосу отчуждения между логическими концепциями разных школ. Они опирались на различные наборы проблемно ориентированных терминов, концептуально всегда отдаленных друг от друга. Наведение моста между логическими учениям отдельных школ было возможно только в узких рамках допустимой конвенции и не могло привести к тесному сближению, тем более к образованию единой системы логики, как в Европе. Расстояние между ними обуславливалось различием онтологических позиций, обрекавшим индийских логиков на

продолжительные и не всегда результативные споры. Даже когда к X в. логика ньяи осталась единственной (вследствие вытеснения из Индии главных конкурентов-буддистов) и была взята на вооружение ведантой, вышедшей победительницей из религиозно-философских баталий, сила традиции не позволила индийским логикам избавиться от схоластических концепций и начать поиски новых подходов к логической теории.

Другим аспектом зависимости логики от эпистемологии и онтологии явился интенционализм индийской логической теории, сохранившийся, несмотря на все усилия вывести ее на уровень экстенциональной теории, а также обусловленное интенционализмом более слабое, по сравнению с логикой Аристотеля, развитие формализма. Индийская логика так и не стала хорошо организованной теорией, оставаясь в большой степени диффузной на протяжении всей своей истории.

## Глава II

### РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫВОДА ШАНТАРАКШИТОЙ И КАМАЛАШИЛОЙ

#### § 1. Шантаракшита и его «Таттвасанграха». Камалашила и его «Панджика»

Точные годы жизни Шантаракшиты и точное место его рождения неизвестны, что вполне обычно для историографии Индии. Разными авторами называются даты, весьма существенно расходящиеся между собой. Б.Бхаттачарья в предисловии к «Компендиуму» датирует жизнь его создателя 705–762 гг., опираясь на свидетельства тибетских историков Будона (1290–1364) и Таранатхи (1575–1634). Л.М.Джоши в «Исследованиях буддийской культуры Индии» [225] относит время жизни Шантаракшиты к более позднему периоду — 750–770 — 770–810 гг., а Х.Накамура в обзоре «Индийский буддизм» [236] — к более раннему: 680–740 гг.

Остановимся на датировке и аргументации Б.Бхаттачарьи, специально исследовавшего «Таттвасанграху».

Деятельность Шантаракшиты вошла в историю не только индийского, но и тибетского буддизма. Об индийском периоде его жизни сведения крайне скудны: известно, что он родился в царской семье в Восточной Бенгалии, был теоретиком школы сватантра-мадхьямика<sup>1</sup> и некоторое время преподавал в одном из крупнейших монастырских центров Индии, Наланде. Тибетский период освещен гораздо подробнее. В «Голубых анналах», тибетской хронике, составленной около 1476 г. известным ученым и переводчиком Шонубалом (1392–1481) и переведенной в 1949–1953 гг. на английский Ю.Н.Рерихом, немало страниц отводится описанию деяний Шантаракшиты, направленных на укоренение буддизма в Тибете. При этом он называется Ачарьей<sup>2</sup> Бодхисаттвой, т.е. почти приравнивается Будде.

<sup>1</sup> Так называлась школа в буддизме махаяны, которую основал Шантаракшита и которая использовала «Таттвасанграху» в качестве канонического текста.

<sup>2</sup> Ачарья — учитель высокого ранга; духовный наставник, приобщающий к высшему знанию.

Б.Бхаттачарья относит первое путешествие Шантаракшиты в Тибет примерно к 743 г. Он совершил его по приглашению царя Трисонг Децэна (Тисрон-Дэвцзана), переданному через министра Сал-нанга, который познакомился с Шантаракшитой в Непале. Шантаракшита не был первым, кто возвестил в Тибете Дхарму. Шонубал свидетельствует, что задолго до Шантаракшиты буддийские книги были принесены в Тибет пándитом Буддхаракшитой и переводчиком Ли-тхе-се [242, ч. 1, с. 38]. Однако первое пришествие буддизма не было успешным, и не только потому, что встретило сильное сопротивление со стороны местной религии бон, но и по причине отсутствия грамотных проповедников, способных прочесть священные сутры и объяснить их смысл людям. Противостояние новой религии, как это часто бывает, использовалась и во внутренней политической борьбе. Когда сам царь Трисонг Децэн стал последователем буддизма, его главный министр, видимо являвшийся лидером оппозиции и обладавший большой властью, закрыл все основанные к тому времени буддийские монастыри, выслал из страны всех буддийских монахов, приказал вывезти все изваяния Будды на границу с Непалом, через территорию которого буддизм пришел [242, ч. 1, с. 40–41].

После такого сокрушительного разгрома тибетские буддисты стали искать совета и поддержки в Китае, где один из влиятельных китайских священнослужителей будто бы поведал им, что утверждению буддизма в «Стране снегов» может помочь только Шантаракшита [242, ч. 1, с. 41]. Это прорицание китайца, приведенное в «Голубых анналах», представляется явным измышлением автора хроники, так как в Китае в VIII в. сочинения Шантаракшиты переведены не были и он сам вряд ли был там известен.

Когда приглашение Ачарье было послано, сторонники царя постановили заживо замуровать министра-оппозиционера в гробнице, чтобы Учитель мог беспрепятственно прибыть в столицу Лхасу (прикрытием для этого медленного убийства послужил древний обычай, согласно которому по велению духовного лица министр должен был оставаться в гробнице и защищать таким образом царя от несчастья).

Первый визит Шантаракшиты в Тибет был непродолжительным, так как совпал с неурожаем и эпидемией [242, ч. 1, с. 43]. Противники буддизма тут же воспользовались этим роковым стечением обстоятельств, связав их с визитом Учителя, настроили против него общественное мнение, чем вынудили его уехать. Он смог снова приехать в Тибет в 747 г., когда возглавил основанный им совместно с его родственником Падмасамбхавой первый регулярный буддийский монастырь — Самье, который стал крупным религиозным и образовательным центром. Здесь под руководством Шантаракшиты были подготовлены и посвящены в сан семь стажеров-тибетцев. Незадолго до

этого в монастырь были приглашены двенадцать монахов-сарвастивадинов, начавших работу над переводом на тибетский язык священных буддийских текстов. Благодаря их кропотливой переводческой деятельности многие тексты, утерянные в санскритских оригиналах, сохранились и используются сегодня для реконструкции и идентификации первоисточников.

При участии Шантаракшиты были основаны и другие тибетские буддийские монастыри. В 760 г. он вернулся в Непал, где и умер в 762 г. в результате несчастного случая (его серьезно ушиб пони).

Ачарье приписывают одиннадцать сочинений, из которых сохранились далеко не все, притом что и не все из сохранившихся принадлежат ему с достоверностью. Среди его программных работ — «Мадхьямака-аламкара-карика»<sup>3</sup> («Стихи о риторически искусном изложении мадхьямики»), «Таттвасанграха-карика» («Компендиум категорий») и «Ваданья-вритти-випанчита-артха» («Комментарий на „Наставления о диспутах“, разъясняющий их смысл»), сохранившийся только в тибетском переводе. Есть в списке и сочинения, посвященные позднему, эзотерическому буддизму — тантрическому.

Имя ученика Шантаракшиты — Камалашилы также очень известно в буддийском мире. Сведения о его жизни и сочинениях содержат те же тибетские источники, которые говорят о Шантаракшите, но в них Камалашила предстает как бы в тени своего предшественника: подробностей о нем сообщается гораздо меньше. Относительно времени его жизни также существует полемика среди исследователей: Х.Накамура называет 700–750 гг., Б.Бхаттачарья — 713–794 гг. Жил Камалашила в Магадхе, некоторое время был «профессором» тантры в университете Наланда, а после смерти Шантаракшиты был приглашен правителем Тибета для проповеди буддизма.

Камалашиле пришлось участвовать в жарких публичных диспутах со сторонниками китайского варианта буддизма — секты дхьяна, или чань. Он пожертвовал собой ради веры, приняв мученическую смерть при следующих обстоятельствах. Как сообщает Будон, после победы Камалашилы и его сторонников на затянувшемся диспуте в Самье (792–794 гг.) побежденные с оружием в руках напали на победителей. В результате столкновения Камалашила был убит, а его сторонники изгнаны. Старые тибетские хроники убийцей Камалашилы называют тибетского еретика Бонпоса [67, ч. 2, с. 5–154].

Сохранились несколько сочинений Камалашилы (или приписываемых ему), главными из которых являются: 1) «Таттвасанграха-

---

<sup>3</sup> Kārikā — стихи особого размера, которые часто использовались индийскими мыслителями при создании религиозно-философских трактатов. Своей афористичностью они похожи на прозаические сутры и также обычно сопровождались комментариями, без которых были труднопонимаемы.



панджика» — комментарий на «Компендиум категорий» Шантаракшиты, являющийся неоценимым источником для изучения самого «Компендиума» (благодаря тому, что он содержит и подробное разъяснение смысла карик Учителя, и имена его оппонентов, и цитаты из их сочинений); 2) «Мадхьямика-алока» («Рассмотрение мадхьямики»); 3) три трактата «Бхаванакрама» («О созерцании»). В тибетском каноне Камалашилу называют автором еще четырех трактатов: трех по праджняпарамите<sup>4</sup> и одного — по ваджраяне<sup>5</sup>.

«Таттвасанграха», компендиум, написанный, как считает Б.Бхаттачарья, до 743 г., привлекает большое внимание историков индийской философии. Его называют «энциклопедией индийской философии» не столько за внушительный объем (около 4 тыс. двустихий — шлок), сколько за полноту охвата категорий, разрабатывавшихся в главных философских системах. Всего их 20, в том числе: *svabhāva* (сущность), *indriya* (орган чувств), *puṇya* (Дух), *prakṛti* (материя), *ātman* (душа), *karman* (действие), *guṇa* (качество), *sāmānya* (общее), *viśeṣa* (особенное), *pratyakṣa* (восприятие), *anumāna* (вывод) и др. В «Таттвасанграхе» представлена полемика по названным категориям между представителями различных школ, организованная автором таким образом, чтобы в результате была обоснована несостоятельность всех небуддийских категорий и укреплен авторитет буддизма, сильно пошатнувшийся в Индии к VIII в.

Долгое время считалось, что «Таттвасанграха» сохранилась только в тибетском переводе. Об этом говорит, в частности, С.Ч.Видьябхушана в своей «Истории индийской логики» [262, с. 324]. В 1893 г. известный немецкий санскритолог Д.Бюлер в хранилище монастыря Паршванатха в г. Джайсалмер нашел ее неполный санскритский текст. С помощью тибетского варианта он был идентифицирован как «Таттвасанграха» Шантаракшиты. Позже в результате целенаправленных поисков С.Д.Далал разыскал полный текст «Компендиума» вместе с комментарием «Панджика» Камалашилы. Он был издан в Бароде в 1926 г. Эмбаром Кришнамачарьей в серии Gaekwad's Oriental Series, № XXX—XXXI (приводимый далее перевод главы «Ануманапарикша» («Рассмотрение вывода») сделан по этому изданию; см. [72]). В названной серии впоследствии вышел и английский перевод «Таттвасанграхи». Отдельные главы (*parīkṣā*) переводились на немецкий,

---

<sup>4</sup> *Prajñā-pāramitā* — букв. «совершенное знание», или «запредельная мудрость», «истинная мудрость»; по буддийской доктрине, она обретается в акте просветления и является не плодом эмпирического и рационального познания, а результатом практики сострадания. Считается одним из шести совершенств (парамита) и одной из двух, наряду с состраданием, «опор» махаяны, — поскольку достигший мудрости святой мистически созерцает дхармы, являющиеся путем для освобождения его индивидуального потока дхарм. В буддийской традиции сложилась целая литература на эту тему, названная праджняпарамитской.

<sup>5</sup> *Vajrayāna* — букв. «колесница, подобная молнии», синоним тантры.

японский и китайский языки. Известны два тибетских перевода «Компендиума». Одна глава, «Ишварапарикша», была переведена на русский В.П.Андросовым. Библиография посвященных «Компендиуму» исследований, опубликованных только до 1979 г., в «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера [238, с. 180–181] представляет собой солидный список из 19 названий. Его существенно дополняет перечень работ японских исследователей, приводимый Р.Чи в труде «Буддийская логика» [214, с. 195, 199–222].

В санскритском издании «Компендиума категорий» насчитывается 23 главы-топика, в тибетском издании их 31. Содержание глав составляет либо полемика защитников разных религиозно-философских систем по одной или по двум категориям, либо полемика буддистов с представителями отдельной даршаны по одной категории. Полемика ведется по форме, которая часто применялась и в дискуссиях западных мудрецов и получила название отрицающе-утверждающего модуса (*tollendo ponens*) разделительно-категорического силлогизма:  $A \dot{\vee} B, \neg B \models A$ .

Индийскими полемистами такая форма демонстрации была найдена интуитивно и закреплена в правилах ведения публичных диспутов, согласно которым следовало сначала изложить свою точку зрения и точку зрения оппонента, затем найти ошибки (иногда мнимые) в чужих тезисах. Разрушение чужих тезисов автоматически доказывало собственные. Чем больше концепций оппонентов было рассмотрено и опровергнуто, тем сильнее считалась отстаиваемая позиция.

Наличие позитивного изложения концепций противников и указание их имен как Шантаракшитой, так и Камалашилой превращают «Компендиум» с комментарием в ценный историко-философский документ. Зачастую только по такого рода документам сегодня можно восстанавливать историю индийской философии, поскольку сочинения очень многих авторов, записанные на традиционном для Индии материале — пальмовых листьях, не сохранились.

Глава-топик «Ануманапарикша» включает 124 шлоки (1361–1485) и представляет собой полемику о выводном знании между представителями главных даршан. В переводе с санскрита «вывод» (*anumāna*) означает «последующее измерение», «последующее мнение», так как выводное знание получается вслед за восприятием логического признака, или логического основания, и установлением неразрывной связи этого основания с выводимым качеством. Полемика ведется по нескольким вопросам: о правилах для среднего термина — с джайнами (шлоки 1361–1428); о структуре силлогизма — с найяиками (шлоки 1429–1440); о типологии вывода — с мимансаками и санкхьяиками (шлоки 1441–1454); о принадлежности вывода к числу источников достоверного знания (*pramāṇa*) — с чарваками (шлоки 1455–1485).

Комментарий Камалашилы написан прозой. Его структура повторяет структуру основного текста. Часто ученик дополняет Учителя,

разворачивает его мысли, дает этимологический и грамматический анализ сложных слов и выражений.

## **§ 2. Гносеологический аспект проблемы выводного знания в «Таттвасанграхе» и «Панджике»**

Среди нескольких дискутируемых в «Рассмотрении вывода» вопросов, связанных с решением проблемы выводного знания, к гносеологическому срезу относится один: является ли вывод инструментом получения достоверного знания? Само наличие полемики по этому вопросу свидетельствует о том, что позиции чарваков и примыкавших к ним адептов других малоизвестных школ, категорически отрицавших вывод как праману, были еще крепки. Точности ради следует сказать, что даже среди чарваков были те, кто допускал возможность употребления выводного знания, но не в теоретических целях, а в обыденной жизни (среди них Камалашила называет Пурандара). И все же противников вывода было больше, а хуже всего было то, что к их числу присоединились и «свои», буддисты, поэтому Шантаракшита отводит рассмотрению аргументов противников вывода довольно значительную часть «Ануманапарикши» — шлоки с 1455 по 1485.

Камалашила открывает нам имена оппонентов и одного сторонника Шантаракшиты. В качестве противников выступали буддист-мадхьямик Бхартрихари (ок. 600 — 650), — тот самый, который семь раз становился монахом и семь раз возвращался к мирской жизни, будучи не в силах отказаться от ее соблазнов, и чарвак Пурандара, которому Камалашила приписывает авторство «Таттва-тики». Поддержал Учителя Авиддхакарна (VII—VIII вв.), в свое время авторитетный, но теперь малоизвестный даже историкам философии то ли найяик, то ли чарвак, который назван автором «Таттва-тики» и у К.Поттера [238, с. 191].

Пolemика ведется по традиционной схеме: сперва излагаются соответствующие буддийские тезисы, затем — аргументы против них, исходящие от оппонентов, после чего аргументы оппонентов последовательно разбиваются. Критика Шантаракшиты не всегда бывает скрупулезной: иногда его внимание удерживается лишь на самых главных моментах. В таких случаях последнее слово остается за Камалашилой — он доказывает несостоятельность тех аргументов, на которых не остановился Учитель.

Первую группу аргументов против вывода составляют аргументы чарваков (шлоки 1455—1458):

1. Стихотворная форма первого аргумента, приводимого Шантаракшитой, сильно затрудняет его понимание. Ключ к нему дает ком-

ментарий Камалашилы. Он разъясняет, что суть критических возражений чарваков против вывода сводится к тому, что вывод не сообщает истинного знания, так как выражается в словах, имеет словесную форму (шлока 1455), а значит, не является непосредственным знанием о чувственной реальности, имеет опосредованный характер. Как известно, чарваки признавали достоверным только знание, полученное непосредственно, с помощью чувств. Шантаракшита оставил эту нападку брихаспатья<sup>5</sup> без внимания, а вот Камалашила подверг ее критике. Для опровержения Камалашила использует буддийскую концепцию значений (*apoxa-vaḍa*), согласно которой слово по конвенции функционирует как знак связанных с ним значения и смысла, как средний термин для их выведения. Всякое слово несет знание, и это — опосредованное знание о чувственном мире. Не существует иного средства выразить мысль, кроме слова. Связь слова с его значением и смыслом буддисты толковали как причинно-следственную (реальность — причина, а обозначающее ее слово — следствие), и зачисляли слово в разряд причинных оснований (*карья-хету*). Контраргумент Камалашилы следующий: поскольку слово функционирует как знак и, таким образом, неразрывно связано с определенным смыслом, то выводное знание, выраженное словом, будет истинным. Те, кто использует слова для передачи определенного смысла и в то же время отрицают за ними способность быть носителями смысла, сами себя опровергают.

II. Второй аргумент чарваков адресно направлен против первой буддийской разновидности вывода — «для себя»: вывод «для себя» не дает достоверного знания, так как строится на трехаспектном основании, обладающем составной природой. Это основание ложно, поскольку может присутствовать где угодно, его трехаспектность не может быть гарантом истинности заключения, как в силлогизме: «Глаз и другие [органы] служат другим [— в частности, человеку] — в силу своей составной природы, подобно тому как из частей [собираются] ложе, сиденье и др.» (шлоки 1456–1457).

Чарваки использовали в своем доказательстве буддийскую доктрину о нереальности, «пустотности» всех вещей и отсутствии у них собственной сущности ввиду обусловленности их бытия потоком дхарм. Заключение его, видимо, таково: коль скоро вывод «для себя» имеет составную природу, он не существует и не может быть использован. Защита Шантаракшита (шлока 1467) строится на двух уровнях: онтологическом и логическом. С позиций своей онтологии он напоминает, что критерием реальности вещей на феноменальном уровне являются производимые ими следствия, их практическая польза. Ложе, сиденье и другие предметы также собираются из частей, но они служат другим, и никто не станет отрицать их реальность.

---

<sup>5</sup> Одно из названий чарваков.

На логическом уровне Шантаракшита вступил в первую очередь за само правило трехаспектности, отмечая, что оно признано всеми логиками и вывод, соответствующий определению, является источником достоверного знания. Если же в силлогизме о глазе и делается ложное заключение, причина этого — в нарушении правила: в нем использовано противоречивое основание (*iṣṭaghātakṛta* = *viruddha-hetu*).

Относительно его аргументации можно заметить: во-первых, в качестве аргумента используется определение и, во-вторых, в действительности со всеобщим признанием правила трехаспектности дело обстояло не совсем так. У самого Шантаракшита в исследуемом тексте эффективность правила отстаивается в спорах с подвергавшими это правило критике джайнами, следовательно, логики по крайней мере одной школы его не принимали. Кроме того, некоторые, признававшие необходимость трехаспектности основания, отвергали его буддийскую формулировку. Выше мы отмечали, что только в одной школе йогачаров это правило существовало в разных формулировках (Дигнаги и Дхармакирти). Можно добавить, что уже вскоре после Шантаракшита и Камалашилы, в IX в., найяиком Джаянттой Бхаттой оно было превращено в правило пятиаспектности.

III. В любом доказательстве возможны какие-либо ошибки, порожаемые тремя видами оснований вывода: влекущими противоречащее заключение (*anumānavirodha*) (1), противоречащими (*viruddha*) (2) или неотклоняющимися, но противоречащими (*viruddhāvyabhicārina*) (3) — шлока 1458. Камалашила реконструирует примеры силлогизмов с названными чарваками ошибками:

1) когда заключение противоречит тезису — «Доказуемое качество не бывает спецификацией носителя качества» или «Он [произведен] объединением в одном месте<sup>7</sup> [качеств], являющихся сущностью носителя качества»;

2) с противоречащими основаниями — «Звук не вечен — по причине сотворенности, подобно горшку» и «Звук не-не вечен — по причине сотворенности эфира, качеством которого звук является и который вечен» или «Звук не-не вечен — по причине сотворенности, подобно душе»;

3) с неотклоняющимися, но противоречащими основаниями — «Звук не вечен — по причине сотворенности, подобно горшку» и «Звук вечен из-за слышимости, являющейся сущностью звука».

Для обозначения ошибок Шантаракшита использовал названия, отличные от встречавшихся у Дхармакирти. Реконструкция Камалашилы помогает понять, о каких ошибках идет речь. Пункт 1 соответствует ошибке «противоречивое основание», пункты 2 и 3 — «неопределенное основание». Причину ошибочности оснований Камала-

<sup>7</sup> *samudāyaikadeśatvāt*.

шила усматривает в том, что основания не связаны с выводимым отношением тождества или причинности и не подпадают под определение правильных оснований. Разбирая реконструированные силлогизмы, он доказывает, что везде в них ошибок можно избежать, используя правило трехаспектности. Выполнение его пунктов 2 (сапакша), и 3 (випакша), требующих приведения иллюстрирующих примеров, не позволяет с равным правом выдвигать противоречащие выводы относительно одного и того же субъекта. Те из силлогизмов, для которых невозможно подобрать иллюстрирующие примеры, будут отвергнуты как неправильные. Например, силлогизм «Звук не-невечен — по причине сотворенности» — неправильный, так как для него невозможно подобрать пример «по сходству». Камалашила совершенно справедливо добавляет, что душа в качестве иллюстрирующего примера вообще неуместна, поскольку в различных системах душа понимается по-разному (к примеру, для найяиков и ведантистов она вечная и несотворенная, а для буддистов вообще не существует). В логике использование примеров, не признанных в качестве таковых хотя бы одной стороной, запрещено, — напоминает Камалашила.

Вторая группа аргументов против вывода принадлежит мадхьямику Бхартрихари, который хотя и был буддистом, но отрицал вывод, потому что при выведении следует учитывать большое число специфических особенностей — место, время и т.п., — которые логиками, как правило, не учитываются. В результате выводное знание оказывается истинным лишь в частных случаях (шлока 1459).

Камалашила снова переносит эту эпистемологическую дискуссию в логическую плоскость, приводя в качестве иллюстрации силлогизмы с указанными Бхартрихари ошибками:

1а) «Девадатта не способен нести ношу, так как он является ребенком»;

1б) «Все амалаки — кислые плоды, подобно съедаемому»;

1в) «Вся вода холодная, как в колодце».

2) Качества одних субстанций в отношениях с другими различными субстанциями проявляются по-разному. Например, то, что огонь сжигает одни объекты, вовсе не значит, что он может сжечь и другие. Нельзя сделать вывод: «Огнем сжигаем облачный покров в силу обладания качеством „земляности“, подобно травинкам и прочему». Эти рассуждения Шантаракшита и Камалашила опровергают, доказывая, что как связываемые качества (можно сказать, среднего и большего терминов) должны браться не случайные, а только существенные и несомненные признаки. Приведенные примеры с указанными Бхартрихари ошибками строятся на неправильных основаниях, не удовлетворяющих правилу трехаспектности и не входящих в три вида оснований, а «без этих двух [условий]... не может быть вывода» (шлока 1477) — следовательно, аргументы Бхартрихари несостоятельны.

Чтобы убедиться в справедливости критики буддистов, реконструируем силлогизмы Бхартрихари:

1a

1б

Структурные элементы	Вывод «для себя»	Структурные элементы	Вывод «для себя»
Меньшая посылка + заключение	Девадатта (р) не способен нести ношу (s), так как он ребенок (h)	Меньшая посылка + заключение	Все амалаки (р) — кислые (s), так как эта съедаемая амалака (h) кислая (s)
Большая посылка (она должна быть заложена в трехаспектности хету)	Всякий ребенок (h) не способен нести ношу (s)	Большая посылка (она должна быть заложена в трехаспектности хету)	Все амалаки (р) — кислые (s)

В силлогизме 1a с точки зрения буддийской концепции вывода, в которой материя рассуждения не отбрасывалась, для основания вывода не выполняется правило трехаспектности: ввиду того что в посылках не оговорены возраст ребенка и размеры ноши, можно привести пример «по несходству», в котором и ребенок будет нести ношу. Эта ошибка по смыслу напоминает ошибку «бездоказательности основания» из классификации Дхармакирти: когда между s и h нет неразрывной связи, их объемы пересекаются. Следовательно, таким образом рассуждать нельзя. С точки зрения силлогистики Аристотеля, в которой от материи отвлекались, в этом силлогизме большая посылка ложная, заключение может быть как истинным, так и ложным; формально он — правильный и в нем есть логическое следование, поэтому так рассуждать можно.

В силлогизме 1б основанием вывода является признак «быть амалакой, которую съедают». Он не удовлетворяет правилу трехаспектности буддистов, так как ему невозможно сопоставить пример «по несходству» (для того чтобы установить, кислый плод или нет, его надо начать есть). Вид ошибки тот же, что и в предыдущем случае: «бездоказательность основания». С позиций западной логики этот силлогизм имеет не дедуктивный, а индуктивный характер: на основании установления качества одного предмета делают заключение о наличии этого качества у всего класса предметов. Степень вероятности истинности такого заключения очень мала. Если же названный силлогизм представить в форме простого категорического силлогизма:

«Этот съедаемый плод — амалака.

Этот съедаемый плод — кислый.

Все амалаки — кислые»,

то он будет силлогизмом 2-й фигуры в модусе ААА, **который** для 2-й фигуры не является правильным.

Структурные элементы	Вывод «для себя»	Структурные элементы	Вывод «для себя»
Меньшая посылка + заключение	Вся вода (p) холодная (s), так как вода в колодце (h) холодная (s)	Меньшая посылка	Огнем сжигаем (s) облачный покров (p) в силу обладания качеством «земляности» (h)
Большая посылка (она должна быть заложена в трехас- пектности хету)	Вся вода (h) холодная (s)	Большая посылка (она должна быть заложена в трех- аспектности хету)	Все, что обладает качеством «земляности» (h), сжигается огнем (s)

В силлогизме 1в, в соответствии как с буддийской аnumана-вадой, так и с западной логикой, — те же ошибки, что и в предыдущем случае: не выполняется трайрупья (можно привести пример, когда вода в колодце будет не холодная) и имеет место индуктивное следование.

В силлогизме 2 неправильный выбор основания связан с несоответствием онтологическим положениям: буддисты убеждены, что качество «земляности» отсутствует у облачного покрова. Земля — один из четырех основных физических элементов (mahā-bhūta), вода, превратившаяся в пар, из которого состоят облака, — другой, их качества различны. Следовательно, нарушено 1-е правило трайрупья — пакшадхарматва, на языке западной логики это бы звучало так: основание не является качеством меньшего термина. По классификации Дхармакирти, это будет ошибка «бездоказательности основания», причем объемы s и h совершенно не имеют общих элементов. Для силлогистики Аристотеля этот силлогизм также правильный, он является модусом Barbara 1-й фигуры. Ложность заключения вытекает из ложной меньшей посылки, которая соответствует высказыванию: «Облачный покров обладает качеством „земляности“».

Третью группу аргументов против вывода составляют аргументы с неустановленным авторством. Очевидно, они принадлежат кому-то из буддистов, так как строятся на концепции сознания как цепи моментов-дхарм (saṅtāna). Оппонент Шантаракшиты обрушивается на вывод «для других», обыгрывая сам термин parārtha, который можно понять в нескольких смыслах: он означает либо «для пользы другого», либо «другие объекты», либо «оперирующий другими объектами».

I. Вывод «для других» не может быть источником знания для говорящего, потому что в этом случае говорящий просто повторяет то, что получено путем вывода «для себя» (шлока 1462).

II. Вывод «для других» не может быть источником знания и для слушающего, так как для последнего этот процесс является не актом мышления, но актом чувственного восприятия, ведь знание он полу-



чает от говорящего через уши — орган чувственного восприятия (шлоки 1463–1465).

III. Избежать отмеченного противоречия между определением и реальностью, по мнению оппонента, можно, допустив, что в названии этой разновидности вывода слово «другой» фигурирует в связи с тем, что в этом умозаключении человек оперирует «другими объектами» — словами, отличными от выводящего субъекта. Но тогда возникает новое противоречие: при такой интерпретации вывод «для себя» тоже превращается в вывод «для других» (шлока 1466).

Приведенные три аргумента опровергаются буддистами с помощью той же идеи неразрывной связи слова и его смысла, входящей в апоха-ваду. Напомним, что в этом учении каждое слово и выражение имеют свою языковую форму и неразрывно связанный с ней смысл. Поскольку словесная формулировка вывода сопряжена с выражаемым смыслом, то форма подходит под определение логического знака. Если языковая форма вывода «для других» — это логический признак, то доказываемое — это его смысл, или больший термин. В случае несогласия с таким толкованием вывода и отрицания неразрывной связи языковой формы вывода и его смысла оппонент оказывается в затруднительном положении, так как его аргумент лишается смысла.

Третий аргумент оппонента также ложен. Вывод «для других» назван так не потому, что в нем оперируют «другими» объектами, а потому, что он адресован «другим» — слушателям. Никакого противоречия между определением и существующим положением вещей здесь нет ни с одной из возможных точек зрения. Вывод «для себя» не превращается в вывод «для других», поскольку и слушающий, и совершающий вывод «для себя» получают его не непосредственно из восприятия, а опосредованно, через трехаспектный знак, указывающий на неразрывную связь двух предикатов, существующую именно в мышлении, а не в чувственной реальности. Поэтому никаких логических ошибок, никакого противоречия определению двух видов вывода — «для себя» и «для других» — не возникает.

Опровергнув анонимного оппонента, Шантаракшита вновь возвращается к чарвакам (шлоки 1481–1483). На этот раз он обращается к критике буддийской концепции трех видов оснований вывода (карья, свахва и анупалабдхи), исходившей, по мнению Камалашилы, со стороны Пурандары, жившего примерно до VII в. Из комментария Камалашилы мы узнаем также, что Пурандара занимает не очень характерную для чарвака позицию в отношении выводного знания: он его признает, хотя и в ограниченных пределах «мирского пути», т.е. повседневной практики. Выбор Шантаракшитой в оппоненты именно Пурандары представляется не очень удачным, так как, по свидетельству все того же Камалашилы, после дискуссий с буддистами

Пурандара принял их концепцию трех видов оснований. Видимо, для Шантаракшиты было важно не столько сразиться с определенным противником, сколько привести значимые для него самого соображения, суть которых такова: отказавшись признать логические знаки, выбранные с опорой на существующие в реальности отношения причинности и тождества, признанные всеми, философы, таким образом, лишают себя возможности вести диалог с коллегами.

В самом конце главы «Ануманапарикша» приводится аргумент за вывод «для других», выдвигаемый Авиддхакарной. Он опровергал тех философов (предположительно мадхьямиков и чарваков), кто считал, что вывод «для других» не является источником знания с точки зрения говорящего, так как тот из этого вывода не узнаёт ничего нового. Этот довод Авиддхакарна разбивает, рассуждая таким образом: хотя вывод «для других» не содержит нового знания для того, кто его высказывает, он дает новое знание тому, кому предназначен, — «другим». В этом смысле он — прамана. Камалашила вспоминает еще один аргумент Авиддхакарны, «от противного», якобы высказанный в «Таттва-тике»: если бы оппоненты не считали вывод способом доказательства, зачем бы они сами использовали его в дискуссиях?

На основании проделанного анализа фрагмента главы «Ануманапарикша», в котором освещается гносеологический аспект проблемы выводного знания, мы пришли к следующим заключениям: 1. Проблема обоснования вывода как источника достоверного знания (а следовательно, и возможность рационального познания мира) все еще является дискутируемой в эпистемологии VIII в. 2. Серьезное сопротивление продолжает вызывать введенное буддистами двумя веками ранее разделение вывода на вывод «для себя» и «для других» (оно принято далеко не во всех школах и даже не всеми буддистами). 3. Одним из методов опровержения, часто применяемых буддистами в спорах, становится выявление соответствия определению (совпадение с определением понимается как правильность, гарантирующая надежность инструмента познания). 4. Аргументам оппонентов буддисты чаще всего устраивают логическую экспертизу, представляя их в виде силлогистических доказательств и находя в них логические ошибки с помощью своих теоретических средств. 5. Для усиления своей позиции буддисты демонстрируют (как в случае с Авиддхакарной), что ее разделяют и в других даршанах.

### **Глава III**

## **ЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ВЫВОДНОГО ЗНАНИЯ**

К логическому срезу проблемы выводного знания мы относим все вопросы, касающиеся логического анализа процедуры выведения. «Ануманапарикша» дает почти исчерпывающее представление о том, каковы они были в интересующий нас период. Самым важным из них являлся вопрос обоснования неразрывной связи между выводимым и основанием вывода. Индийские логики считали, что неразрывная связь гарантируется, во-первых, определенной структурой вывода, во-вторых, определенным типом реальных отношений признаков, выражаемых основанием и выводимым. Буддисты добавляли к этим требованиям правило трехаспектности для основания. Все перечисленные условия неразрывной связи обсуждаются в «Ануманапарикше». Дискуссия начинается с правила трайрупья (шлоки 1363–1428), затем дискутируется вопрос о количестве членов силлогизма, т.е. его структуре (шлоки 1429–1440), завершается обсуждение рассмотрением классификаций выводов разных школ, опирающихся на отношение в реальности предикатов  $h$  и  $s$  (шлоки 1441–1454).

В нашем исследовании мы нарушим эту последовательность, с тем чтобы, рассмотрев сначала вспомогательные концепции, перейти к главной — правилу трехаспектности.

### **§ 1. Полемика буддистов с мимансаками и санкхьяиками о типологии вывода**

Важную группу правил, обуславливающих неразрывную связь терминов  $h$  и  $s$ , по мнению индийских логиков, составляли правила типологии средних терминов и соответственно типологии силлогизмов. Они обсуждаются в шлоках 1441–1454. Типы средних терминов выделялись, как было отмечено ранее, в зависимости от отношения качеств, обозначаемых терминами  $h$  и  $s$ , в феноменальной реальности. Будди-

сты, найяики, джайны и санкхьяики выделяли три типа отношений, обеспечивающих неразрывную связь *h* и *s*, причем в каждой даршане они понимались по-своему, в частности, мимансаки и вайшешики выделяли два вида отношений. В «Йога-сутрах» и «Веданта-сутрах» проблема типологии выводов вообще не затрагивается.

Тип вывода определялся типом используемого в нем основания. Наличие названных правил в индийской логической теории свидетельствует, на наш взгляд, об интуитивно отмеченной зависимости истинности заключений от объемной субординации терминов. Отсутствие же в теоретическом аппарате понятия «объем» не позволило тогда же рационализировать эту интуицию и создать единую, удобную концепцию правил типологии выводов, помогающую контролировать процесс рассуждения, а различие терминов и по объему, и по смыслу делало индийскую логику интенциональной теорией.

В VIII в. правила типологии выводов, как показано в «Таттвасанграхе», оживленно обсуждались. Оппонентами буддистов в этой дискуссии выступали известные мимансаки: автор «Шлокаварттики» Кумарила (ок. 600–700) и автор авторитетного комментария «Бхашья» на «Миманса-сутры» Шабара, или Шабарасвамин, а также санкхьяик Виндхьявасин (ок. 250–320), все работы которого к настоящему времени утеряны. Почему буддисты спорят именно с ними? Попробуем разобраться.

Мы уже упоминали, что буддисты в качестве «опоры» неразрывной связи в предметной реальности выделяли три вида отношений: причинно-следственные, тождества и невосприятия (имеется в виду ситуация, когда основание вывода и выводимое качество вместе отсутствуют, не воспринимаются, хотя их восприятию ничто не препятствует). Основание вывода, связанное с выводимым причинно-следственными отношениями, они называли *kārya-hetu* (букв. «знак-следствие»), связанное с выводимым отношением тождества — *svabhāva-hetu* (букв. «знак собственной природы»), или «знак тождественного») и связанное с выводимым отношением невосприятия — *anupalabdhī-hetu*, или *dr̥ṣṭa-adr̥ṣṭa-hetu* (букв. «знак невоспринимаемого, которое может быть воспринято»). Соответственно использующие эти виды оснований выводы получали те же имена: карья-анумана (вывод «по следствию»), свабхава-анумана (вывод «по тождеству») и анупалабдхи-анумана (вывод о невосприятии, или отрицательный вывод). Пример карья-ануманы: «Здесь огонь, потому что здесь дым». Пример свабхава-ануманы: «Это дерево, потому что это ашока» [252, т. II, с. 67]. Пример вывода о невосприятии: «В этом месте нет горшка, потому что он не воспринимается в этом месте, хотя все условия для восприятия налицо» [252, т. II, с. 61].

Найяйки, джайны и санкхьяики делили выводы на *pūrvavat*, *śeṣavat* и *sāmānyato-dṛṣṭa*; вайшешики и мимансаки — на *viśeṣato-dṛṣṭa* (или *pratyakṣato-dṛṣṭa*) и *sāmānyato-dṛṣṭa*. То есть тип вывода саманьято-дришта принимается всеми, кроме буддистов. Помимо него, как ясно из приведенного выше перечисления, оппонентами буддийских школ использовались еще три разновидности выводов — следовательно, Шантаракшита и его комментатор должны были подвергнуть деструкции по меньшей мере четыре типа вывода. Они же критикуют всего два — саманьято-дришта и вишешато-дришта. Логика их выбора очевидна: они проанализировали типологии своих противников и нашли возможным свести их к двухвидовой типологии мимансаков по основанию «способ установления неразрывной связи выводимого и основания вывода». Критически рассмотрев две выделенные разновидности вывода, они пришли к заключению, что по сути они и вовсе не различаются.

Что скрывается за названием разновидности вывода «саманьято-дришта»? Как его лучше переводить? Обратимся к этимологии термина. На санскрите *sāmānya* обозначает «общее», «родовое свойство», «род», «родовое понятие» и, следовательно, выступает в индийской философии в двух ипостасях (четко не разделяемых): как универсалия и как род, класс. В индийских текстах фигурирует и еще одна универсалия — *jāti*, обозначающая «род как класс индивидов», «класс», «родовое понятие», «понятие класса», которое, на наш взгляд, можно интерпретировать как «видовое понятие», поскольку по степени общности оно меньше, чем саманья (в этом смысле оно используется, в частности, у Шантаракшиты и Камалашилы). У некоторых авторов саманья и джати толкуются как синонимы. Категория «общего» получила наибольшую теоретическую разработку у вайшешиков, была заимствована найяиками и, возможно, благодаря их авторитету в эпистемологии вошла в концепции выводного знания других школ.

Вайшешики занимали в теории познания реалистическую позицию, полагая присутствие «общего» во всех индивидах определенного класса или рода. Считалось, что «общее» связано с индивидами отношением «присущности» (*samavāya*), характеризующимся как «нераздельное существование» (*āyutasiddhi*). Этим же отношением в онтологии вайшешиков связаны причина и следствие, часть и целое, субстанции и качества. Присутствие «общего» во всех индивидах делает возможным на основании познания индивида судить обо всем классе или на основании наличия у предмета какого-либо признака класса судить и о других признаках класса, т.е. связывать два качества. А также, коль скоро причина присуща своим следствиям, часть — целому, качества — субстанциям, можно, используя в качестве логического основания первый член пары, делать заключение о втором.

Истолкования вывода саманьято-дришта в разных школах чрезвычайно похожи. В «Ньяя-бхашье» о выводе названного типа говорится, что он имеет место, «когда при ненаблюдаемости связи знака и носителя знака по сходству знака с каким-то [другим] предметом делается заключение о ненаблюдаемом носителе знака. Например, через желания и т.д. устанавливается Атман, по рассуждению: желания и т.д. суть качества; качества же локализируются в субстанциях; то, что является их локусом, есть Атман» [32, с. 155]. Структура рассуждения об Атмане может быть реконструирована в форме умозаключения «по аналогии»: «Качества (*модель*) локализируются в субстанциях. Желания (*прототип*) суть качества, локализующиеся в специфической духовной субстанции-Атмане». Это рассуждение можно также, коль скоро это строгая аналогия, реконструировать в форме дедуктивного умозаключения, а именно условно-категорического силлогизма по *modus ponens*: «Если где-то есть качества (А), то там же есть вмещающая их субстанция (В). Здесь есть желания, которые суть качества (А). Следовательно, здесь есть и вмещающая их духовная субстанция—Атман (В)». Соответствующая формула:

$$A \supset B, A \vdash B$$

В процитированном определении Ватсьяны следует обратить внимание на «ненаблюдаемость связи знака и носителя знака». Учитывая, что в приводимом примере носитель знака и выводимое качество не различаются (в качестве большего термина выступает «Атман как локус качества „желания“», и он же является «носителем качества желания»), это замечание следует относить к характерной особенности вывода «по аналогии». Она состоит в том, что **неразрывная связь знака и выводимого качества не воспринимается, но мыслится присутствующей в общем понятии**. Действительно, в примере термины рассуждения обозначают такие «предметы» (субстанции, в том числе Атман и желания), которые в принципе чувственно невосприимчивы, поэтому и связь не может восприниматься, а может только мыслиться присутствующей в общем понятии.

Мимансак Кумарила в комментарии «Миманса-сутра-бхашья» (I.1.1–5) определяет саманьято-дришта как вывод, в котором связь знака и его носителя «узнается по сходству», т.е. также не воспринимается, но мыслится. Примером такого вывода является вывод о движении солнца: «Если прибытию Девадатты в какое-либо место предшествует пройденный им путь, то, посмотрев на солнце, также следует вспомнить о [проделанном им] движении» [30, с. 221]. Гаудапада в комментарии на «Санхья-карику» определения этого типа вывода не дает, но разъясняет смысл термина посредством примеров, первый из которых по содержанию тождествен примеру Кумарилы: мы имеем

дело с выводом саманьято-дришта, в том случае когда «и из того, что луна и звезды меняют место, [закljučают, что] они движутся, как в случае с Чайтрой. Наблюдая, что тот, кого зовут Чайтра, меняет место, потому что движется, заклjučают, что так же [обстоит дело] с луной и звездами. Или, наблюдая, что манго зацвели [в одном месте], заклjučают... что они зацвели и в других местах» [29, с. 125]. В приведенных силлогизмах связь знака и выводимого качества (изменение места и движение Чайтры; признаки объекта, называемого «цветущим манговым деревом») наблюдается на моделях, затем переносится на прототипы. Следовательно, сказать, что она «ненаблюдаема», вслед за Ватсьяной, неправомерно.

В.К.Шохин интерпретирует эту разновидность вывода как вывод «по аналогии» (см. [29, с. 125; 32, с. 155]), А.В.Пименов — как вывод «по сходству» [30, с. 221]. Исходя из приведенных примеров, можно отдать предпочтение первому варианту перевода. Хотя он не следует буквально за санскритским названием (как второй), но по логической форме (в нем осуществляется перенос информации с одного предмета — модели на другой — прототип) ближе всего соответствует выделяемому в западной логике умозаключению «по аналогии». В силлогизмах, приводимых Кумарилой и Гаудападой, выводимые качества (движение и совокупность признаков цветущего манго) принципиально воспринимаемы, но вот их связь с субъектом заключения либо принципиально невоспринимаема — она результат интеллектуальной процедуры обобщения (как в случае с солнцем, луной и звездами), либо актуально невоспринимаема в настоящий момент (как в случае с манго, цветущим в другом месте). Что же объединяет все эти силлогизмы? Только то, что в выводе саманьято-дришта с помощью иллюстрирующих примеров создается понятие связи *h* и *s*, и то, что на основании **понятия связи** делается заключение о наличии выводимого качества у субъекта заключения. Таким образом, буддисты, критикуя выделение названного вывода в теории мимансаков, вместе с последними подвергали критике все небуддийские типологии вывода, содержащие саманьято-дришта-ануману.

Вторая критикуемая разновидность вывода — вишешато-дришта. Мимансаками и Шантаракшитой он отождествлялся с пратьякшато-дришта<sup>1</sup>, Прашастападой в комментарии на «Вайшешика-сутры» назывался просто «дришта» и рассматривался как вывод, основанный на **непосредственно воспринятой связи** двух предикатов, двух видовых характеристик (*viśeṣa*). Связь считается «непосредственно воспринятой» в прошлом опыте, в котором воспринимались вместе два качества, обозначаемые в силлогизме средним и большим терминами.

<sup>1</sup> В древний период они не отождествлялись.

На санскрите слово «вишеша» означает «особенное», «отдельное», «специфическое», «характерная черта», «индивидуальное», «индивидуализирующее качество», «вид». В индийской философии вишеша часто выступает как индивидуалия, противостоящая универсалии «саманья».

Прашапта приводит следующий пример вывода типа вишешато-дришта: «Как только узнаём характерную для коров подгрудную складку, увидев такую же складку в другом месте, понимаем, что [перед нами корова]» [63, с. 104]. Мимансак Кумарила, сообщает Шантаракшита (шлока 1442), относит к этому типу вывод об огне и дыме, причем приводит два силлогизма об этих «отдельных вещах» (вишеша) с разными заключениями: 1) «Здесь в качестве топлива используется навоз»; 2) «В том месте есть огонь». Учитывая этимологию термина и контексты его употребления, считаем возможным перевести название «вишешато-дришта» как вывод «на основании восприятия связи видовых характеристик».

Выбор названий выводов «саманьято-дришта» и «вишешато-дришта» именно реалистами выглядит неслучайным. Зная любовь индийских интеллектуалов к языковым играм и многосмысленным выражениям, можно предположить, что 1) «саманья» и 2) «вишеша» несут здесь информацию сразу на двух уровнях: логическом и онтологическом. На логическом они означают: 1) мыслимую «общность», «связь» двух качеств и 2) воспринимаемую связь двух «отдельных вещей». На онтологическом они отсылают нас к взаимосвязям мирового целого, **лежащим для реалистов в основании логических связей**, к отношениям между родами, видами и индивидами, между субстанциями и качествами, причинами и следствиями, целым и его частями и т.п.

Выводы пурват и шешават, выделяемые как особые типы выводов найяиками, джайнами и санкхьяиками, с точки зрения Шантаракшиты и Камалашилы, подпадают под определение вишешато-дришта, так как в них речь идет о двух «отдельных вещах». Хотя они специально не оговаривают это положение, оно логически вытекает из применяемого ими метода: в ходе опровержения существования вывода типа вишешато-дришта критическому разбору подвергаются именно те силлогизмы, которые оппоненты-немимансаки относят к типам пурват и шешават. Как два самостоятельных типа выводов, последние выделяются на основании более детализированного учета отношений *h* и *s*: пурват (от санскр. *pūrvā* — «предшествующий») буквально означает вывод «по сходству с предшествующим» опытом. Это подчеркивается Ватсьяной в «Ньяя-бхашье»: умозаключение «по предшествованию» — «это когда по предыдущему [опыту] наблюдения двух объектов из наблюдения одного из них заключают о [на-



личии] и другого, [в настоящее время] не наблюдаемого, например по дыму — об огне» [32, с. 155]. Шешават (от санскр. śeṣa — «остаток», «излишек») — это вывод «по остатку».

Толкование этих разновидностей вывода в принимавших их школах ньяи и санкхьи несколько различалось. Найяики толковали пурвават как вывод о следствии на основании его причины: s — это следствие какой-то причины (напомним, что всякое следствие связано со своей причиной отношением присущности), а h — логический знак этого следствия, его причина. Этот тип вывода имеет место, «например когда по восхождению облаков [закljučают, что] будет дождь» [32, с. 155]. Санкхьяики, используя тот же самый пример, полагали, что термины в нем связаны не причинной зависимостью, а простым предшествованием (см. [29, с. 125]). То есть для них пурвават — вывод на основании постоянного предшествования одного феномена (h) другому (s). Вывод шешават для найяиков — «это когда причина выводится из следствия, например когда, видя, что вода в реке обновилась, [сама] она вздулась, а течение [ее стало] стремительным, заключают, что был дождь». К этой же разновидности вывода относятся и выводы, заключения которых получаются методом исключения различных альтернатив. В «Ньяя-бхашье» они определяются как «решение [проблемы] по устранении одних способов [ее решения] и выявлении невозможности других» [32, с. 155]. Санкхьяики стали включать силлогизмы такого вида в шешават вслед за Ватсьяной (см. комментарий IX в. Вачаспати Мишры «Таттвакаууди» на «Санкхья-карику» [29, с. 128]. При этом для санкхьяиков шешават есть и «вывод „по части“ — это когда, например, найдя палу<sup>2</sup> воды в океане соленой, [закljučают, что] и вся вода соленая» [29, с. 125]. Буддийская критика вишешато-дришта строится на разборе силлогизмов, употребляемых в школах найяиков, санкхьяиков и мимансаков, и, таким образом, опровергает не только последних, указанных Шантаракшитой и Камалашилой, но практически все небуддийские школы логики, авторами исследуемого текста в связи с критикуемой концепцией не названные.

Как разворачивается аргументация буддистов? Для начала они обосновывают тождество двух видов выводов — «по общности» и на основании связи видовых характеристик. Идея их неразличия как бы обрамляет аргументацию буддистов в пассаже дискуссии, касающемся типологии выводов (с нее она начинается и ею же заканчивается). В обоих случаях, доказывают они, речь идет о перенесении понятия связи двух качеств с одного объекта на другой. В выводе, называемом мимансаками «вишешато-дришта», понятие о связи огня и дыма в

---

<sup>2</sup> Пала — санскр. «небольшое количество», «капля»; мера объема, равная  $\frac{1}{64}$  адхаки  $\approx 0,024$  куб. дм.

некоем месте или в их общей причине (использовании навоза в качестве топлива), произведенное мышлением в процессе одного восприятия, переносится на другое место, где имеются уже **другие** огонь и дым. Это новые объекты, присутствующие в новом месте (см. шлоку 1445 и комментарий к ней). Камалашила вполне категорично заявляет: «В любом случае относительно сущностей, мгновенно исчезающих, вывод может быть только выводом по общему родовому понятию; но [нет] никакого вывода на основании видовых понятий» (комментарий к шлоке 1454). В обоих видах выводов для реалистов и сами качества, и их понятия, и связь тех и других были существующими в реальности; связь вещей определяла связь понятий. Следовательно, два типа выводов, различаемые мимансаками, с точки зрения Шантаракшиты и Камалашиллы, — одно и то же.

Слив, таким образом, четыре возможных объекта критики в один, буддисты обрушиваются на «вывод, основанный на непосредственном восприятии связи двух видовых характеристик», со всем полемическим задором. В качестве главного приводится онтологический аргумент. С позиций буддийской онтологии, «исходя из положения о всеохватывающем разрушении моментов бытия» (шлока 1446), вещи с их качествами в реальности не существуют, поскольку не существует ничего длящегося, например длящихся огня и дыма на горе. Следовательно, невозможно непосредственно воспринять их связь, чтобы затем использовать знание этой связи для выведения. Никакой связи двух отдельных качеств («огненности» и «дымности») в реальности просто нет.

Тогда оппоненты предлагают буддистам рассмотреть другую возможность: если нельзя воспринять связь двух отдельных качеств в реальности (поскольку они всего лишь «кажимости», вид которых принимает в наших глазах поток дхарм), то, может быть, существует связь двух видовых понятий (огня и дыма), выражаемая в высказывании, имеющем единый смысл: «На горе огонь, так как там дым»? Эту возможность буддисты также отвергают, поскольку и существования видовых понятий в реальности они не принимают. Для буддистов школы сватантра-мадхьямика, унаследовавшей онтологию школы йогачара, понятия и связь между ними существуют, но не в реальности, а в «мыслимой реальности», и сами понятия не имеют ничего общего с вещами, которые посредством их мыслятся. Оппоненты буддистов считали универсалии присутствующими в вещах. Используя это положение, в ходе аргументации Шантаракшита доказывает, что с исчезновением объектов разрушаются и понятия их класса. Следовательно, связь между понятиями существует только в мышлении, она «примысливается». Понятия буддисты считали результатом спонтанной деятельности мышления, конструктами мышления (*kalpanā*) и, как составляющие потока сознания, также вовлеченными в процесс посто-

янного возникновения и разрушения. Подлинная реальность — дхармы, они аффицируют деятельность органов чувств и мышления, вызывая в них процессы, никак не репрезентирующие собственные качества дхарм. То есть, понятия «безобъектны», им не соответствуют в реальности какие-либо объекты.

В учении школы буддистов-Йогачаров мышление выступает, по сути, как третья реальность, находящаяся между высшей (дхармической) и низшей (вещной). Посредством системы категорий мышление конструирует идеальный образ феноменального мира (о системе буддийских категорий см. [252, т. I, ч. III]). Именно к этой, третьей реальности относится логика. Согласно буддийской концепции вывода, процесс выведения возможен благодаря неразрывной связи между понятиями **на уровне мышления**. Неразрывность связи заложена в свойствах среднего термина, в его трехаспектности. Онтологическое отношение присущности, используемое оппонентами как коррелят логического отношения неразрывной связи среднего и большего терминов, не может, следовательно, таковым считаться.

Подводя итог полемике по данной проблеме, можно отметить, что с обеих сторон аргументы выходят далеко за рамки логической теории, обе стороны апеллируют к собственным онтологическим концепциям: буддисты черпают свою аргументацию из концепции дхарм, мимансаки и санкхьяики используют концепцию о реальном существовании родовых, видовых понятий и понятия неразрывной связи. Характерно, что, подвергая деструкции небуддийские типологии выводов, ни Шантаракшита, ни Камалашила не противопоставляют им буддийскую, в которой, кстати, присутствует вывод, основанный на причинно-следственной зависимости (вывод «по следствию»). Видимо, острие их критики в этом фрагменте «Ануманапарикши» направлено не только против логических построений оппонентов, но и против онтологического и эпистемологического реализма — приписывания реального существования вещам и понятиям.

## **§ 2. Полемика буддистов с найяиками о членах силлогизма**

В гл. I мы останавливались на трех моделях вывода, существовавших в VIII в., — пятичленном силлогизме найяиков и буддийских выводах «для себя» и «для других». Модели буддистов и найяиков были в это время конкурирующими — вот почему Шантаракшита вводит в «Таттвасанграху» полемику с найяиками Бхавивиктой, Уддйотакарой, время жизни которых относится примерно к VII в., и Авиддха-

карной, привлекавшимися им ранее, чтобы совместно держать оборону против тех, кто не признавал вывод праманой. Наличие такого рода обсуждения убеждает, что работа по поискам простых форм рассуждения, не перегруженных «лишними» звеньями, шла в это время полным ходом. В этой дискуссии буддисты развенчивают пятичленный силлогизм, руководствуясь общепринятым пониманием цели вывода, а таковой считалось **постижение выводимого через обоснование неразрывной связи среднего и большего терминов**. Шантаракшита и Камалашила подвергают экспертизе поочередно все элементы силлогизма найяиков, пытаясь выяснить, в каких же именно членах демонстрируется неразрывная связь, какие именно члены являются «доказывающими», попутно уточняя их дефиниции. Однако начинают нападки они не сами, а прежде отправляют в атаку найяиков, которые обрушиваются на буддийское разделение вывода на вывод «для себя» и «для других». Вывод «для себя» представители ньяи объявляют вообще не выводом и считают его ниже всякой критики, а вывод «для других» полагают дефектным, поскольку буддисты изгоняют из него тезис.

Напомним, что по теории ньяи пятичленный силлогизм должен содержать тезис, основание, пример, применение и заключение. Причину расхождения найяиков и буддистов по вопросу включения тезиса в вывод, не осознаваемую теоретиками обеих даршан, можно вслед за В.А.Бочаровым усмотреть в некотором «отставании» логической теории ньяи от буддийской: в VIII в. в первой вывод еще не выделялся из процесса аргументации. Одним из требований теории аргументации является обязательное формулирование до начала аргументационного процесса тезиса, который будет обосновываться в самом процессе. Буддисты же вычленили доказательство из процесса аргументации, начали искать наиболее удобную его форму, поэтому включение тезиса им показалось излишним.

Чтобы обосновать ненужность тезиса, Шантаракшита и Камалашила всесторонне исследуют его роль в выводе. Во-первых, говорят они, тезис можно рассматривать непосредственно, как высказывание о реальности, в котором устанавливается связь реального объекта и его качества. Во-вторых, его можно рассматривать как опосредованное словом выражение той же самой связи, т.е. как высказывание о связи понятий. В обоих случаях тезис указывает на возможную связь, но не устанавливает ее; он не работает на достижение главной цели — на обоснование неразрывной связи меньшего и большего терминов. «Словесное выражение того тезиса служит для информации о **намерении** говорящего... Он только устанавливает наличие сомнения и не является непосредственно доказательством», — сослался Камалашила на «Праманаваггатику» (IV.16–17); следовательно, он — не «причина» выведения. То есть ни непосредственно (как утверждение о реально-

сти), ни опосредованно (как выраженное словесно утверждение о связи понятий) тезис не является членом доказательства.

«Может быть, тезис, подобно иллюстрирующему примеру, выражает знание о неразрывной связи *h* и *s*, полученное через восприятие?» — спрашивает Шантаракшита. Камалашила добавляет, что тогда тезис должен быть сформулирован по-другому, с включением примера, но в силлогизме с новой формулировкой иллюстрирующий пример, функцией которого является обоснование через демонстрацию неразрывной связи терминов, становится бесполезным. Примеры же, по буддийской концепции вывода, также необходимы, но цель их — иная, чем в ньяе: они указывают на неразрывную связь выводимого и основания вывода, обусловленную тремя характеристиками последнего, т.е. выражают большую посылку, «как, например, [в силлогизме]: „Что сотворено, то невечно“, как только сказано: „А звук сотворен“, сразу, даже без формулировки тезиса, возникает понимание: „Звук не вечен“» (комментарий к шлоке 1432).

«Ах, вы заговорили о примерах!» — парируют найяики. Так вот, замечают они, без указания на выводимое качество, содержащееся в тезисе, невозможно привести иллюстрирующий пример, так как неясно, чему пример должен соответствовать или чему не соответствовать и что может быть логическим признаком для выведения. Следовательно, если выбор основания вывода проблематичен, то несостоятельна и трехаспектность знака, постулируемая буддистами. Таким образом, без тезиса обойтись нельзя, а без правила трехаспектности среднего термина можно, тем более что правило трехаспектности реализуется только в учебниках, а в практике рассуждений даже простой солдат, не знакомый с логическими теориями, из данных ему посылок (например: «Где дым, там огонь, а здесь — дым») легко делает заключение («Здесь есть огонь»).

Критика найяиков не вполне справедлива — она имеет под собой основания лишь частично. В своих силлогизмах буддисты действительно приводили либо примеры «по сходству», либо примеры «по несходству» и никогда не выражали полностью все пункты правила трехаспектности среднего термина. В самом деле, буддийские силлогизмы «нормального вида» со всеми примерами присутствовали только в учебниках. Но относительно невозможности привести примеры критика найяиков была безосновательной, потому что буддисты замечательно с этой задачей справлялись и без тезиса, ведь у них уже была «таблица оснований» (хетучакра) Дигнаги, позволяющая с высокой степенью надежности выбирать основания выводов, опирающиеся на нужные примеры.

Иллюстрирующие примеры были равно необходимы обеим спорящим сторонам. Без них индийский силлогизм обойтись не может,

только смысл их в разных теориях различен. В концепции найяиков примеры **демонстрируют** связь *h* и *s* в реальном объекте, схожем с субъектом вывода, и, таким образом, **индуктивно подтверждают заключение**; в концепции буддистов правила требуют наличия двух примеров («по сходству» и «по несходству»), отсылающих к неразрывной связи, обусловливаемой выполнением правила трехаспектности, и **выражающих общую посылку дедуктивного умозаключения**. Эти примеры берутся буддистами из феноменальной реальности, и даже если они полностью не выдвигаются в практике рассуждения, связь, выражаемая посредством них, существует (шлока 1436).

Доказав ненужность тезиса, Шантаракшита переходит к обоснованию мысли, состоящей в том, что при отсутствии тезиса отпадает необходимость и в другом члене силлогизма найяиков — применении. Стержнем дискуссии по проблеме применения является ранее выраженное положение: логическая связь в процессе выведения обеспечивается не пятью связанными членами силлогизма *ньяи*, а трехаспектностью основания. Полемика разворачивается следующим образом.

Шантаракшита утверждает, что когда формулировка тезиса, выражающего возможную связь двух терминов, не включается в силлогизм, то отпадает необходимость и в формулировании применения. Почему? Потому что цель применения у найяиков — **обосновать** наличие связи терминов в **конкретном случае**. Но для буддистов связь терминов обосновывается не применением, а основанием вывода. Причем основание вывода обосновывает и связь с субъектом заключения (через выполнение правила пакшадхарматва), и связь основания вывода и выводимого качества (через выполнение правил сапакша и випакша). Камалашила находит нужным проиллюстрировать позиции спорящих сторон силлогизмами. Аргумент «против применения» он выражает силлогизмом Дигнаги: «Формулировка применения не есть доказательство, так как разъясняет смысл, ранее уже высказанный в основании, что подобно называнию второго основания» (I). Аргумент «за применение» Камалашила заимствует у Бхававивикты: не будет выявлена связь основания с субъектом без формулировки основания непосредственно за тезисом, ввиду выражения в пятичленном силлогизме доказывающей связи. Например, в силлогизме с заключением «Звук невечен из-за сотворенности» наличие качества сотворенности у звука устанавливается с помощью применения (II). Чтобы оценить позиции спорящих, можно представить оба силлогизма в виде простых категорических силлогизмов.

I. То, что выражает связь терминов (M), есть основание (P).

Формулировка применения (S) разъясняет связь терминов (M).

Формулировка применения (S) есть основание (P).

II. Неразрывная связь терминов (P) содержится **только в пяти-**членном силлогизме ньяи (M).

Силлогизм буддистов (S) не пятичленный (M).

В силлогизме буддистов (S) нет неразрывной связи терминов (P).

Формально оба силлогизма совершенно правильные: I — это силлогизм 1-й фигуры модуса Barbara, II — силлогизм 2-й фигуры модуса Camestres, т.е. и буддисты и найяики строили свои рассуждения верно, но вот договориться они так и не смогли бы, потому что бóльшие посылки в их умозаключениях были истинны каждая в рамках своей логической концепции.

Опровергая буддийскую концепцию, найяики обвинили Дигнагу в допущении логической ошибки «недемонстрируемости основания». Эта ошибка состоит в том, что по объему основание вывода либо частично, либо полностью не совпадает с субъектом заключения, как в силлогизме «Звук невечен из-за сотворенности». Смысл применения — связывание сначала основания и субъекта заключения, а затем — «подключение» к субъекту той связи основания и выводимого качества, которая демонстрировалась в иллюстрирующем примере. Поскольку у применения в силлогизме есть своя функция, оно необходимо.

Аргументы найяиков Камалашила разрушает, начиная с примера со звуком. Он напоминает, что «вечность» звука, существующая только в концепции мимансаков, не может использоваться в силлогизмах в качестве большего термина и сотворенность не может использоваться в качестве среднего. Для буддистов «вечность» — пустой термин, а термины с пустыми объемами они в силлогизмах не использовали. Опровергнув приписываемый Дигнаге силлогизм как неправильный, Камалашила рассматривает другую возможность использования применения, когда оно было бы оправданным: для установления связи субъекта заключения с основанием вывода. «Примеривая» эту возможность, он убеждается, что такая роль применения также не является необходимой, поскольку ее выполняет правильное основание вывода, удовлетворяющее правилу трайрупья, первый пункт которого (пакшдхарматва) как раз и предписывает включение класса меньшего термина в класс основания. Если данную функцию передать применению, нужно придать новую функцию также основанию. Можно допустить другую возможность: основание вывода формулируется только ради того, чтобы указать причину вывода — связь среднего и большего терминов. Но эта связь устанавливается в иллюстрирующих примерах. Следовательно, применение никоим образом не может выполнять функции основания: при приписывании ему таковых происходит дублирование логических связей, основание никак не может

быть «недемонстрируемым». Следовательно, выносят окончательный вердикт буддисты, применение не нужно.

Следом за ним из числа членов силлогизма изгоняется и заключение. Для самих представителей ньяи различие тезиса и заключения по модальности «возможно–необходимо» является веским доводом за присутствие их обоих в силлогизме. За одной и той же словесной оболочкой у тезиса и заключения они видят разный смысл, обуславливающий их различие. В «Ньяя-сутрах» о различии смыслов сказано: «Заключение — воспроизведение тезиса с привлечением аргумента» (I.1.39). В комментарии Ватсьяяны приводится образец такого заключения: «Поэтому звук, будучи произведен, — невечен» [32, с. 174]. Даже не произносимое, основание вывода в заключении все же подразумевается, мыслится, придавая заключению новый смысл.

Об этом напоминает Камалашила — Уддйотакара и другие говорят: «Здесь нет повторения, поскольку тезис есть указание на качество, которое желают вывести, заключение же — указание на доказанность [этого качества]» (комментарий к шлоке 1439). Буддисты, изгоняя из вывода заключение, отстаивают «принцип экономии слов»: Шантаракшита убеждает, что эксплицитное выражение заключения бессмысленно, ибо трехаспектное основание исключает все возможные заключения, кроме одного — истинного («Нет сомнения [в возможности] противоположного...» — шлока 1439). Камалашила усиливает аргументацию Учителя этимологическим разбором термина «заключение» (*nigamana*), почти буквально повторяя рассуждения Ватсьяяны в комментарии на «Ньяя-сутры» [32, с. 174]. Исходя из этимологии, функция заключения состоит в сведении вместе, связывании и объединении тезиса, основания, примера и применения для выражения единого смысла, соглашается буддист с Ватсьяяной. Затем, используя любимый прием индийских полемистов, он обращает оружие врага против него же, делая противоположный ньяе вывод: поскольку же тезис и применение из силлогизма устранены, сводить оказывается нечего, следовательно, и заключение излишне. Кроме того, тот «единый смысл», ради которого все это предполагалось, то единство, или неразрывная связь, присутствует в выводе и без всякого заключения. Эта связь, по мнению буддистов, содержится в правильном основании вывода, обуславливающим связь всех трех терминов силлогизма.

Если принимать критику буддистов буквально, т.е. если признать, что вывод может обойтись без всех тех слов, которые включаются найяиками в тезис, применение и заключение, что же тогда останется? Чтобы понять смысл буддийской критики, сопоставим записанные ранее логические формы пятичленного силлогизма найяиков и двух моделей буддийского вывода: «для себя» и «для других» в модусах сходства и различия.



<i>Пятичленный силлогизм с утвердительным примером</i>	Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_hh, p_s s, p \approx p_s \vdash ps$
<i>Пятичленный силлогизм с отрицательным примером</i>	Доказать: $ps$ Доказательство: $ph, p_v \neg h, p_v \neg s, \neg (p \approx p_v) \vdash ps$
<i>Вывод «для себя»</i>	$Aph, (p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s), (\neg (p \approx p_v), Ep_h h, Ep_v s) \vdash Aps.$
<i>Вывод «для других» в модусе сходства</i>	$Ahs, (p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s), Aph \vdash Aps.$
<i>Вывод «для других» в модусе различия</i>	$Ash, (Ap_h h, Ap_v s), Eph \vdash Eps.$

Сравнение структур силлогизмов ньяи и буддистов показывает, что все термины, используемые найяиками, используются и буддистами. Логическая структура силлогизма буддистов сложнее, чем у найяиков, потому что, настаивая на упрощении формулировки вывода, буддисты переводят часть информации о неразрывной связи в невербализованную форму, но самой информации учитывают больше. У найяиков явно не формулируется общая посылка, а в выводе буддистов она всегда присутствует в двух видах (утвердительного и отрицательного высказывания). Она выражает общее правило неразрывной связи  $h$  и  $s$  ( $avinābhāva = anantariyakatva = avyabhiçāra = vyāpti$ ), о котором Дигнага и Дхармакирти говорили, что оно вместе с его применением к конкретному случаю ( $pakṣadharmatā, pakṣadharmatvā$ ) и является «причиной доказательства».

Критика буддистов достигла цели: пятичленный силлогизм найяиков был оттеснен буддийским выводом, основанным на общем правиле неразрывной связи. Введение этого правила в индийскую логику Й.Бохеньский считает проявлением тенденции ее эволюции к экстенционализму. Это утверждение представляется совершенно справедливым. Изменение буддистами структуры вывода помимо несомненных достоинств (введение понятия неразрывной связи как общего правила, повышение степени достоверности заключения) имело и серьезный недостаток, отмеченный еще Ф.И.Щербатским: найяиками были установлены правила, которым должен был удовлетворять тезис, но из-за разрушительной критики буддистов он был предан забвению, что привело к включению ошибок тезиса в классификацию ошибок основания, запутыванию всей классификации ошибок и еще большей неразберихе в и без того не слишком ясных отношениях между терминами силлогизма [252, т. I, с. 280].

Сами буддисты о сходствах своих силлогизмов с силлогизмами найяиков предпочитали не говорить. Абсолютизируя различия обеих концепций, они руководствовались правилом ведения полемики, которое совпадает с отрицающе-утверждающим модусом ( $tollendo ponens$ ) разделительно-категорического силлогизма:  $A \dot{\vee} B, \neg B \models A$ .

Правило позволяло им, показав противоречия в концепции оппонентов, считать свою концепцию доказанной. То, что полемику о структуре силлогизма, так же как и спор о типологиях выводов, буддисты сводили к правилу трехаспектности для среднего термина, показывает, что проблема свойств логического основания занимала центральное место в логике буддистов и что для них правило трехаспектности было главным логическим правилом, которое должно было обеспечивать неразрывную связь посылок и заключения.

### **§ 3. Полемика буддистов с джайнами о правилах вывода**

Введение буддистами правила трехаспектности среднего термина встретило серьезную оппозицию многих школ, в том числе джайнских. Защита правила трайрупья Шантаракшита отводит в «Ануманапарикше» главное место: с нее начинается обсуждение проблемы выводного знания (шлоки 1361–1428). Основными противниками буддистов здесь выступают джайны в лице весьма авторитетного в VIII в. и не очень известного сегодняшней историко-философской науке Паттрасвамина (VII в.).

В своей «Формальной логике» Й.Бохеньский, опираясь на результаты Дж.Туччи, прослеживает основные вехи на пути движения индийской логики от интенционализма к экстенционализму. Первую веху он связывает с появлением буддийского правила трайрупья, потому что данное правило основано на общем понятии неразрывной связи, содержание которого вводится через установление правил этой связи. Правило было хорошо известно уже Васубандху (ок. 410–490), Дигнага (ок. 450–520) развил его в «формальную силлогистику» [210, с. 499]. В VII в. правило было переформулировано таким образом, что из него стало вытекать общее правило неразрывной связи среднего и большего терминов. В таком виде его находят у Дхармакирти (ок. 580–650). В небуддийских школах также употребляются термины, обозначающие общее правило неразрывной связи: *anuyathānuparatti* («невстречаемость другого» — у джайнов) и *vyāpti* («импликация») — оба впервые в VII в. Ссылаясь на Ф.И.Щербатского, Дж.Туччи утверждает, что Шантаракшита и Камалашила отвергают универсальную связь как основание для силлогизма [210, с. 500]. Следует ли понимать это утверждение таким образом, что они в принципе против универсализации связи между терминами силлогизма, или же они против только джайнской концепции универсальной связи? Стали ли они участниками всеиндийского движения за экстенсионализацию логики, или им

было достаточно комфортно в интенциональной теории? На все эти вопросы поможет дать ответ только анализ текста «Таттвасанграхи».

Прежде чем изложить результаты своих наблюдений над ним, представляется необходимым разъяснить, что имеется в виду под интенционализмом и экстенционализмом в западной логике и какой смысл приобретают эти понятия применительно к логике индийской. В современной логике термин *интенциональность* характеризует те системы логики, в которых истинностные значения сложных высказываний зависят не только от истинностных значений составляющих их простых высказываний и от объема входящих в простые высказывания терминов, но и от психологических, прагматических и модальных оттенков смысла этих высказываний, а также от смысла терминов. Под смыслом терминов понимается информация, заключенная в подставляемых в качестве терминов именах и предикаторах, способ данности обозначаемых ими предметов. Поскольку в интенциональных системах термины различаются не только по объему, но и по смыслу, они невзаимозаменяемы. Равенства их объемов еще недостаточно для их взаимозаменяемости в процессе рассуждения.

Термин *экстенциональность* характеризует те системы логики, где истинностные значения сложных высказываний зависят только от истинностных значений входящих в них простых высказываний и от объема терминов. Поскольку в таких системах термины различаются только по объему, то равнообъемные термины взаимозаменяемы. Экстенциональные системы проще интенциональных в применении, но с точки зрения выразительных возможностей — беднее.

Как было показано выше, во всех индийских системах логики термины различаются не только по объему, но и по смыслу: помимо информации о том, какой класс объектов обозначается конкретным термином, в них концептуально закладывалась информация и другого рода, не логическая, а онтологическая. Например, для буддистов термин «дым», помимо того что указывал на класс дымящихся объектов, содержал информацию о причинно-следственной связи дыма с огнем, о том, что с точки зрения высшей реальности дым не существует, и т.д. Поэтому истинность сложных высказываний в индийской логике оказалась в зависимости не только от истинностных значений простых высказываний, но и от онтологических предпосылок, определяющих смысл терминов. Смыслы одного и того же термина в разных системах логики оказывались разными, или же некоторые множества предметов, составлявшие универсум рассуждения в школах логики ортодоксальных даршан, не считались таковыми в неортодоксальных даршанах, но иначе и быть не могло. В западной логике эта проблема отсутствовала, так как онтологические предпосылки всех логических учений были одинаковыми (аристотелевскими) вплоть до появления неклассических логик и поэтому могли не приниматься в расчет.

Отмеченная особенность индийской логической теории и позволяет, на наш взгляд, настаивать на ее интенциональном характере, правда несколько отличающемся от интенционализма в западном понимании. Понятие экстенциональности применительно к индийской логике также приобретает несколько иной смысл. Под экстенционалистской тенденцией, проявившейся в индийской логике, мы понимаем тенденцию к освобождению логики от онтологических и эпистемологических предпосылок, к превращению ее в чисто формальную систему, строящуюся на объективных и общепризнанных правилах рассуждений. Эта тенденция, хотя и довольно сильная, никогда не была реализована в Индии полностью.

К VIII в. представителями разных школ были предложены несколько концепций экстенционалистского толка. Во-первых, это была концепция джайнов о «постоянном сопутствовании» (*anyathānuparatti* — букв. «невозникновение другого») *h* и *s*. Правило постоянного сопутствования было конкурентом правила трехаспектности для среднего термина, выдвинутого буддистами. Во-вторых, к экстенционалистским относилась уже упоминавшаяся нами концепция *вяпти*, которую начинают разрабатывать *найяки* и *мимансаки* (возможно, *Кумарила*). В средневековый период *вяпти* пока еще истолковывается как неразрывная связь, но позже у *навья-найяиков* теория этой связи развивается как теория отношения проникновения, близкого по смыслу включению классов.

Буддийскими логиками тоже было сделано немало шагов в направлении экстенционализма. Одним из них была новая формулировка правила *трайрупы*, предложенная *Дхармакирти*, который усилил формулировку *Дигнаги*, добавив к каждому правилу усилительную частицу «*eva*», превратив их, таким образом, в общие высказывания. Благодаря этой частице правило *трайрупы* в формулировке *Дхармакирти* выглядит так:

1. Основание вывода должно содержаться **именно** в субъекте заключения.
2. Основание должно содержаться **именно** в классе объектов, однородных субъекту заключения.
3. Основание не должно содержаться **именно** в классе объектов, не однородных субъекту заключения.

Как считал *Й.Бохеньский*, новая формулировка означает, что:

- 1) *h* содержится в *p* **всегда**;
- 2) *h* содержится в классе объектов, однородных *p*, **всегда**;
- 3) *h* не содержится в классе объектов, неоднородных с *p*, **никогда**.

Первые шаги по направлению к превращению индийской логики в формальную теорию сделал *Дигнага*. Суть его новаций нашла отражение в коротком (всего 11 шлок), но вследствие такой краткости

чрезвычайно трудном для неподготовленного читателя трактате «Хетучакра» («Колесо оснований вывода»). Й.Бохеньский высоко оценивал это сочинение. Он писал: «Достойной внимания в „Хетучакра“ является... явная тенденция к экстенциональному пониманию: фактически здесь имеются кванторы». Дальнейшее движение в том же направлении Й.Бохеньский связывал с именами Дхармакирти и найяика Уддйотакары, требовавших истолковывать как класс субъект заключения (т.е. выделявших его, в отличие от Дигнаги, как самостоятельный термин), и в связи с этим находил, что «индийская логика была на самом лучшем пути к экстенциональному мышлению» [210, с. 505]. Впрочем, как было сказано выше, традиции рассуждать особым образом, коренящиеся в особенностях историко-культурного контекста, победили и помешали названной тенденции реализоваться.

В «Хетучакра» Дигнага эксплицирует правило трехаспектности и строит классификацию оснований, позволяющую буддистам правильно конструировать выводы. Его классификация содержит 27 видов выводов с различной объемной субординацией терминов, и только два из них признаются правильными. 27 видов выводов Дигнага получает с помощью следующих процедур. Сначала он выделяет три возможных отношения знака и обозначаемого в меньшей посылке: присутствия знака в обозначаемом (*vyāpaka*) — оно эквивалентно включению классов в западной логике; отсутствия его там (*avṛtti*) — оно эквивалентно исключению классов; присутствия–отсутствия (*ekadeśavṛtti*) — оно эквивалентно пересечению, или частичному включению, классов. В зависимости от того, какой вид отношения используется в меньшей посылке, получаются три группы выводов. Первое буддийское правило (пакшадхарматва — «основание вывода должно быть качеством познаваемого объекта») постулирует между знаком и обозначаемым только отношение присутствия, а два других не считает ведущими к истинному заключению. Следовательно, правильные силлогизмы следует искать только в одной группе, где знак и обозначаемое связаны отношением присутствия знака в обозначаемом; оставшиеся группы включают неправильные силлогизмы.

Два других правила касаются большей посылки и описывают различные отношения между основанием вывода и выводимым качеством. Дигнага подсчитывает, что имеются два вида примеров («по сходству» и «по несходству»), в каждом из которых основание вывода может быть связано с выводимым одной из трех разновидностей отношений. В силлогизмах возможны различные сочетания примеров, таким образом, перебирая все возможные сочетания, он получает девять видов силлогизмов. Такое же количество силлогизмов будет и в двух других группах, где основание вывода и субъект заключения связаны отношениями исключения и пересечения классов, — следова-

тельно, всего возможно 27 разновидностей выводов. Из них правильными будут только те силлогизмы первой группы, в которых выполнены второе и третье правила большей посылки: выводимое качество должно присутствовать вместе с основанием вывода в однородных примерах и выводимое качество должно отсутствовать вместе с основанием вывода в примерах «по несходству».

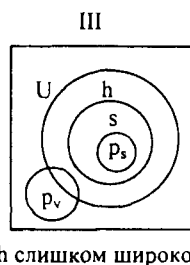
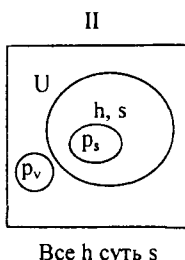
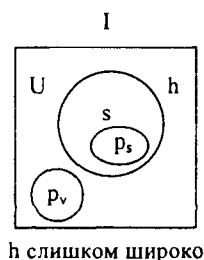
В «Хетучакра» Дигнага задает исходный материал для конструирования девяти силлогизмов первой группы посредством трех списков-матрик (*matrikā*). В первом в определенной последовательности перечисляются основания вывода (шлока 5), во втором — выводимые качества (шлока 6), в третьем — примеры «по сходству» и «по несходству» (шлока 10). Американский логик Р.Чи реконструировал «образцовые» силлогизмы Дигнаги [214, с. 57]. Изобразим их в виде таблицы, в клетках которой под латинскими номерами представлены различные выводы. В каждой клетке в строках под номерами сформулированы: 1) обозначаемое = выводимое (*sādhya*); 2) основание вывода (*hetu*); 3) пример «по сходству» (*sapakṣa*) и в скобках — характеристика отношений между знаком и обозначаемым; 4) пример «по несходству» (*vipakṣa*) и в скобках — характеристика отношений между знаком и обозначаемым; 5) характеристика большей посылки и в скобках — характеристика основания вывода.

I	II	III
1) Звук вечен, 2) потому что он познаваем, 3) как пространство (присутствие в однородном); 4) не так, как горшок (присутствие в разнородном). 5) Посылка недоказательна (основание слишком широко).	1) Звук не вечен, 2) потому что он произведен, 3) как горшок (присутствие в однородном); 4) не так, как пространство (отсутствие в разнородном). 5) Посылка правильная.	1) Звук произведен, 2) потому что он не вечен, 3) как горшок (присутствие в однородном); 4) не так, как молния или пространство (оба — присутствие и отсутствие в разнородном). 5) Посылка недоказательна (основание слишком широко).
IV	V	VI
1) Звук вечен, 2) потому что он произведен, 3) как пространство (отсутствие в однородном); 4) не так, как горшок (присутствие в разнородном). 5) Посылка противоречива (связывает противоречащие признаки).	1) Звук вечен, 2) потому что он слышим, 3) как пространство (отсутствие в однородном); 4) не так, как горшок (присутствие в разнородном). 5) Посылка недоказательна (основание слишком узко).	1) Звук вечен, 2) потому что он произведен, 3) как пространство (отсутствие в однородном); 4) не так, как горшок и молния (присутствие и отсутствие в разнородном). 5) Посылка противоречива (связывает противоречащие признаки).

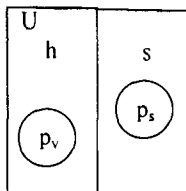
VII	VIII	IX
1) Звук не произведен, 2) потому что он не вечен, 3) как молния и пространство (оба — присутствие и отсутствие в однородном); 4) не так, как горшок (присут- ствие в разнородном). 5) Посылка недоказательна (основание слишком широко).	1) Звук не вечен, 2) потому что он произво- ден, 3) как горшок и молния (оба — присутствие и отсутствие в однородном); 4) не так, как пространство (отсутствие в разнородном). 5) Посылка правильная.	1) Звук вечен, 2) потому что он нематериален, 3) как пространство и атом (оба — присутствие и отсут- ствие в однородном); 4) не так, как действие и гор- шок (оба — присутствие и отсутствие в разнородном). 5) Посылка недоказательна (основание слишком широко).

Правильные силлогизмы и соответственно основания — в клетках II и VIII. В выводе II основание вывода присутствует во всех примерах «по сходству» и отсутствует во всех примерах «по несходству», а в выводе VIII основание присутствует только в некоторых примерах «по сходству». Основания во всех других выводах неправильные, поэтому и сами выводы также неправильные, но логические ошибки в них разные. В силлогизмах IV и VI большие посылки противоречивы, так как в примерах «по сходству» *h* и *s* отсутствуют, а в примерах «по несходству» присутствуют. (В правильных же силлогизмах в примерах «по сходству» они должны вместе присутствовать, а в примерах «по несходству» — вместе отсутствовать.) Основание в таких силлогизмах также называется противоречивым (*viruddha*). В силлогизмах I, III, VII и IX большие посылки недоказательны (*anaikāntika* = *sandigdha*), так как основания слишком широки (*anaikāntika*, *asādhāraṇa*, *avyāpaka*); в силлогизме V посылки недоказательны, так как основание слишком узко — оно отсутствует как в примерах «по сходству», так и в примерах «по несходству».

Отношения между знаком и обозначаемым в предыдущей таблице можно представить в виде модельных схем девяти силлогизмов. В схемах учитывается, что *p* всегда присутствует как часть *h*. Круги с обозначениями *p* соответствуют на схемах субъектам иллюстрирующих примеров: *p<sub>s</sub>* — примера «по сходству», *p<sub>v</sub>* — примера «по несходству».

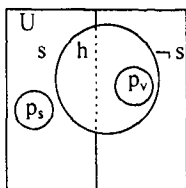


IV



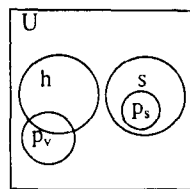
h и s контраридикторны

V



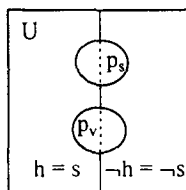
h слишком узко

VI



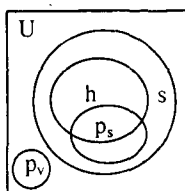
h и s контраридикторны

VII



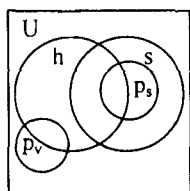
h слишком широко

VIII



Все h суть s

IX



h слишком широко

На этих схемах наглядно демонстрируется, что Дигнага устанавливает неразрывную связь среднего и большего терминов через рассмотрение их соотношения у различных субъектов — иногда двух, иногда трех и даже четырех. Ясно также, что он выявляет **различные** ошибки в посылках, хотя называет их иногда одинаково. Например, в четырех схемах, расположенных в углах приведенной матрицы, ошибкой основания называется его «чрезмерная широта», но схемы дают представление о том, что эта широта может обуславливаться различными отношениями с классом выводимого.

Различия в понимании сущности процедуры вывода индийцев и Аристотеля вызвали и различия в способах постановки и решения проблемы выводного знания. В аристотелевской силлогистике, как уже отмечалось, используется отношение дедуктивного следования. Оно устанавливается между посылками и заключением, т.е. между высказываниями. Сама силлогистика является аксиоматизированной системой, поэтому следование заключения из посылок либо является аксиомой (в совершенных силлогизмах), либо доказывается посредством аксиом (в несовершенных силлогизмах). В обоих случаях переход от посылок к заключению исследуется Аристотелем с точки зрения форм высказываний-посылок.

В индийской логике операция выведения базируется на неразрывной связи, которая не является дедуктивным следованием и зависит от отношений в реальности качеств объекта, предстающего в выводе как субъект заключения. Индийских логиков, как и западных, очень вол-



новал вопрос о том, что же обеспечивает надежность выводного знания, но ставили они его в другой форме: **как обосновывается неразрывная связь основания вывода и выводимого?** Трудности, возникшие на пути тех, кто искал ответ на поставленный вопрос, разнообразие исходных позиций представителей разных религиозно-философских индийских систем и создавали питательную почву как для концептуального разнообразия, так и для дискуссий логиков. Подходу к объяснению неразрывной связи, намеченному буддистом Дигнагой и развитому Дхармакирти, противостояла точка зрения джайнов — вот почему в «Ануманапарикше» Шантаракшита рассматривал джайнскую концепцию постоянного сопутствования, выдвинутую, по свидетельству Камалашилы, от лица Паттрасвамина.

От самого Паттрасвамина не дошло ни одного текста (в 1-м томе «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера этот автор даже не упомянут). Во вступительной статье к изданию «Таттвасанграхи» на санскрите Б.Бхаттачарья написал, что попытки идентифицировать Паттрасвамина с известными джайнами, в частности с Патракешарисвамином по прозвищу Видьянанда (букв. «радость науки»), не удались и о Паттрасваине можно сказать только то, что он жил не позднее 700 г. н.э. [72, т. 1, с. ХСІ]. Источником для выявления представлений джайнов о выводе может послужить сочинение «Ньяя-аватара» («Земное воплощение ньяи») джайна-шветамбара Сиддхасены Дивакары (между IV–VIII вв.), которого С.Ч.Видьябхушана называл «первым джайнским автором, писавшим по систематической логике», и «основположителем джайнской логики» [262, с. 173]. Логическое учение, изложенное в «Ньяя-аватаре», обнаруживает следы заимствования у буддистов (в частности, джайны также делят вывод на вывод «для себя» и вывод «для других», отмечают те же логические ошибки, что и Дхармакирти в «Ньяябинду», называют пример «по сходству» «садхармья», а пример «по несходству» — «вайдхармья» и т.п.).

Различия в подходах джайнов и буддистов к пониманию и обоснованию неразрывной связи основания вывода и выводимого заложены уже в их определениях вывода как источника достоверного знания. Буддисты считали, что вывод «наступает после познания в объекте известного качества (играющего роль логического признака, основания вывода. — Н.К.) и воспоминания о неразрывной связи между основанием и его следствием» [195, ч. 1, с. 11]. Под «познанием в объекте» здесь имеется в виду чувственное восприятие, а под «неразрывной связью», как мы уже говорили, такое отношение, при котором, во-первых, логическое основание связано с выводимым одним из трех отношений — причинности, тождества и невосприятия — и, во-вторых, для основания выполняется правило трайрупы.

Джайны определяли вывод как «знание выводимого, производное от знака, который неразрывно связан с ним» [73, с. 2]. Неразрывно связанным с выводимым считался знак, обладающий единственной характеристикой, которую джайны обозначали выражениями *anuyathānuparatti*, *anuyathānuparappatvā* — букв. «невозникновение другого», или «постоянное сопутствование». Эта характеристика основания состояла в том, что оно не существует без выводимого. Выводимое джайны понимали не как тезис, а как больший термин (в отличие от буддистов, они четко различали меньший и больший термины). Сиддхасена Дивакара говорит: «...пакша — это то, с чем связан логический знак и чья связь с выводимым еще должна быть доказана» [73, с. 14].

В комментарии на трактат Сиддхасены «Ньяя-аватара-вивритти», принадлежащий автору по имени Чандрапрабха Сури, жившему в XII в., разъясняется, что связь («постоянное сопутствование») устанавливается в уме из повторяющегося опыта (комментарий к карике 5 [73, с. 10]). В опыте фиксируется и три вида отношений между значениями среднего и большего терминов, в соответствии с которыми все выводы, так же как в системе ньяя, делятся на пурватат, шешават и саманьято-дриштам (подробнее см. § 1 настоящей главы). Таким образом, правило джайнов для среднего термина фиксирует только отношение *h* и *s*; оно позволяет эксплицировать следующую дефиницию среднего термина: основанием вывода может быть признак, постоянно сопутствующий выводимому качеству. Точно так же, через постоянное сопутствование, определяется отношение проникновения в навья-ньяе: «...в навья-ньяе один „объект“ считается „проникающим“ другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большем числе случаев» [109, с. 31]. Постоянное сопутствование джайнов выводит нас также на категорию неотъемлемой присущности (*samavāya*), введенную вайшешиками и заимствованную найяиками. Как отмечал Д.Г.Х.Инголлс, категория «неотъемлемая присущность... является отношением (с требованием обязательного) сопутствования, которое устанавливается между одним объектом и более чем одним объектом» [109, с. 79]. Найяики изобрели для установления неразрывной связи особую операцию — *parāmarśa* («усмотрение»). Концепция «усмотрения» высоко оценивалась С.С.Барлингеом как важный шаг в развитии индийской логической теории [204, с. 112]. Правда, он же замечал, что индийские теоретики не различали «усмотрение» как логическую операцию и усмотрение как психологический процесс восприятия. Такое недифференцированное понимание логических отношений весьма характерно не только для этой, но и для многих других операций в индийской логике. Близость содержания понятий аньятха-анупапатти джайнов и вьяпти навья-найяиков, ис-

пользование джайнами категории ньяя-вайшешики говорят о преемственности проблем, существовавшей в различных школах, и наличии общей тенденции развития индийской логики.

Вслед за буддистами джайны использовали две формулировки выводов: положительные и отрицательные. В положительных выводах «неразрывная связь показывается с помощью однородности» (карика 18 [73, с. 17]), в них используются примеры «по сходству» (*sadharmya*, *anvaya*), демонстрирующие совместное присутствие *h* и *s*. В отрицательных выводах с помощью примера «по несходству» (*vaidharmya*, *vyatireka*) «показывается отсутствие выводимого при отсутствии основания вывода» (карика 19 [73, с. 17]). Однако в этой части логическая концепция джайнов не была точной копией буддийской, между ними существовало весьма значительное различие: если буддисты четко не определяли, чему должен быть подобен пример «по сходству» (субъекту ли вывода, выводимому качеству), и допускали **частичное** присутствие основания в примерах «по сходству», то в джайнских примерах средний термин по определению должен **всегда** встречаться вместе с выводимым качеством или вместе с ним отсутствовать.

Й.Бохеньский по этому поводу заметил, что джайнская концепция постоянного сопутствования «больше походила на просто экстенсиональную теорию व्याпти, позже общеизвестную» [210, с. 507]. Бохеньский имел здесь в виду именно теорию проникновения навья-ньяи, потому что до навья-найяиков термин «вьяпти», как мы уже заметили, многие использовали для обозначения неразрывной связи, понимаемой иначе. В значении «неразрывной связи» он встречается и в текстах джайнов, в частности у Сиддхасены Дивакары и Чандрапрабхи Сури (карики 18–20 и комментарий к ним [73, с. 17–18]). Эти авторы говорят о двух видах неразрывной связи (*vyāpti*): внутренней неразрывной связи, антар-вьяпти (*antar-vyāpti*), и внешней неразрывной связи, бахир-вьяпти (*bahir-vyāpti*). Под антар-вьяпти, как это следует из смысла дискуссии Шантаракшиты и Камалашилы (шлоки 1385–1388), комментария Чандрапрабхи Сури на «Ньяя-аватару» [73, с. 18] и разъяснений С.Ч.Видьябхушаны [262, с. 177], джайны понимали связь между двумя понятиями, обозначающими некоторые свойства объектов в реальности и выполняющими в выводе функции среднего и большего терминов, которая существует в субъекте заключения как их общем вместилище; под бахир-вьяпти, согласно тем же источникам, — связь между двумя свойствами или объектами, существующую в субъекте иллюстрирующего примера.

В «Таттвасанграхе» Шантаракшита начинает полемику с изложения основ буддийской концепции вывода по «Ньяябинду» Дхармакирти: вывод разделяется на вывод «для себя» и вывод «для других»; обе

разновидности основаны на трехаспектном среднем термине; вывод «для других» эксплицирует три свойства основания вывода, оформляет их словесно. Камалашила иллюстрирует действенность правила трайрупья заимствованными из «Праманасамуччай» Дигнаги примерами неправильных силлогизмов, в которых выполнено либо по одному из трех, либо по два из трех пунктов правила:

<i>Силлогизм</i>	<i>№ выполненного правила</i>
Звук вечен, так как он сотворен	1
Звук вечен, так как он материален	2
Звук вечен, так как он непознаваем	3
Звук невечен, так как он воспринимаем зрением	2, 3
Звук невечен, так как он воспринимаем слухом	1, 3
Звук невечен, так как он нематериален	1, 2

Паттрасвамин опровергает буддийское правило трайрупья, прибегая к следующим аргументам. Он показывает, что трехаспектность вовсе не гарантирует действительно обязательной связи основания и выводимого, ведь существуют: 1) выводы, в которых трайрупья выполняется, а заключения ложны; 2) выводы, в которых трайрупья не выполняется, а заключения истинны. По теории Паттрасвамина, логический знак должен не подчиняться правилу трехаспектности, а постоянно сопутствовать большему термину: «Именно постоянное сопутствование выводимому избирается в качестве [признака] основания вывода. Этот объект однопризнаковый, а не [трехпризнаковый] или четырехпризнаковый» (шлока 1364). «Будут приводиться два примера или не будут — [неважно], ибо не они являются причиной [вывода]» (шлока 1367).

Паттрасвамин приводит несколько силлогизмов, демонстрирующих неэффективность правила буддистов и действенность правила постоянного сопутствования.

❖ I.

sa śyāmastasya putratvād dr̥ṣṭā śyāmā yathetare

«Он, [еще не родившийся ребенок, будет] смуглым, потому что он является сыном [той женщины], другие, [уже родившиеся дети которой] смуглые» (шлока 1369).

В этом силлогизме, как утверждает Паттрасвамин, заключение неопределенно (может быть и истинным, и ложным), хотя средний термин удовлетворяет правилу трайрупья.

II.

kathañcidupalabhyatvād bhāvābhāvau sadātmakau

«В силу восприимчивости каким-либо образом бытие и небытие имеют [относительно] реальную природу» (шлока 1370).

В этом силлогизме, по мнению джайна, правило трайрупья не выполняется (основание вывода лишено двух примеров), а заключение тем не менее истинно. Затем идут шесть силлогизмов с истинными заключениями, но «двухаспектными» основаниями.

III.

candratvenāpadiṣṭatvānnācandraḥ śaśalāñchanah

«Нечто, имеющее знак зайца, не есть не-луна из-за указания на признак „лунности“» (шлока 1371).

Термины приведенного примера не случайно взяты с отрицаниями: с точки зрения Паттрасвамина, такой способ формулирования терминов позволит подобрать основанию вывода пример «по несходству».

IV.

patatkītakṛteyaṃ me vedanetyavasīyate

patatkītakasamsparsāpratīlabdhodayatvataḥ

«Это мое ощущение произведено летящим насекомым — так удостоверяется при возникновении [ощущения], полученного через контакт [органов чувств] с летящим насекомым» (шлока 1372).

V.

caḥṣū rūpagrahe kārye sadātiśayaśaktimat

tasmin vyāpāryamāṇatvād yadi vā tasya darśanāt

«При восприятии цвета глаз всегда является главной причиной, так как он приводит в действие решающую потенцию, [другими словами], его (цвет) видит» (шлока 1373).

VI.

kathañcidasadātmāno yadi vātmaghaṭādayaḥ

kathañcinnopalabhyatvāt kharasambandhi śṛṅgavāt

«Я, горшок и т.д. некоторым образом имеют нереальную природу из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла» (шлока 1374).

VII.

kathañccana sadātmānaḥ śaśaśṛṅgādayo pi ca

kathañcidupalabhyatvād yathavātmaghaṭādayaḥ

«Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца, по причине относительной восприимчивости, так же как Я, горшок и т.д.» (шлока 1375).

VIII.

tvadiyo vāpi tatrāsti veśmanītyavagamyate

bhavatkapitṛśabdasya śravaṇādiha sadmani

«Там в доме находится твой [отец] — так заключается на том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца» (шлока 1376).

И наконец, Паттрасвамин приводит пример истинного силлогизма, где для основания не выполняется первое правило из трех, входящих в трайрупья, но зато выполняется джайнское правило постоянно-сопутствования:

IX.

anyathānupapattyaiva śabdadīpādivastuṣu  
aparakṣadharmabhāve pi dṛṣṭā jñāpakatvā pi ca

«Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах с такими предметами, как звук, светильник и т.п., даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию» (шлока 1377).

Шантаракшита и Камалашила строят свою защиту по форме апагогического косвенного опровержения ( $T \supset C, \neg C \models \neg T$ ), причем они идут в двух направлениях. Во-первых, Шантаракшита выявляет смысл понятия «постоянное сопутствование» и предлагает рассмотреть три возможные интерпретации сосуществования основания вывода с большим термином. В каждой из трех он выявляет логические ошибки, поскольку ни одна из них не гарантирует истинности заключения. Это дает буддистам возможность, опровергнув различные интерпретации правила джайнов, отвергнуть и само правило. Во-вторых, буддисты разбирают приведенные Паттрасвамином силлогизмы и показывают, что если заключения в них истинные, то правило трайрупья в них выполнено; если заключения ложны, то в посылках есть логические ошибки, что осталось не замеченным оппонентом.

Рассмотрим аргументацию буддистов подробнее. Шантаракшита считает, что, исходя из джайнской концепции разделения неразрывной связи на внутреннюю неразрывную связь и внешнюю неразрывную связь, а также из разделения всех выводов на пурватат, шешават и саманьято-дришта, можно построить три интерпретации «постоянного сопутствования»: истолковать его 1) как универсальную связь среднего и большего терминов; 2) как их неразрывную связь, демонстрируемую в субъекте заключения (в случае «внутренней неразрывной связи»), — например, в силлогизме «На горе огонь, так как там дым» неразрывную связь демонстрирует гора; 3) как их связь, демонстрируемую в субъекте — носителе качества иллюстрирующего примера (в случае «внешней неразрывной связи»), — например в анумане «На горе огонь, так как там дым, как в очаге на кухне» неразрывная связь огня и дыма демонстрируется в очаге на кухне, а не в субъекте вывода — горе.

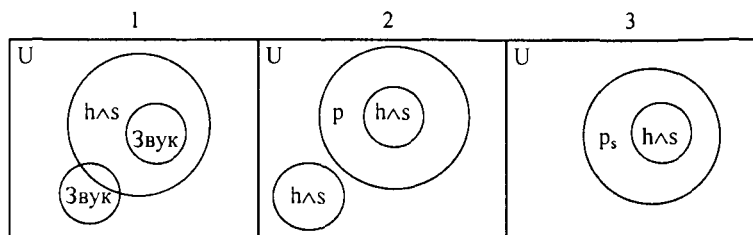
Первая интерпретация соответствует выводам саманьято-дришта. В этом случае постоянное сопутствование  $h$  и  $s$  понимается как объединение их объемов и образование общего класса ( $h \wedge s$ ). Поскольку джайнское правило анятханупапатти не нормирует отношение этого

общего класса с субъектом заключения, то «правильное» джайнское основание вывода не может выполнить своей связующей три термина роли: «Например, нерасхождение „зримости“ и невечности, понятое как универсальное правило, в случае со звуком не является основанием для вывода о его [невечности]» (шлока 1381). Если же признать включение видимых объектов в класс звучащих объектов (следовательно, обеспечить выполнение 1-го пункта правила буддистов), то тогда в силлогизме со звуком можно установить выполнение 2-го и 3-го пунктов правила трайрупы: подобрать примеры «по сходству» (где субъектами будут звучащие вещи, обладающие качествами видимости и невечности) и примеры «по несходству» (где субъектами будут незвучащие вещи, не обладающие качествами видимости и невечности) (см. диаграмму 1 на с. 120).

Вторая интерпретация, когда речь идет о внутренней неразрывной связи и общий класс ( $h \wedge s$ ) усматривается непосредственно в субъекте заключения, относится в равной степени и к выводам пурватат, и к выводам шешават, ибо причины и следствия, которые выступают в них основаниями вывода, не являются универсальными, они всегда причины чего-то и следствия какой-то причины. Шантаракшита отмечает здесь логическую ошибку круга в доказательстве. Он рассуждает таким образом. Что значит «усмотрение неразрывной связи непосредственно в субъекте заключения»? Это значит, что средний термин и больший термин либо вместе воспринимаются в субъекте — в случае положительной формулировки вывода (но тогда отпадает необходимость в выведении заключения о связи меньшего и большего терминов, так как наличие у субъекта заключения этого предиката уже известно из восприятия), либо названные термины вместе не воспринимаются в субъекте — в случае отрицательной формулировки вывода (но тогда вывод вообще невозможен, так как для него отсутствуют всякие условия). Следовательно, вторая интерпретация также демонстрирует ложность концепции джайнов (см. диаграмму 2 на с. 120).

В третьей интерпретации, также относящейся к выводам пурватат и шешават, когда неразрывная связь является внешней и демонстрируется только в иллюстрирующих примерах, Шантаракшита отмечает отсутствие каких-либо оснований для перенесения установленной в иллюстрирующем примере связи среднего и большего терминов на субъект вывода. Этот аргумент наводит на мысль, что Шантаракшита отступает здесь от дигнаговской системы логики, в которой выводимое иногда интерпретируется как класс объектов, объединяющий классы меньшего и большего терминов соответственно, а иллюстрирующие примеры — соответственно как высказывания, субъект которых либо подобен, либо не подобен субъекту вывода. То есть Шантаракшита критикует оппонентов исключительно с точки зрения их

концепции, направляет против них же их оружие, выявляя, таким образом, противоречие в их системе, а не противоречия между буддийской и джайнской концепциями обязательной связи (см. диаграмму 3).



Те логические ошибки, которые буддисты показывают в силлогизмах Паттрасвамина, — это чаще всего ошибки из списка Дхармакирти, но и не только оттуда. Опровержение джайна Шантаракшита начинается не с силлогизма I, а с силлогизма II. Шантаракшита называет его неудачным примером, поскольку здесь заключение не является истинным при ложных посылках (как его квалифицировал Паттрасвамин). Шантаракшита доказывает, что заключение силлогизма II неопределенно, так как за выводимое качество берется категория «относительной реальности», принимаемая только джайнами (ошибка II.2 в классификации Дхармакирти). Интересно, что буддисты, придерживающиеся теории двух реальностей, используют для опровержения джайнов аргумент о реальности бытия: «Ведь... [реальная] природа бытия всеми [даршанами] установлена. Почему же тогда говорится о том, что желательно доказать этот [тезис]?» (шлока 1390).

Буддисты отвергают силлогизм, где одним из терминов выступает философская категория, относительно которой единого мнения не существовало, и это говорит о том, что индийские логики уже в VIII в. прекрасно осознавали опасность, связанную с введением неполных знаков, какими являются философские категории. Эта опасность вытекала из размытости их значений; категории полностью определены только в рамках использующих их концепций. То, что неполные знаки соотносятся с обозначаемым не непосредственно, а путем включения в полный знак — философскую систему, — делает практически невозможным создание в Индии единой логической теории, объединяющей во многом несовместимые философские системы, и, следовательно, лишает индийских логиков возможности обсуждать общие проблемы и полностью понимать друг друга. Именно этим объясняется включение в индийскую логическую теорию требования использовать в силлогизмах только суждения о реально существующих объектах и приводить только общепризнанные примеры (шлока 1393).



Интересно, что в последнем качестве буддисты разрешают использовать примеры, связанные с конвенциональным значением слов. Например, слово «заяц» по конвенции обозначает не только животное, но и луну<sup>3</sup>, поэтому силлогизм III «Нечто, имеющее знак зайца, не есть не-луна...» — правильный и в нем нет указанной Паттрасвамином «двухаспектности» основания, так как ему можно подобрать пример «по сходству» из области конвенционального словоупотребления. Если же выйти за пределы конвенции и рассматривать логическое основание с точки зрения природы вещей, то оно будет иметь ошибку *aśādharaṇatvat* («бездоказательность»), которая идентична ошибке II.2 *anāikāntika* из классификации Дхармакирти, и ошибке *āśrita* («безместность»), фигурирующей в его же «Праманаваарттике».

В силлогизме IV, приводимом Паттрасвамином в качестве якобы истинного для буддистов, Шантаракшита устанавливает ошибку совпадения основания и выводимого — у Дхармакирти такого рода ошибка названа среди дополнительных ошибок тезиса [252, т. II, с. 169]. Шантаракшита говорит, что указанной ошибки можно избежать, если ввести ограничения для класса основания — спецификацию «с летящим насекомым».

Силлогизм V отвергается Шантаракшитой за то, что в нем как выводимое выступает «существование в качестве главной причины восприятия цвета», а как основание взято положение из теории восприятия джайнов: глаз приводит в действие главную потенцию, т.е. видит цвет. Неполноценность данного силлогизма он отмечает с двух точек зрения: он ущербен, во-первых, так как опирается на неправильно понятые причинно-следственные отношения, во-вторых, потому что доказывает «существование». В комментарии Камалашила усиливает аргумент Шантаракшиты, говоря, что неверно выбранное выводимое качество порождает практически все фиксируемые буддистами ошибки основания: недемонстрируемость, неопределенность и противоречивость, к которым Камалашила добавляет еще *āśraya* — «безместность». Все эти ошибки возникают, по мнению Камалашила, по той причине, что существование глаза, или зрения (*cakṣur-indriya*), само нуждается в доказательстве. Поскольку неизвестно, существует ли глаз в качестве причины восприятия или не существует, а может быть, существует относительно, то силлогизм Паттрасвамины можно интерпретировать как три силлогизма: 1) при восприятии цвета глаз

<sup>3</sup> В буддийской «Джатаке о зайце» из «Гирлянды джатак» Арьяшуры приведена легенда, объясняющая конвенциональную связь признаков «лунность» и «зайцевость». В ней рассказано, как Будда в образе зайца бросился в костер, дабы накормить своим телом брахмана, в которого воплотился Индра, решивший подвергнуть Будду испытанию. За этот подвиг Индра украсил луну образом зайца. С тех пор заяц стал знаком луны, а лунные ночи получили название «шашанка» (т.е. со знаком зайца).

является главной причиной, так как его видит; 2) при восприятии цвета глаз является и не является главной причиной, так как его видит; 3) при восприятии цвета глаз не является главной причиной, так как его видит.

При таком подходе буддисты могли критиковать сразу три вида ошибок в одном силлогизме. Кроме того, они предлагали вообще не доказывать экзистенциальные высказывания, так как буддийская логика предполагала экзистенциальный «импорт», о пустых классах буддисты не рассуждали. Возможность существования пустых классов была рассмотрена в VII в. найяиком Уддйотакарой после Дигнаги, но до Шантаракшиты (Уддйотакара построил систему логики для четырех операторов, включающую и пустые классы для всех терминов).

Вторая отмеченная буддистами ошибка джайнских логиков в силлогизме с глазом состоит в том, что джайны неправильно указали причины восприятия цвета. Глаз может быть закрыт, тогда он ничего не увидит, даже если цвет будет в пределах его досягаемости. Сами буддисты называли причиной восприятия цвета зрительное сознание, которое и является носителем цвета. Если правильно установить причинно-следственные связи (выбрать общепризнанные причины), то трехаспектность основания будет обеспечена.

В силлогизме VI, выдвигаемом Паттрасвамином как правильный для буддистов, Шантаракшита выявляет ошибку двусмысленности основания (ошибка II.2 в классификации Дхармакирти). Камалашила предлагает свою интерпретацию существующих в силлогизме ошибок. Он доказывает, что если «относительное несуществование» понимать как непустой класс, включающий качество «существование», то в этом силлогизме будет ошибка демонстрируемости выводимого (у Дхармакирти такого рода ошибка присутствует в числе дополнительных ошибок тезиса [252, т. II, с. 169]). Если «относительное существование» понимать как непустой класс, включающий качество «несуществование», то средний термин будет недемонстрируемым (ошибка II.1 в классификации Дхармакирти).

Силлогизм VII, квалифицируемый джайном как содержащий истинное заключение при нарушенной трехаспектности основания, с точки зрения Шантаракшиты, будет правильным. С его позиции, выполнение правила для основания можно обеспечить, сформулировав пример по разнородности, в котором в качестве основания будет взята собственная природа объектов: для горшка — «горшковость», для Я — эгоизм, для рогов — «роговость» и т.п. Например, если доказывается относительная реальность горшка, то примером «по сходству» будет высказывание: «В этой комнате есть горшок, потому что есть качество „горшковости“» (говоря понятным языком, совокупность признаков, присущих горшку); примером «по несходству» будет

высказывание: «Под этим деревом нет горшка, потому что нет качества „горшковости“»).

Силлогизм VIII с истинным заключением, но, по словам Паттрасвамина, нарушенным правилом трайрупья, с точки зрения Шантаракшита, будет правильным. Правило трайрупья в нем выполняется, потому что из прежнего опыта, в котором была установлена неразрывная связь отца и его голоса, можно подобрать не замеченный оппонентом пример «по несходству».

Силлогизм IX продолжает тему выбора оснований и затрагивает проблему отношения знака и обозначаемого. С позиций реалистической онтологии джайнов Паттрасвамин доказывает, что благодаря неразрывной связи слова и его значения, света и освещаемого им предмета слово и свет могут быть основаниями вывода о предметах реальности. Буддисты с этим утверждением не согласны. Функционирование слова в качестве среднего термина возможно только с учетом его конвенционального значения: слово по природе не связано с вещью, оно передает только условное значение. Если конвенциональное словоупотребление принимается, слово соответствует буддийскому правилу трехаспектности. Свет (к примеру, свет лампы) вообще не может выступать основанием вывода, так как лишь способствует познанию, освещая познаваемые вещи, но не являясь носителем их качеств.

Итог обсуждению восьми выдвинутых джайном силлогизмов Шантаракшита подводит словами: «...однопризнаковые основания бессильны. Названные [Паттрасвамином] одноаспектными обнаруживают [еще] два аспекта, и названные двуаспектными также трехаспектны» (шлоки 1412–1413).

Разбор силлогизма I Шантаракшита приберегает напоследок, так как через него можно выйти на другую часть аnumана-вады — учение о типологиях выводов (карья, свабхава, ануpалабдхи). Этот раздел учения о выводе нами уже освещался. Новая информация, которую можно почерпнуть в дискуссии буддистов и джайнов, содержит положение о включении в причинно-следственные основания и таких оснований, которые не являются в прямом смысле следствиями. Силлогизм I, в котором, с точки зрения Паттрасвамина, основание удовлетворяет правилу трайрупья, Шантаракшита называет неправильным, поскольку его основание не входит ни в один из трех типов оснований, выделяемых буддистами. Зато к причинным выводам Шантаракшита относит такие, в которых основание и выводимое являются просто одновременными событиями<sup>4</sup>:

---

<sup>4</sup> Формулировки на санскрите не приводятся, так как в тексте они даны не полностью, а указаны посредством сложных символов-начальных слов. До нормального вида примеры реконструированы автором.

Х. «Здесь возшла луна, следовательно, сейчас расцветут ночные лотосы».

ХІ. «Возшла луна, следовательно, сейчас начнется прилив океана».

ХІІ. «Здесь свет, значит, там — тень».

ХІІІ. «Там в темноте виден факел, следовательно, там есть и дым».

ХІV. «Здесь возшло созвездие Криттика, следовательно, скоро взойдет созвездие Рохини».

Шантаракшита поясняет, что, как правило, одновременно происходящие события детерминированы одной причиной (в частности, «разновидность ветра»<sup>5</sup>, являющаяся причиной восхода Криттики, вместе с тем — и причина близости Рохини), поэтому знание одновременности событий приравнивается им к знанию специфических причин. К причинным основаниям Шантаракшита относит также основание «отражение» в силлогизмах, в которых заключают об объекте по его отражению (например, вывод о луне на основании отражения в зеркале). У такого расширительного толкования причинных оснований были противники среди буддистов. Они говорили, что отражение не может служить основанием вывода, так как оно нереально. Шантаракшита считал этот аргумент несостоятельным, выдвигая для него контраргумент: хотя отражение нереально, но его использование в выводе опосредовано сознанием, реальность которого никто не отрицает. Следовательно, в качестве основания вывода выступает не просто отражение, например луны в зеркале, а сознание, в котором находится представление об отражении луны в зеркале.

Результаты полемики джайнов и буддистов можно представить в следующей таблице.

№	Силлогизм	Ошибки — по Паттрасвамину	Ошибки — по Шантаракшите и Камалашиле
I	Он, [еще не родившийся ребенок, будет] смуглым, потому что он является сыном [той женщины], другие, [уже родившиеся дети которой] смуглые.	Заключение неопределенно, хотя h трехаспектно	Заключение неопределенно; нет примера «по несходству»; основание не входит в три вида оснований (причинных, «по тождеству» и «невосприятно»)
II	В силу восприимчивости каким-либо образом бытие и небытие имеют [относительно] реальную природу.	h не трехаспектно, нет одного примера, а заключение истинно	Заключение неопределенно; пример можно подобрать; ошибка основания anāśraya (безместность) = anaikāntika, vyārtha (бессмысленность)

<sup>5</sup> Имеется в виду космический ветер, движущий светила. Можно перевести «ветер» (grahaṇjāna) как «движение», так как у индийцев ветер символизирует движение. Тогда смысл высказывания будет другим: движение является причиной появления созвездий на небе.

III	Нечто, имеющее знак зайца, не есть не-луна из-за указания на признак «лунности».	h не трехаспектно, нет одного примера «по сходству», а заключение истинно	Заключение истинно; пример можно подобрать из области конвенционального словоупотребления
IV	Это мое ощущение произведено летящим насекомым — так удостоверяется при возникновении [ощущения], полученного через контакт [органов чувств] с летящим насекомым.	h не трехаспектно, нет одного примера «по сходству», а заключение истинно	Заключение ложно; h совпадает с s, ошибка основания vyabhicariva = anaikantika (двусмысленность)
V	При восприятии цвета глаз всегда является главной причиной, так как он приводит в действие решающую потенцию, [другими словами], его (цвет) видит.	h не трехаспектно, нет одного примера «по сходству», а заключение истинно	Заключение ложно; основание не общепризнано, поэтому возможны ошибки asidda, vyabhicara, viroddha
VI	Я, горшок и т.д. некоторым образом имеют нереальную природу из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла.	h не трехаспектно, нет одного примера «по не-сходству», а заключение истинно	Заключение ложно; основание ошибочно, оно vaiphalya (бесплодно), aprasiddhi (бездоказательно); пример есть — их собственная природа
VII	Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца, по причине относительной восприимчивости, так же как Я, горшок и т.д.	h не трехаспектно, нет одного примера «по не-сходству», а заключение истинно	Заключение истинно; пример есть — их собственная природа
VIII	Там в доме находится твой [отец] — так заключается на том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца.	h не трехаспектно, нет одного примера «по не-сходству», а заключение истинно	Заключение истинно; h трехаспектно, пример «по не-сходству» подбирается из прежнего опыта
IX	Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах с такими предметами, как звук, светильник и т.п., даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию.	h не трехаспектно, l-е правило не выполняется, а заключение истинно	Звук и свет не могут быть основаниями вывода, так как не обладают качествами субъектов заключения

Как видим, все аргументы Паттрасвамина в пользу однозначного соответствия и против правила трехаспектности Шантаракшита и Камалашила опровергли. Разбив таким образом джайнскую концепцию, они обосновали буддийское учение о выводе. Содержание полемики позволяет ответить на вопросы, поставленные в начале параграфа: отвергали ли они универсальную связь терминов как основание для вывода, или они отвергали только джайнскую интерпретацию этой связи? Стали ли они участниками движения за превращение логики в экстенсиональную теорию? Шантаракшита и Камалашила, так же как все остальные логики в Индии, были озабочены проблемой обоснования неразрывной связи терминов вывода и видели ее решение в том числе в выполнении правил. Сами правила они взяли в буддийской логике, но понимали их, учитывая логическую теорию джайнов, в которой четко различались три термина, хотя джайнскую концепцию универсальной связи они отвергали как неэффективную. Однако их критика имела и более дальний прицел, а именно логику ньяи, послужившую джайнам источником заимствований (похоже, и само понятие однозначного соответствия было почерпнуто ими оттуда). Найяки же наверняка были в курсе теоретических баталий и под влиянием критики буддистов совершенствовали свою логическую теорию.

## НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Пройдя вместе с Шантаракшитой и Камалашилой шаг за шагом весь путь диалектических контroversий по проблеме выводного знания, мы стремились постичь суть споров индийских мудрецов и надеемся, что достигли в этом некоторых результатов, потому теперь можем сделать обобщения.

1. Особенности истории формирования логики в Индии оказали огромное влияние на характер логической теории. Логика ньяи вовсе не случайно вышла победительницей из всех теоретических дискуссий. Как известно, протонайяики и ранние найяики стали первыми учителями логической аргументации (см., например [32, с. 137, 138]), благодаря чему разработанная ими теория воспринималась как главный авторитет и источник заимствований для представителей всех школ, как ортодоксальных, так и неортодоксальных. По этой же причине логика ньяи стала главным объектом нападков для буддийских логиков. И по какой бы проблеме, и с кем бы ни спорили Шантаракшита и Камалашила, за спиной оппонента всегда вырастала фигура найяика. Даже концепция постоянного сопутствования, принадлежащая неортодоксу — джайну Паттрасвамину, обнаруживает влияние теории ньяи.

2. Нет ничего удивительного в том, что спорящие стороны в совершенстве владели логическими концепциями как своей школы, так и школы противников — это также обусловлено исторической традицией. То, что они спорили по поводу **правила** установления неразрывной связи, подтверждает гипотезу Дж.Туччи и Й.Бохеньского о существовании в индийской логике экстенционалистской тенденции, т.е. стремления к превращению ее в систему, свободную от онтологических и эпистемологических ограничений. Этой тенденции общий характер придавали широко применявшиеся индийскими теоретиками скрытые взаимозаимствования, благодаря чему проблемы, поставленные в одной школе, могли получить разрешение в другой (как это было, скажем, с различением трех терминов силлогизма посредством их дефиниций: потребность провести такую операцию ощущалась и у ранних найяиков, и у буддистов, а осуществили это джайны — за счет заимствования из ньяи концепции отношения присущности).

3. Содержание полемики по проблеме выводного знания, построение аргументации и приводимые силлогизмы существенно обогащают наши представления об истории теории аргументации и самой проблемы, углубляют ее понимание, проливают свет на расстановку сил в теоретических дискуссиях. Появление правила трайрупья и его разработка буддистами представляются чрезвычайно важной вехой в развитии логической теории в Индии: в «Ньяя-сутрах» анумана трактуется как чисто индуктивное умозаключение, трайрупья же придает иллюстрирующим примерам характер общей посылки, а анумане — смысл дедуктивного вывода, по структуре несколько более сложного, чем простой категорический силлогизм Аристотеля. Обращает на себя внимание диалектический прием избрания объектов критики: и оппоненты и концепции подбираются таким образом, чтобы, разбив представителя одной школы, сразу опровергнуть многих, а разгромив одну концепцию, показать несостоятельность других, близких ей не по названию, но по смыслу (что было возможно из-за взаимозаимствований и сходства концепций). Еще одним излюбленным приемом индийских полемистов было использование теоретического оружия противников: так, чарваки, критикуя буддийский вывод «для себя», использовали буддийскую же шунья-ваду, а буддисты в споре с реалистами — положение о реальности чувственного мира, которую сами же не признавали. В качестве аргументов индийские логики использовали также определения, что принято и в западной теории аргументации.

4. «Таттвасанграха» дает интересный материал об одной из самых загадочных даршан — чарваке-локайте, представляя ее аргументацию против вывода. Непоследовательность позиции чарваков в изложении Шантаракшиты позволяет предположить, что к VIII в. живых представителей этой даршаны уже не было, и они выступали лишь в роли собирательного образа чрезвычайно удобного оппонента.

5. В эпоху Шантаракшиты и Камалашилы все еще значительное место в логико-эпистемологических дискуссиях занимала проблема корреляции между отношениями объектов в реальности и логическими эквивалентами названных отношений, а значит, в VIII в. эпистемологический характер индийской логики сохранялся, так же как и сохранялась терминологическая аморфность: свободное варьирование специальных терминов все еще было допустимо (наши авторы без всяких угрызений совести вместо *viruddha-hetu* используют *iṣṭaghātakṛta-hetu* или *anumānavirodha*, а вместо *anaikāntika-hetu* — *virudhāvvyabhicarīna* и т.п.).

6. В методах и толкованиях известных буддийских теорий, разработанных Шантаракшитой и Камалашилой, можно заметить влияние на них достижений других школ логики, в VIII в. оставивших буддистов позади и продвинувшихся дальше к идеалу экстенциональности.



В частности, вслед за джайнами они четко различали меньший и больший термины, хотя, так же как Дигнага и Дхармакирти, не давали их дефиниций. В том, как Шантаракшита объяснял причинные силлогизмы (как силлогизмы об объектах, существующих одновременно, но обусловленных каждый своими специфическими причинами), можно усмотреть влияние джайнской концепции постоянного сопутствования. Здесь сватантрика-йогачара-мадхьямики выступили как новаторы и полноправные участники движения за экстенсионализацию логической теории.

Вместе с тем «Ануманапарикша» содержит, на наш взгляд, не до конца раскрытый потенциал и заслуживает большего профессионального внимания, так же как полный текст «Таттвасанграхи».

## СТРУКТУРА «АНУМАНАПАРИКШИ»

### I. Полемика с джайнами и найяиками о правилах логического следования.

1. Буддийское правило трехаспектности (1361–1362).
2. Концепция постоянного сопутствования Паттрасвамина (1363–1368).
3. Аргументы Паттрасвамина:
  - а) силлогизм с трехаспектным основанием и силлогизм с одноаспектным основанием (1369–1370);
  - б) доказательство действенности двухаспектного основания; силлогизмы, в которых отсутствует пример «по сходству» (1371–1373);
  - в) силлогизмы, в которых отсутствует пример «по несходству» (1374–1377);
  - г) завершение аргументации Паттрасвамина (1378).
4. Опровержение аргументации Паттрасвамина. Три возможные интерпретации постоянного сопутствования (1379–1380):
  - а) первая возможность: постоянное сопутствование понимается как универсальное правило (1381–1384);
  - б) вторая возможность: постоянное сопутствование понимается как универсальное правило, относящееся в частном случае к носителю выводимого качества (1385–1387);
  - в) третья возможность: постоянное сопутствование является универсальным правилом, относящимся в частном случае к носителю качества иллюстрирующего примера (1388);
5. Критика примеров Паттрасвамина:
  - а) опровержение правильности силлогизма с однопризнаковым основанием (1389–1393);
  - б) критический разбор силлогизмов с отсутствующим примером «по сходству» (1394–1399);
  - в) другая возможность конструирования правильных силлогизмов (1400–1401);
  - г) критический разбор силлогизмов с отсутствующим примером «по несходству» (1402–1407);
  - д) критический разбор силлогизмов со словом и лампой в качестве оснований вывода (1408–1411);

- е) завершение опровержения концепции постоянного сопутствования (1412–1414);
  - ж) критика силлогизма с якобы трехаспектным основанием о еще не родившемся ребенке (1415–1417);
6. Обсуждение буддийской типологии вывода:
- а) о частном случае причинного вывода (1418–1424);
  - б) познание на основании отражения в зеркале (1425–1426);
  - в) второе истолкование возражений оппонента (1427–1428).

## II. Полемика с найяиками о членах силлогизма.

- 1. Тезис не является членом доказательства:
  - а) аргументы против тезиса (1429–1432);
  - б) возражения оппонента (1433–1434);
  - в) ответ оппоненту (1435–1436).
- 2. Необоснованность мнения Бхавивикты и других найяиков: применение не является членом доказательства (1437–1438).
- 3. Опровержение мнения Уддйотакары и других найяиков: заключение также не является членом доказательства (1439).
- 4. Опровержение мнения Авиддхакарны (1440).

## III. Полемика с мимансаками о типологии вывода.

- 1. Кумарила о двух видах вывода (1441–1445).
- 2. Опровержение мнения Кумарилы (1446–1451).
- 3. Возражения оппонента (1452).
- 4. Ответ оппоненту (1453–1454).

## IV. Полемика о том, что вывод — источник знания.

- 1. Критика мнения брихаспатьяев и остальных, утверждающих, что:
  - а) вывод не является инструментом познания (1455);
  - б) вывод «для себя» неприемлем (1456–1458);
- 2. Возражения Бхартрихари против вывода (1459–1461).
- 3. Отвержение вывода «для других» (1462–1466).
- 4. Дальнейшая критика брихаспатьяев и остальных (1467–1473).
- 5. Опровержение силлогизмов Бхартрихари о зависимости вывода от состояния, места и времени (1474–1477).
- 6. Опровержение критики вывода «для других» (1478–1480).
- 7. Рассмотрение мнения Пурандары о тождественности вывода и конвенции (1481–1482).
- 8. Завершение аргументации: вывод только тогда имеет силу, когда признается обеими сторонами в качестве инструмента получения знания (1483).
- 9. Аргумент Авиддхакарны в пользу вывода (1484–1485).

**Шантаракшита**  
**«ТАТТВАСАНГРАХА»**  
**с комментарием «Панджика» Камалашилы**

Глава  
**«АНУМАНАПАРИКША»**  
**(«Рассмотрение вывода»)**

**{I. ПОЛЕМИКА С ДЖАЙНАМИ И НАЙЯИКАМИ  
О ПРАВИЛАХ ЛОГИЧЕСКОГО СЛЕДОВАНИЯ}<sup>1</sup>**

**{1. Буддийское правило трехаспектности}**

1361. С точки зрения разделения вывода на [вывод] «для себя»<sup>2</sup> и [вывод] «для других»<sup>3</sup> вывод рассматривается как двойкий. [Вывод] «для себя» есть процесс познания выводимого объекта с помощью трехаспектного (или трехпризнакового)<sup>4</sup> среднего термина.

1362. Выводом же «для других» называется выражение трех свойств среднего термина в словах.

Если же объекту [соответствует средний термин, имеющий] один или два аспекта, [то он] считается ложным средним термином<sup>5</sup>.

Теперь [Шантаракшита] дает определение вывода: «для себя», «для других» и т.д. Вывод [с точки зрения] разделения на [вывод] «для себя» и «для других» [бывает] двух видов. При этом вывод «для

<sup>1</sup> В фигурные скобки заключены вставки современных издателей и переводчика, помогающие структурировать текст.

<sup>2</sup> svārthānumāna.

<sup>3</sup> parārthānumāna.

<sup>4</sup> trirūpata.

<sup>5</sup> Полужирным шрифтом под номерами дается текст Шантаракшиты, обычным шрифтом — текст комментария Камалашилы.

себя» [основан] на среднем термине, обладающем тремя характеристиками: связью с субъектом вывода<sup>6</sup>, наличием в подобных [объектах]<sup>7</sup>, постоянным исключением из всех неподобных [объектов]<sup>8</sup>. Его сущность следует усматривать [в том], что это — познавательный акт, [опирающийся на основание], исходящее из изложенного выше определения. Сущность же вывода «для других» должно усматривать в том, что он есть словесное, [эксплицитное] выражение трех аспектов среднего термина.

А вот каково определение неправильного основания вывода? Почему об этом не говорится? [Шантаракшита] говорит [об этом]: **один...** и т.д. «Звук вечен из-за сотворенности... материальности... непознаваемости» — в этих трех силлогизмах у среднего термина имеется только по одному наличествующему признаку соответственно: связь с субъектом заключения, присутствие в однородных объектах и постоянное отсутствие в неоднородных.

Например, по два аспекта [имеют основания в выводах]: «Звук невечен из-за воспринимаемости зрением, воспринимаемости слухом и нематериальности», — поскольку здесь не устанавливается соответственно либо связь с субъектом заключения, либо постоянное присутствие в объектах, подобных выводимому, либо отсутствие в неоднородных. Как сказано: «Звук вечен из-за сотворенности... материальности... и непознаваемости. Из-за нематериальности, воспринимаемости слухом и воспринимаемости зрением [звук] невечен»<sup>9</sup>.

## **{2. Концепция постоянного сопутствования Паттрасвамина}**

**1363. Нет же! Не бывает хорошего среднего термина при отсутствии [его] постоянного сопутствования [выводимому качеству]<sup>10</sup>.**

**[Если его] нет, тогда даже при выполнении трех условий трехаспектные [средние термины] слабы.**

[Словами этой шлоки Шантаракшита] подвергает критическому рассмотрению концепцию Паттрасвамина. Тот ведь говорит: «Средний термин хорош только постоянно сопутствующий выводимому, но никак не трехаспектный». К тому же, если нет постоянного сопутство-

<sup>6</sup> pakṣadharmatvaṃ.

<sup>7</sup> sapakṣe sattvaṃ.

<sup>8</sup> vipakṣāt vyāvṛttiḥ.

<sup>9</sup> Источник примера — «Праманасамуччая» Дигнаги.

<sup>10</sup> Anyathānuparannatva — букв. «несуществование другого»; означает, что средний термин встречается только с выводимым.

вания, [как в выводе]: «Потому что он является сыном [той женщины]» и т.д. (1369), даже у трехчастного [вывода], т.е. вывода «для других», возможен ошибочный средний термин.

Поэтому трехаспектные термины слабы (= <sup>11</sup> неподходящи) — так [говорил Паттрасвамин]. **Постоянное сопутствование** [означает], что [среднему термину] нельзя обойтись без выводимого качества, т.е. именно выводимое качество [является] естественным атрибутом основания — таков смысл.

**1364. Именно постоянное сопутствование выводимому избирается в качестве [признака] основания вывода.**

**Этот объект однопризнаковый, а не [трехпризнаковый] или четырехпризнаковый.**

[В этой шлоке] Паттрасвамин подробно обосновывает именно постоянное сопутствование как единственный признак основания с точки зрения присутствия <sup>12</sup> и согласованного отсутствия <sup>13</sup>. Тот, у которого есть один признак — постоянное сопутствование, — однопризнаковый. Именно он принимается как основание вывода мирянами и исследователями-монахами, но не другой. [Можно сказать]: «Если присутствие в субъекте вывода и другие из трех условий не отброшены, допустимо ли тогда четырехпризнаковое основание вывода?» Нет, четырехпризнаковое недопустимо, так как в таком случае где-то были бы правильны и однопризнаковые, и двухпризнаковые, и трехпризнаковые [основания]. [Имеющий] один признак — постоянное сопутствование — называется однопризнаковым; средний термин — двухпризнаковый, если вместе с постоянным сопутствованием в нем признается доказанность однородности <sup>14</sup> или отбрасывание разнородности <sup>15</sup>; [если вместе с постоянным сопутствованием у среднего термина наличествуют] существование однородного <sup>16</sup> и отрицание того, что противоположно выводимому качеству <sup>17</sup>, то он получается трехпризнаковым. Но исходя из правила трехаспектности, начинающегося со связи с субъектом вывода, следует признавать трехаспектное основание вывода. Основание вывода обретают при правильном его знании.

<sup>11</sup> Знак « = » соединяет синонимы.

<sup>12</sup> anvaya.

<sup>13</sup> vyatireka.

<sup>14</sup> sajātiyasiddhatām = sapakṣe sattvaṃ.

<sup>15</sup> vijātiyavyāvṛtti = vipakṣāt vyāvṛttiṃ.

<sup>16</sup> sajātiyavṛttiḥ = sapakṣe sattvaṃ.

<sup>17</sup> sādhyavipakṣāt vyāvṛtti = vipakṣāt vyāvṛttiḥ.

**1365. Как в мире тот, у кого три сына, считается имеющим одного —**

**По той причине, что именно один является хорошим сыном, так и здесь следует понимать.**

Или, далее, обосновывая название «однопризнаковым» в силу главенства признака постоянного сопутствования, а не из-за [простого наличия] неглавных тех [трех признаков буддистов], а также [имея в виду то], что [название] не может даваться другим способом, [Паттрасвамин] говорит: **Как...** и т.д.

**1366. В трехаспектных никоим образом нет неразрывной связи<sup>18</sup>. Она наблюдается именно в основаниях, имеющих один аспект — постоянное сопутствование.**

А вот если истинность трехаспектного основания рассмотреть с точки зрения обязательной связи? [Паттрасвамин] говорит: **нет...** и т.д. Именно те, у которых единственным признаком [является постоянное сопутствование], и называются основаниями. Итак, однопризнаковые основания — те, единственным признаком которых является постоянное сопутствование.

**1367. Именно тот, у которого [есть] постоянное сопутствование, [обладает] качеством «быть основанием».**

**Будут приводиться два примера или не будут — [неважно], ибо не они являются причиной [вывода]<sup>19</sup>.**

**1368. Там, где [есть] постоянное сопутствование, к чему три [аспекта]?**

**Там, где нет постоянного сопутствования, к чему три [аспекта]?**

Словами **постоянное сопутствование...** и т.д. [Шантаракшита] объясняет смысл сказанного выше. Два примера — это обладающие качествами однородности и неоднородности. **Не являются причиной** означает, что не [примеры] являются причиной познания выводимого качества. Слова: **Там, где есть постоянное сопутствование...** начинают [первую половину стиха], слова: **Там, где нет постоянного сопутствования...** следует ставить [в начало второй] половины.

<sup>18</sup> avinābhāva sambandha.

<sup>19</sup> Причиной вывода, по учению индийских логиков, является неразрывная связь, устанавливаемая с помощью основания вывода.

### {3. Аргументы Паттрасвамина}

*{а) силлогизм с трехаспектным основанием  
и силлогизм с одноаспектным основанием}*

1369. «Он, [еще не родившийся ребенок, будет] смуглым, потому что он является сыном [той женщины], другие, [уже родившиеся дети которой] смуглые».

[В этом силлогизме] трехпризнаковый средний термин не ведет к определенному [заключению].

Демонстрируя в трехаспектном основании отсутствие обязательной связи, [Паттрасвамин] приводит силлогизм: «Он... [будет] смуглым» и т.д.

1370. [В следующем силлогизме] однопризнаковый средний термин лишен двух примеров:

«В силу воспринимаемости каким-либо образом бытие и небытие имеют [относительно] реальную природу».

[Словами]: [В... силлогизме] однопризнаковый... и т.д. [Шантракшита] объясняет действенность именно однопризнакового основания вывода с помощью многообразия подтверждающих примеров. **Бытие и небытие имеют относительно реальную природу**, так как воспринимаются каким-либо образом. Здесь [вне класса носителя выводимого качества] нет примеров однородных и неоднородных; они узнаются либо из словесного выражения, либо из реальных предметов в силу выдвижения в качестве субъекта заключения множества всех предметов, имеющих природу бытия и небытия, по причине отсутствия другого, отличающегося от них. Это основание именно однопризнаковое, так как в нем нет противоречия постоянного сосуществования [первому условию буддистов] — связи с субъектом вывода. [Паттрасвамин] говорит: **каким-либо образом...** Смысл таков: посредством познания каким-либо образом [бытия и небытия]. Со словами **реальную природу** следует связывать [слово] **относительно**. Поэтому нужно понимать так: в силу воспринимаемости каким-либо образом [бытие и небытие имеют относительно] реальную природу.

*{б) доказательство действенности двухаспектного основания;  
силлогизмы, в которых отсутствует  
пример «по сходству»}*

1371. «Нечто, имеющее знак зайца, не есть не-луна из-за указания на признак „лунности“».

[В этом силлогизме] основание двухпризнаковое. А вот называется другое двухпризнаковое основание.



Теперь приводится пример другого двухпризнакового основания. Тезис [приводимого примера] может быть сформулирован так: неверно, что не-луна обладает знаком зайца, или: луна обладает знаком зайца. Основание [может быть выражено так]: по той причине, что называется луной, а это соответствует традиции, или **из-за указания на признак «лунности»**. Примерами «по несходству» являются ком земли и т.п.

**1372. Это мое ощущение произведено летящим насекомым — так удостоверяется при возникновении [ощущения],  
Полученного через контакт [органов чувств] с летящим насекомым.**

А это приводится другой двухпризнаковый средний термин: «Это мое ощущение произведено летящим насекомым, поскольку это ощущение получено через контакт [органов чувств] с летящим насекомым». Слова **летящим насекомым** тождественны выражению «полученного через контакт... с летящим насекомым», **при возникновении** — выражению «при том, которое возникает» — таков смысл. Намерение выразить связь должно быть усмотрено здесь [не в словах: **Это мое ощущение произведено летящим насекомым**, а] в другом языковом выражении, [поскольку] здесь [в сложном слове типа bahuvrīhi] нет долгого ā<sup>20</sup>.

**1373. При восприятии цвета глаз всегда является главной причиной,  
Так как он приводит в действие решающую потенцию<sup>21</sup>, — [другими словами], его (цвет) видит.**

*(в) силлогизмы, в которых отсутствует  
пример «по несходству»}*

**1374. Или же: «Я, горшок и т.д. некоторым образом имеют не-реальную природу**

<sup>20</sup> Камалашила разъясняет роль похожих выражений в силлогизме Шантаракшиты из шлоки 1372, определяемую грамматическим согласованием. «Это мое ощущение» (vedana) является меньшим термином (на санскрите «ощущение» — слово женского рода), а «контакт (saṃsparśa) органов чувств с летящим насекомым» является средним термином (на санскрите «контакт» — слово мужского рода). Именно в среднем термине содержится неразрывная связь основания и выводимого. Выражение: «так удостоверяется при возникновении [ощущения], полученного через контакт [органов чувств] с летящим насекомым», содержащее средний термин, Камалашила толкует как сложное слово типа bahuvrīhi и объясняет, почему в нем нет окончания женского рода: śābna bhavati. Śābna разбивается на śār + na; у Панини (IV.1.4) śār означает окончание женского рода.

<sup>21</sup> Имеется в виду зрительное сознание.

Из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла».

1375. А также: «Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца, По причине относительной восприимчивости, так же как Я, горшок и т.д.».

1376. И [в силлогизме]: «Там в доме находится твой [отец] — так заключается На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца».

1377. Именно благодаря постоянному соупотреблению в силлогизмах с такими предметами, как звук, светильник и т.п., Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию.

*{2} завершение аргументации Паттрасвамина }*

1378. Поэтому пусть однопризнаковое основание вывода будет для нас доказывающим из-за главенства [этого одного признака].

Ну к чему эта связь с субъектом заключения и другие признаки, напрасно вымышленные?

При восприятии цвета глаз обладает наибольшей силой, если он не поврежден, [а также если есть] желание увидеть цвет, [либо он] задействован в качестве инструмента [человеком], поступающим осознанно, или [служит] при определении различий цветов. [Примером] «по несходству» могут служить ухо и т.д.

Его... видит — это значит «видит цвет» (1373). Здесь хотя и три основания: [1] из-за указания на признак лунности (1371); 2) так как... приводит в действие решающую потенцию (1373); 3) так как... его... видит (1373)], от отсутствия примера «по сходству» получается двухаспектность.

«Я, горшок и т.д. некоторым образом имеют нереальную природу из-за невосприимчивости некоторым образом, подобно рогам осла» (1374). Здесь нет примера «по несходству».

Вся совокупность [таких объектов, как горшок и др.], которые имеют реальную природу, признается как некоторым образом нереальная; а в качестве примера «по сходству» подразумевается несуществование. И нет третьего внеположенного существования или несуществования, [которое было бы примером «по несходству»], где можно было бы показать исключение основания, определяемое исключе-

нием выводимого качества. Или [возьмем силлогизм]: «Рога осла и т.п. некоторым образом имеют реальную природу из-за восприимчивости некоторым образом, подобно Я, горшку и т.д.». Здесь также именно с первым аргументом (1374) следует связать отсутствие примера «по несходству». «Там в доме находится твой [отец] — так заключается на том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца» (1376). Здесь нет примера «по несходству», поэтому [получается] двухаспектность.

[Паттрасвамин в шлоке 1377 говорит]: хотя нет связи с субъектом заключения — ибо неверно, что звук, свет и др. суть качества, входящие в такие объекты, как кувшин и т.д., — но наблюдается информативность звука, светильника и т.п., подобно дыму и другим логическим основаниям. И тогда [в силлогизме]: «Из-за присутствия звука и других в подобных предметах» основание получается двухаспектным, так как его нет в примерах «по несходству», а также из-за наличия постоянного сосуществования.

#### **{4. Опровержение аргументации Паттрасвамина.**

##### **Три возможные интерпретации постоянного сопутствования}**

**1379. Поэтому верно ли это определение основания, [можно выяснить, рассмотрев его] либо как общее правило сосуществования [основания и выводимого],**

**Либо как частные случаи [сосуществования] в том объекте, на который направлено желание познать, или в носителе качества, выдвинутом как пример.**

**1380. Если оно признано как универсальное утверждение [сосуществования основания и выводимого], его нет в носителе выводимого качества:**

**Появление качества основания обнаруживается не связанным с доказываемыми фактами.**

Словами: Поэтому... и т.д. [Шантаракшита] начинает опровержение. Возможны такие точки зрения: неразрывная связь основания с выводимым может быть здесь 1) либо как общее правило, 2) либо как частный случай, включающий класс объектов-носителей выводимого качества (а), не включающий класс объектов-носителей выводимого качества (б), либо включающий класс объектов-носителей качества, выдвинутых как иллюстрирующий пример (в).

... (а) первая возможность: ...  
... постоянное сопутствование понимается ...  
... как универсальное правило }

[Шантаракшита] называет ошибки с первой точки зрения — с точки зрения **универсального утверждения** и т.д. Первая точка зрения **неправильна**, ибо неверно, что [неразрывная связь] обеспечивается через обязательное сопутствование, без [фиксации] наличия качества, выступающего [основанием], у субъекта заключения. [Если мы возьмем для примера такой] носитель качества, как звук, то через воспринимаемость его зрением можно ли судить о его невечности? Учитель говорит: **не связанным с доказываемыми фактами**. [То есть неразрывная связь среднего и большего терминов] могла бы не иметь места в носителе качества в доказываемом случае — таков смысл.

**1381.** Так, например, нерасхождение «зримости» и невечности, понятое как универсальное правило, в случае со звуком не является основанием для вывода о его [невечности].

**1382.** Если в носителе качества признается ее, [т.е. «зримости»], наличие, то именно трехаспектность присутствует и в вашей теории.

**1383.** Ибо согласованное присутствие и согласованное отсутствие объясняются с точки зрения постоянного сосуществования. От присутствия «зримости» [как основания] в носителе качества **пронстекает** соответствие [буддийскому требованию] принадлежности субъекту заключения.

Почему? Он говорит: так, например... и т.д. А ее — это «зримости». Его значит его невечности. **Основание для вывода** = дающее знание. И вот если бы не было вышеуказанной ошибки, привязывалось бы тогда наличие такого основания к носителю выводимого качества? В таком случае та самая трехаспектность основания проникала бы также и в вашу теорию.

Почему? Шантаракшита доказывает это словами: **постоянного...** и т.д. Согласованное присутствие есть наличие во всех подобных случаях, согласованное отсутствие есть отсутствие во всех неподобных случаях. Связь есть объединение, принятие и т.п.

**1384.** «Есть воспринимаемое качество, оно частично проницаемо основанием вывода»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Источник этой цитаты не установлен. Она приводится Уддйотакарой в «Ньяя-варттике» (131.17) и приписывается Дигнаге. Цитата встречается также в «Ньяя-

Даже учителя наставляют, что таково краткое определение [вывода].

[Шантаракшита] говорит: **воспринимаемое качество**. Качеством воспринимаемого носителя качества [является] связь с субъектом заключения и др. Словами: **учителя...** и т.д. он поясняет непротиворечие их мнению.

*{б) вторая возможность:  
постоянное сопутствование понимается  
как универсальное правило,  
относящееся в частном случае  
к носителю выводимого качества}*

**1385.** [Оппонент может утверждать, что в процессе вывода] именно в носителе качества<sup>23</sup> постигается этот признак основания — [сосуществование с выводимым].

[Если] из некоторого источника знания не познается [основание], то и выводимое также не доказывается.

**1386.** Но пока не указано выводимое качество, основание также не указывается — [потому основание бессмысленно].

Если же выводимое качество познано из другого [источника], то основание опять бессмысленно, [так как выводимое уже известно].

**1387.** При установлении выводимого качества через основание возникает логическая ошибка «места друг друга»<sup>24</sup>.

При неуказанности одного из двух — невозможность определить и другое.

[Начиная шлоку 1385, Шантаракшита] говорит о второй возможности: должна быть неразрывная связь выводимого качества с основанием вывода именно в носителе выводимого качества — таковым [может быть ваше джайнское] определение среднего термина. [В соответствии с этим неким джайном] сказано: «Другими, [т.е. буддистами], выдвигается правило для основания: основание не воспринимается в

---

варттика-татпарьятике» (199) и в «Таттвартхашлоке» (204). Э.Фраувальнер в статье «Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavarttika» [217а, с. 281–304] указывал, что она содержится также в «Ньяямукхе» и «Праманасамуччае» с определенными вариациями, на которые опирался Камалашила в своем толковании этого отрывка.

<sup>23</sup> Переводится в соответствии с исправлением текста, предложенным А.Кунстом: вместо *pramāṇaṃ nāsidhhiḥ* — *pramāṇāt tatsiddhiḥ*, ибо первоначальный вариант не имеет смысла.

<sup>24</sup> *Anyonyāśrayadoṣaḥ*. Иногда эту ошибку отождествляют с ошибкой круга в доказательстве.

примере без выводимого качества. Я же [считаю], что оно, [основание], не встречается без того [выводимого качества] в носителе качества. Наш вывод отличается от необходимого допущения<sup>25</sup> Шабары и вывода буддистов. Это вывод, подобный [силлогизму] „Человек-лев“<sup>26</sup>».

В выражении: **в носителе качества** (1385) подразумевается носитель выводимого качества. Слова «того [выводимого качества]» [из анонимной цитаты связываются со словами] в **носителе качества** [в том же стихе]. Это значит, что сущностью [основания является его несуществование] в носителе выводимого качества без выводимого качества. В таком случае [мы возражаем]: из того же источника познания, из которого получается знание об основании вывода как не существующем без выводимого качества и демонстрируемом в носителе выводимого качества, узнается и выводимое качество, и тогда основание вывода бессмысленно.

А вот если выводимое качество неизвестно, тогда основание также неизвестно, поскольку признаком основания служит наличие неразрывной связи с выводимым качеством в носителе качества; и при неизвестных неразрывной связи и выводимом качестве получается также неизвестное основание; постоянное сопутствование же не отличается от познания обоих. А что, если основание и выводимое качество познаются из разных источников познания? К чему тогда основание, если выводимое качество доказано? Если определение выводимого должно быть сделано на основании среднего термина, может появиться ошибка круга в доказательстве. Почему? Он говорит: **одного из двух...** (1387).

Познание основания предшествует познанию выводимого. Это [так], поскольку оно, [т.е. выводимое], является целью основания. Если есть познание основания, которому предшествует познание выводимого, и основание характеризуется неразрывной связью с выводимым качеством, то совершенно очевидна логическая ошибка круга в доказательстве.

*(в) третья возможность:*

*постоянное сопутствование является  
универсальным правилом, относящимся в частном случае  
к носителю качества иллюстрирующего примера }*

**1388.** Даже если оно, [сосуществование], демонстрируется в иллюстрирующем примере, в носителе качества может не быть искомого знания,

<sup>25</sup> Arthāpatti — в пурва-мимансе рассматривается как самостоятельный источник знания. Подробно описывается Шабарасвамином в комментарии на «Пурва-миманса-сутры» Джаймини.

<sup>26</sup> Narasiṃha. Что представляет собой названный силлогизм, неизвестно. Источник цитаты, в которой он приводится, также не установлен.

Ведь его проникновение не определяется включением всего [универсума].

Разбирать третий случай начинают словами: **Даже если... в иллюстрирующем примере...** Под иллюстрирующим примером понимается только один его вид — [где носитель качества] отличен от носителя выводимого качества. **Демонстрируется** значит «демонстрируется существование в основании». Рассуждают так: «Если неразрывная связь основания полагается в носителе качества иллюстрирующего примера при отсутствии в другом случае, а именно в носителе выводимого качества, но не полагается исходя из полного охвата всего, включая носитель выводимого качества, тогда как может быть в носителе выводимого качества с помощью среднего термина определено выводимое качество? Или не может быть определено?» Он говорит: **ведь... не определяется... и т.д.**

### **{5. Критика примеров Паттрасвамина}**

*(а) опровержение правильности силлогизма  
с однопризнаковым основанием}*

**1389. «В силу воспринимаемости каким-либо образом» — вот основание,**

**Для которого нет сомнительного объекта, оно бесплодно.**

Словами **вот...** и т.д. теперь говорится об ошибочности примеров. Основание, выраженное словами «в силу воспринимаемости каким-либо образом» (1370), бесплодно из-за отсутствия объекта, подвергаемого сомнению. [За этими словами] следом будут слова: **Для которого нет сомнительного объекта...** Ибо если полагается, что объект вывода не воспринимается, он и называется сомнительным. Ведь [сказано]: «И при высказывании сомнительного основания, и при раздельно демонстрируемом [основании], [т.е. демонстрируемом только в иллюстрирующем примере], — „безместность“ основания — по причине демонстрируемости выводимого».

**1390. Ведь таковая, [реальная], природа бытия всеми [даршанами] установлена.**

**Почему же тогда говорится о том, что желательно доказать этот [тезис]?**

А что, если будет сомнительная объективная сфера для такого основания? На это [Шантаракшита] отвечает: **бытия...** и т.д. Если всеми каким-либо образом признается реальная природа бытия, тогда поче-

му же следует говорить о бытии: «относительно реальное»? **Такая... природа** значит «реальная природа». Бытие имеет вторичным признаком небытие. «Каким-либо образом» означает, [что речь идет о] выведении реальной природы на основании чувственно воспринимаемых качеств, таких, как познаваемость и т.д. (1370)<sup>27</sup>.

**1391. Даже в системе, [постулирующей] единство всего сущего, различающей первоначальные и измененные субстанции, Чистая реальность объясняется через некую субстанцию.**

**1392. Даже те, кто привержен доктрине нереальности всего сущего,**

**Даже они придерживаются таких различений, как: «С точки зрения фактов...» и т.д.**

А вот если некоторыми, начиная с санхьяиков и прочих, [сущностная реальность бытия] непосредственно не постигается, тогда она [ими] доказывается? Говорит: **всего сущего...** и т.д. **Те, кто привержен доктрине** единства всего сущего, — санхьяики; эти самые санхьяики объясняют реальную природу через некую сущность, субстанцию. Каким образом? [Карика] отвечает: различением **первоначальных и измененных субстанций**. Измененная сущность — измененная субстанция<sup>28</sup>. Начиная со слова **первоначальные** речь идет о материи — несмешанной, имеющей природу блага и зла и т.д., а пуруши признаются отличными от материи и друг от друга. **Даже те...** — мадхьямики. **Те...** «С точки зрения фактов» также утверждают нереальность всего существующего [с ограничением], но не абсолютно, поскольку они допускают возникновение и т.д. в соответствии с философскими концепциями. Слова «С точки зрения фактов» означают «с точки зрения логики». За словами **и т.д.** [скрывается] абсолютная реальность. Следует обязательно признать, что относительная реальность сущего постулируется всеми.

**1393. Ведь относительная воспринимаемость иначе не устанавливается.**

**Если выводимое качество берется из [повседневной] практики, пусть будет и пример общеизвестным.**

---

<sup>27</sup> Имеются в виду качества, которые могут быть использованы в силлогизмах как средние термины и часто фигурируют в школьных примерах: познаваемость (grameya), произведенность усилием (kṛta), вечность (nitya), невечность (anitya), слышимость (śrāvāṇa), нематериальность (amūrta) («Хетучакрадамару» Дигнаги). Вачаспати Мишра в «Ньяяварттика-татпарьятике» (I.1.35) добавляет к ним произведение усилий (kṛtaka), порожденность страданием (yatnajaḥ) и осязаемость (sparśa).

<sup>28</sup> vikāratmā = vikārasvabhāvaḥ.



Если не предполагается другого случая, [т.е. если в этом доказательстве не постулируется, что относительная реальность является общепризнанным предикатом бытия], то основание **относительная восприимчивость** также не устанавливается. Выше говорилось об ошибочном основании, заключающемся в демонстрируемости выводимого качества. Теперь же говорится о недемонстрируемости основания. А вот если устанавливается конвенциональное словоупотребление, [связанное с повседневной практикой]? Там, где принято конвенциональное словоупотребление, может быть приведен общепризнанный пример, и таким образом получается трехаспектное основание. В противном случае, если конвенциональное словоупотребление не устанавливается, нет и общепризнанного примера.

*(б) критический разбор силлогизмов  
с отсутствующим примером «по сходству» }*

**1394. Следует также указать примеры «по сходству», в которых используется качество «лунности», —**

**Такие, как, например, высказывания о юном [человеке], или камфоре, или серебре и т.д.<sup>29</sup>.**

Формулируя вторую ошибку, [Шантаракшита] говорит: «лунности» и т.д. Под словом **юный** имеется в виду человек.

**1395. И в доказательстве [присущности] качества «лунности» [предмету со знаком зайца из шлоки 1371] основание следует [понимать] не в обычном смысле,**

**А в конвенциональном, и не следует опираться только на форму объекта.**

Если [Шантаракшита в 1394-й шлоке] определенно [утверждает], что в доказательстве, [использующем качество «лунности»], основание трехаспектно, почему тогда Учитель [Дигнага] в своем сочинении сказал о том, что вывод отсутствует в случае признания качества «нелунности» в «зайцевом» и использовании слова «луна» в общепризнанном смысле: «Мы не считаем, что можно использовать в выводе

---

<sup>29</sup> Слово *candra* — луна, месяц по конвенции в некоторых текстах обозначает человека (главным образом оно входит в состав имен собственных или добавляется к ним для придания значения «выдающийся человек»), а также камфору (например, в «Найшадхачарите», I.51, и «Агнипуране», XXXV.15), серебро и золото (в «Ригведе», II.2.4, «Атхарваведе», XII.2.53, и других текстах), прочие драгоценности, различные растения. При конвенциональном употреблении в слове «чандра» качество «лунности» связывается с обозначаемыми объектами в переносном смысле. Оно изолировано от их предметного значения, поэтому в силлогизмах с терминами, выбранными по конвенции, нельзя подобрать примеры «по сходству» или «по несходству» из повседневной практики.

бездоказательные<sup>30</sup> термины, смысл которых [находится] вне конвенционального словоупотребления и придается посредством операции апоха<sup>31</sup>, как, например, [в силлогизме]: „Это не-луна из-за наличия качества „зайцевости““<sup>32</sup>? Опасаясь [недопонимания, Шантаракшита] говорит: **в доказательстве... качества „лунности“... не опираться... на форму объекта.** В доказательстве, касающемся существования и несуществования вещей, [обозначаемых по конвенции, опять можно констатировать] ошибку бездоказательности [основания], но не в отношении основания, смысл которого общепризнан. Если принимать его [определенное словоупотребление] во внимание, то будет пример «по сходству»<sup>33</sup>. Почему этот оппонент, отвергающий все общепризнанные словоупотребления, не смог вывести «лунность», используя общепризнанно [связанное с ней] качество? Ведь нет другого основания, функционирующего с точки зрения природы вещей, с помощью которого можно было бы получить «лунность» в «зайцевом». Вывод [оппонента] назван лишенным примеров потому, что знаковость [придается] луне и другим только по желанию, она относительна, а не [обусловлена] качествами вещей. Как сказано:

«Не желающий принять „лунность“ „зайцевого“ какое значение приписывает [этому термину]?

В случае [непринятия конвенционального значения] его основание будет считаться беспримерным и изолированным<sup>34</sup>».

Кое-где принято трактовать шлоку 1371 так: [«Нечто, имеющее знак зайца», есть не-луна]. [Эти варианты] нужно связывать таким образом. Силлогизм первого оппонента, звучащий так: «Не-луна из-за указания на признак „лунности“» является основанием [для другого силлогизма]. В нем высказанное первым оппонентом качество «не-лунности» [посредством операции апоха] превращается вторым оппонентом в противоположное ему качество «лунности», [наличие которого] доказывается [у некоего предмета, обладающего качеством «зайцевости»]: «Это луна, так как обладает признаком зайца». О причине отсутствия вывода и изолированности основания [в случае выхода за рамки конвенционального словоупотребления] Учитель выска-

<sup>30</sup> Asādhāraṇatva. Эта ошибка заключается в том, что для основания невозможно подобрать ни пример «по сходству», ни пример «по несходству». Как сообщает А.Кунст [228, с. 34], в классификации ошибок Дигнаги, приводимой в его трактате «Ньяямукха», эта ошибка названа второй в классе ошибок многозначности *apaikāntika*. Например, если основание не доказывает невечности звука, из него не обязательно будет следовать вечность звука.

<sup>31</sup> То есть установления значения.

<sup>32</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>33</sup> *anvaya*.

<sup>34</sup> Asādhāraṇam-āśrita — для этого неправильного основания нельзя привести примеры «по сходству» и «по несходству». Цитата из «Праманаварттики», IV.120.

зался таким образом: «...в выводе бездоказательные термины»<sup>34а</sup>. Так говорится об изолированных основаниях, противоречащих общепризнанному словоупотреблению и используемых с точки зрения природы вещей.

**1396. Не наблюдается отличия [между выводимыми качествами] «произведенность летящим насекомым»**

**И «возникновение ощущения, полученного через контакт с летящим насекомым».**

О третьем основании он говорит: **летящим...** и т.д. **Не наблюдается отличия** — [имеется в виду: между основанием и [выводимым] тезисом, поскольку основание [по смыслу] одинаково с выводимым. К тому же здесь, [в силлогизме оппонента], в качестве предиката этому насекомому приписывается определенное ощущение<sup>35</sup>, которое получено **через контакт с определенным насекомым**. Именно это сказано другими словами и известно как основание, [поэтому] нет различия между основанием и выводимым.

**1397. Ведь следует постоянно добавлять спецификацию «с летящим насекомым» к основанию,**

**Иначе следует трудноустраняемая ошибка двусмысленности<sup>36</sup> среднего термина.**

Если считать, что спецификацию «с летящим насекомым» добавлять к основанию «получено через контакт» не нужно, тогда нет совпадения с выводами? На это он отвечает: «с летящим...» и т.д. Чтобы не было двусмысленности относительно ощущения, произведенного чем-то отличным от насекомого, пусть будет проведена спецификация.

**1398. Но [существует] установленная причинная зависимость, и [даже] если о ней забудут, то будет трехаспектность основания вывода —**

**Демонстрация [причинной зависимости] в иллюстрирующем примере.**

А вот когда в доказательстве забыта установленная причинно-следственная зависимость, тогда в реальности основание должно быть трехаспектным, так как в качестве примера, доказывающего причинно-следственные отношения, берутся огонь, дым и т.п.

<sup>34а</sup> Источник цитаты не установлен

<sup>35</sup> vedanā.

<sup>36</sup> vyabhicāritvaṃ, anaikāntikatvaṃ.

1399. Прежде всего не установлено, что глаз является носителем цвета.

И с доказательством [этого положения] связаны недемонстрируемость и другие [ошибки]<sup>37</sup>.

Относительно шлоки, начинающейся со слов: «При восприятии цвета...» (1373), далее [Шантаракшита] говорит: «глаз...» и т.д. [Предложение] разбивается так: с доказательством [этого положения] связаны... Под словами и другие в выражении недемонстрируемость<sup>38</sup> и другие... понимаются двусмысленность и противоречие<sup>39</sup>. Если существование глаза принимается за выводимое качество, то всякое основание не избежит трех классов ошибок. А именно: 1) недемонстрируемости<sup>40</sup> — если как основание вывода берется качество существования; 2) двусмысленности<sup>41</sup> — если взять оба качества — существование и несуществование; 3) противоречивости — если взято качество несуществования. Как сказано: «Основание вывода не демонстрируется, если оно доказывает качество существования; если как основание берутся оба качества — основание двусмысленно. Противоречивый<sup>42</sup> [средний термин] получается в том случае, когда в его роли выступает качество несуществования. Как доказывается существование?»<sup>43</sup>.

*{(в) другая возможность конструирования  
правильных силлогизмов}*

А вот когда доказывается потенция порождения зрительного сознания, если в роли носителя качества выступает глаз, тогда ввиду синонимичности ряда: [потенция, экзистенция и т.п.] — все доказательства также абсурдны<sup>44</sup>. В противном случае, [если потенция и экзистенция не являются синонимами], основание будет недемонстрируемым с точки зрения места<sup>45</sup> — по причине недемонстрируемости [потенции] из-за ее невосприимчивости. Таким образом, и в силлогизме: «При восприятии цвета...» основание должно рассматриваться как недемонстрируемое из-за отсутствия связи с субъектом умозаключения.

<sup>37</sup> «Существование» и «несуществование», по мнению буддистов, принципиально не могут быть использованы в силлогизме как выводимые качества.

<sup>38</sup> asiddhyādi.

<sup>39</sup> vyabhicāra virodhayor.

<sup>40</sup> asiddhatā.

<sup>41</sup> Anaikāntikatā — имеется в виду, что средний термин доказывает как выводимое, так и его отрицание.

<sup>42</sup> viruddhatā.

<sup>43</sup> Цитата из «Праманавадхикья», I.192–193.

<sup>44</sup> Носителем зрительного сознания является сознание вообще (в буддийской доктрине зрительное сознание выступает как одна из его разновидностей).

<sup>45</sup> То есть будет не связанным с реальным субъектом — āśrayāsiddha.

**1400. Но иногда не возникает зрительного сознания — даже при наличии цвета и прочего.**

**Поэтому незначительные причины<sup>46</sup> не могут быть основанием вывода — так следует понимать.**

Почему же для вас доказывается силлогизм о глазе и других органах? [На это Шантаракшита] отвечает: **Но иногда... Поэтому...** и т.д. — [например], если глаз закрыт. Ведь мы не доказываем [силлогизм] о глазе и других [органах] прямо с точки зрения их собственного существования. При наличии некоторых форм и т.п. наблюдается [зрительное] сознание — либо возникающее, либо не возникающее одновременно [с ними] — и доказывается его связанность с другой причиной, а не только с ними. Это сознание и есть носитель [выводимого] качества, и поэтому нет ошибки недемонстрируемости и прочих. Та, другая причина [восприятия цвета] условно называется глазом. Различное словоупотребление связано с доктринами [оппонентов].

**1401. «Существуют росток и т.п., возникновение которых обусловливается их собственными причинами».**

**Именно в этом примере исключительно ясно видна трехаспектность [основания]<sup>47</sup>.**

Допустим, что так. Пусть сознание будет носителем качества, в соответствии с названным [правилом трехаспектности]. Разве тогда основание двухаспектно? На это [Шантаракшита] отвечает: **собственными причинами**. Обусловленный собственными причинами означает «связанный со своими причинами». Это сложное слово, которое определяется словом «возникновение»<sup>48</sup>. Таким образом, подобные ростки и т.п., чье порождение определяется специфическими причинами, могут выступать в роли случайных примеров. И формулировать следует так: те, которые существуют случайно, исчезают при таком рассмотрении и соотносятся с другими причинами, как в силлогизмах: «Даже если есть земля и прочие [причины], при наличии семени или его отсутствии ростки и прочие [следствия] либо появляются, либо исключаются»; «Даже если есть цвет и т.д., зрительное сознание спорадично, в зависимости от того, закрыты глаза или открыты». Формулируя отрицательный силлогизм, мы получаем противоречивое основание. При формулировке утвердительного силлогизма мы имеем основание «по тождеству»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> tanmātram.

<sup>47</sup> При переводе шлоки было принято исправление текста, предложенное А.Кунстом: вместо *vailakṣaṇaṃ* читаем *trailakṣaṇaṃ*.

<sup>48</sup> udbhūtir.

<sup>49</sup> svabhāva-hetu.

**1402. И в силлогизме: «Я, горшок и т.д. некоторым образом имеют нереальную природу»,**

**Который был приведен ранее, в основании следует видеть бесплодность и бездоказательность.**

[На полушлоку, начинающуюся словами]: «В силу воспринимаемости...» (1370), [Шантаракшита отвечает своей]: «Я, горшок и т.д. некоторым образом...» (1374). Здесь также ошибка демонстрируемости выводимого из-за демонстрируемости каким-либо образом отсутствия горшка и др. А вот если здесь нет демонстрируемости, тогда основание «из-за невоспринимаемости»<sup>50</sup> не доказывается. То есть, другими словами, основание входит в класс недемонстрируемых оснований, и критика [силлогизма] должна быть изложена таким же образом, как и критика упомянутого выше силлогизма о существовании.

**1403. Но ведь здесь очевидный иллюстрирующий пример «по несходству» —**

**Это их собственная сущность; она и становится разнородным примером.**

**1404. Даже в таком доказательстве: «Иногда каким-либо образом имеют реальную природу...» — по отношению к нереальному**  
**Есть искомые демонстрируемость и недемонстрируемость [выводимого] и наличие примера «по несходству».**

[Тем], которые говорят: «Нет примера „по несходству“ из-за отсутствия разнородного», [Шантаракшита] возражает: **Есть... и т.д.** Когда, благодаря сущности, воспринимаются горшок и т.д. и с помощью той же сущности постулируется их реальность, тогда та самая их сущность<sup>51</sup> пусть будет примером «по несходству». При исключении такой сущности [получится] основание «невоспринимаемость». Таким образом, при формулировке, включающей слова «каким-либо образом», равно присутствуют демонстрируемость и прочие [качества основания]. **К нереальному** значит «к несуществующему». **Наличие примера «по несходству»** означает, что неразрывная связь достигнута через превращение основания с целью трансформации выводимого качества в противоположное для [получения] примера «по несходству». Словами **даже в таком...** [он указывает на то, что] сущность может быть примером «по несходству».

<sup>50</sup> Цитата из «Ньяябинду», 34.13.

<sup>51</sup> svabhāva = rūpa = svarūpa.

1405. «Связь отца с домом, которая обнаруживается Благодаря его звукам — звукам [голоса] отца» — здесь явно трех-признаковое основание.

1406. Ведь где-то [был] голос, раньше связанный с отцом. Если бы не было ранее переживаемого опыта, То была бы трудноустраняемая ошибка недемонстрируемости основания.

[На шлоку, начинающуюся словами]: «Там в доме...» (1376) [Шантаракшита] отвечает: Ведь где-то был голос... Его — [так говорится] о принадлежащем отцу. Если бы отсутствовал прежний опыт в другом каком-нибудь месте, то основание было бы недемонстрируемым.

1407. Там, где есть предшествующее восприятие и где восприятия нет, Совершенно ясно наблюдаются согласованное присутствие и согласованное отсутствие<sup>52</sup>.

*{d) критический разбор силлогизмов со словом  
и лампой в качестве оснований вывода}*

1408. Слово дает знание, но никоим образом не [знание] о предметах внешнего мира.

Из-за отсутствия однозначного соответствия [обозначаемому] оно передает только предполагаемое значение<sup>53</sup>.

1409. Если оно, [предполагаемое значение], содержится [в силлогизме], тогда трехаспектность совершенно очевидна<sup>54</sup>.

При отсутствии же предполагаемого значения звук не применяется [в качестве основания].

1410. Лампа не сообщает знание, поскольку [в ней] отсутствует признак [познаваемого предмета] — голубого [цвета] и т.п.;

Ее называют «дающей знание» из-за возникновения [света], способствующего порождению знания.

1411. При [выборе] вида знака, дающего знание, особенно пристального внимания заслуживают связь

С субъектом заключения и другие [правила буддистов]. Почему их [соблюдение] ошибочно не требуется в случае с глазом и т.п.?

<sup>52</sup> anvaya = sapakṣe sattvaṃ; vyatireka = vipakṣādvyaṁvrttiḥ.

<sup>53</sup> vivakṣā.

<sup>54</sup> Переводится в соответствии с исправлением, внесенным А.Кунстом: trailakṣaṇyaṃ — вместо vailakṣaṇyaṃ.

*{e) завершение опровержения концепции  
постоянного сопутствования}*

**1412.** Даже при наличии постоянного сосуществования и отсутствии связи с субъектом заключения

**Зримость** не является доказывающей — поэтому однопризнаковые [основания] бессильны.

**1413.** Названные [Паттрасвамином] одноаспектными обнаруживают [еще] два аспекта,

**И** названные двухаспектными также трехаспектны — из-за связи с субъектом умозаключения.

**1414.** А что, если признать правильным вывод, в котором основание обладает качеством постоянного сопутствования [выводимому]? — Это невозможно.

**Если** мы будем рассматривать с этой точки зрения силлогизм о звуке и т.д., то в [основании] «зримость» [этой связи] не будет.

Словами: Там... и т.д. показывается та самая трехаспектность. Слово не есть основание [для вывода] по отношению к внешним предметам, так как оно не демонстрирует постоянного сосуществования [с выводимым качеством]; его [функционирование обусловлено] ограниченностью предполагаемого значения. А что в отношении смысла понятия, заключенного в сознании? В этом случае есть трехаспектность, как в [силлогизме] о дыме, потому что слово не произносится вне предполагаемого значения, [являющегося его] следствием, подобно тому как сам дым указывает на предполагаемый огонь, но не его имя. Лампа же, подобно дыму, не признается знаком, сообщающим знание искомого. Почему? [Шантаракшита имеет в виду]: «Лампу условно называют „дающей знания“ в силу „возникновения“ горшка и прочих, связанного с порождающим знание [светом], но не с точки зрения ее бытия знаком. Поскольку она не выступает в качестве знака, не следует даже рассуждать о связи [этого знака] с субъектом вывода и прочими — иначе нужно было бы критиковать связь с субъектом заключения „зримости“ и др.»<sup>55</sup>. Это невозможно — [этими словами] резюмируется смысл сказанного выше. Поскольку «зримость», хотя и неразрывно связана с невечностью, не доказывает той невечности в звуке и поскольку везде обязательно должна иметься связь с субъектом заключения, то в силу опоры на нее у названных

---

<sup>55</sup> Это рассуждение связано с джайнской концепцией, согласно которой лампа является основанием вывода, обуславливающим восприятие скрытого и освещающим незнание (avidyā), скрывающее выводимое (см. «Ньяяправеша», 14). Сходным образом джайны рассматривали и функцию сознания в отношении обозначающего и обозначаемого.



[Паттрасвамином] одноаспектными неизбежно окажутся еще два аспекта, а у названных двухаспектными всего будут три аспекта. Поэтому как раз имеющие связь с субъектом заключения однопризнаковые [основания] бессмысленны. И нельзя говорить так: «Связь с субъектом вывода и другие [буддийские требования] уже включены в постоянное сосуществование». Поэтому нельзя считать, что не нужно делать специальное указание на эти признаки основания. Как сказал сам [Паттрасвамин], «именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах с такими предметами, как звук, светильник и т.п., даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию» (1377). Есть постоянное сосуществование невечности и зримости, но нет связи с субъектом вывода, поэтому [получается] многозначный<sup>56</sup> средний термин.

*{эс) критика силлогизма  
с якобы трехаспектным основанием  
о еще не родившемся ребенке}*

**1415. У таких оснований, как «бытие сыном» и т.п., из-за сомнительности примера «по несходству»<sup>57</sup>**

**Нет трехаспектного [основания] — по причине расхождения с разнородным.**

Как сказано [в шлоке 1369], «он... будет смуглым, потому что он является сыном...». В [этом силлогизме] даже трехаспектный средний термин не ведет к определенному заключению. [На эту шлоку Шантаракшита здесь] отвечает: «**бытие сыном**»... и т.д. Сын-то у нее будет, но не смуглый, и в этом нет никакого противоречия, [так как] вследствие исключения сомнительного примера «по несходству» основание вывода не будет трехаспектным. Такой пример [здесь] не приводится.

**1416. По различным причинам, таким, как карма, пища и т.п., Возможно иное качество, [т.е. цвет кожи], даже если он является сыном [женщины, другие, уже родившиеся дети которой смуглые].**

**1417. Оно — не основание по тождеству или причинной зависимости и даже не основание невосприятия.**

**У не входящего в [эти три вида оснований] не бывает неразрывной связи с выводимым.**

<sup>56</sup> anekānta.

<sup>57</sup> Эта логическая ошибка в «Ньяябинду-тике» названа Дхармолтарой samdigdhavipakṣavyāvṛttiḥ.

Допустим, что это так и что есть именно такое противоречие. Если следствия различны при сходстве причин, получится ли [у нас правильное] основание? Он говорит: **как карма...** и т.д. Из-за особенностей кармы хорошей и других видов кармы и из-за различия горячего и других состояний пищи становится возможным и иное качество, а именно светлокожесть. Отчего же [тогда] противоречие? От недемонстрируемости различия причин. Основание «бытие сыном» не является также и основанием «по тождеству» — подобно, например, «сотворенности», так как нет другой сущности сотворенного вне не-вечного. И неверно, что таким же образом нет другой сущности у бытия ее сыном, поскольку не только смуглого, а любого, кто обладает природой пяти скандх приверженности бытию, с точки зрения относительности можно назвать сыном своей матери<sup>58</sup>. Не [является оно] и основанием по причинной связи из-за недемонстрируемости причинно-следственной связи. Не [есть оно] и основание невосприятия из-за утвердительной формы [силлогизма]. По причине отсутствия противоречия появление иного, чем смуглый, цвета [кожи] не является невозможным. И нет основания, противоречащего этому, из-за отсутствия другой связи. А без связи [основание] не может ничего сообщить из-за абсурдности. Поэтому это не основание, и [тем более] не трехпризнаковое [основание], что уж тут говорить о двусмысленности? **Невосприятие** [того, что может быть воспринятым], значит «невосприятие имеющего воспринимаемые признаки, [но отсутствующего]».

## {6. Обсуждение буддийской типологии вывода:}

### *{a) о частном случае причинного вывода}*

**1418–1419.** А вот будет ли наблюдаться нерасхождение также и в других [силлогизмах], таких, как:

«Замечено, что „восход луны“ [является] основанием для вывода о расцвете ночного и других<sup>59</sup> лотосов и о приливах океана»;  
 «По наличию света в других частях отмечают наличие тени»;

**1420.** «При виде факела в темноте тотчас предполагают и дым»;  
 А также: «На основании восхода [созвездия] Криттика рождается представление [о близости созвездия] Рохини?»

<sup>58</sup> То есть о каждом живущем можно сказать, что он является сыном своей матери, но не о каждом — что он смугл, так как нет неразрывной связи между предикатами «быть сыном» и «быть смуглым».

<sup>59</sup> Переводится с учетом исправления, внесенного для того, чтобы текст шлоки соответствовал комментарию: вместо kumudānām — kumudāder.

Словами: **А вот...** и т.д. [Учитель] называет ошибку признака [основания] «непроницаемость». Пример: выведение из восхода луны расцвета ночного лотоса и приливов океана. **И в других...** дополняется [словами]: «а из восхода солнца выводится расцвет лотоса». Заключение о тени в другой части — в горах и т.п. — выводится из наличия солнца; а также, увидев вдалеке [в темноте] факел — кусок дерева, часть которого горит, — заключают о дыме. Сходным образом по восходу лунного созвездия Криттика удостоверяется близость лунного созвездия Рохини, поскольку известно, что созвездия восходят по порядку, как записано [в шастрах], начиная с Ашвини<sup>60</sup>. Все эти примеры не входят в три вида оснований, почему же [тогда] говорится: в том, что этому соответствует, не бывает двусмысленности<sup>61</sup>?

**1421. [Соответствие будет] потому, что в них принимаются основания такого же вида, [что и в тех силлогизмах],**

**Где невоспринимаемое выводимое — [расцвет лотосов и др.] — устанавливается одновременно с другими [феноменами — восходом луны и прочего].**

**1422. Это соответствует правилу выведения причины из следствия.**

**При отсутствии [причинной] связи был бы возможен любой результат.**

На это здесь дается ответ: **[соответствие будет] потому...** и т.д. [Выражение]: «основанием для вывода о расцвете» (1419) — подразумевает расцвет ночных и других лотосов, «рождается» значит «возникает» (1420). Чем характеризуются [основания в этих силлогизмах]? **Одновременно с другими** значит «одновременно с теми феноменами» — восходом луны, солнцем, факелом; **принимаются основания такого же вида** значит, что в выводах полагаются основания с таким качеством. Говорят, что именно причина восхода луны и прочего и начинающегося в то же время расцвета ночного лотоса и прочего при расцвете ночных лотосов и других воспринимается как сопутствующая, поэтому восход месяца и т.п., дающие вывод на основании своей истинной причины, порождают возможность вывести также и расцвет ночных лотосов и т.п., происходящий одновременно [с ними], но не непосредственно [под их воздействием]. Поэтому такая разновидность входит именно в причинные основания. И обязательно следует знать, что если снова выводят при отсутствии связи, то чего только не выве-

<sup>60</sup> Ашвини, Криттика и Рохини — 1-я, 3-я и 4-я из 27 *накшатр*, т.е. созвездий, или стоянок Луны, по которым в течение лунного месяца пролегает ее путь по небосклону.

<sup>61</sup> *vyabhicārita*.

дут из-за отсутствия определения [связи], при бессвязности! Поэтому и здесь следует говорить о связи. Она имеет признаки именно названной выше причинно-следственной связи.

**1423. Разновидность ветра, являющаяся причиной восхода Криттики,**

**Вместе с тем<sup>62</sup> [есть] и причина близости Рохини.**

**1424. Поэтому знание этой [закономерности] считается знанием, основанным на специфической причине.**

**И хотя это [знание получено] в выводах «для себя», оно будет не иным, [как полученным с помощью причинных оснований]<sup>63</sup>.**

В таком случае какова связь восхода Криттики с близостью Рохини? Он говорит: **ветра... и т.д. Разновидность ветра** — это космический ветер. Здесь выводимое устанавливается посредством вывода, основанного на специфическом знаке, т.е. едином комплексе причин. Как сказано: «Посредством вывода, основанного на специфической причине, познают, ориентируясь на вкус, цвет и другие качества, подобно тому как из комплекса связанных причин [в выводе узнают о] разновидностях дров по дыму»<sup>64</sup>.

*{б) познание на основании отражения в зеркале}*

**1425. Бывает вывод по знаку, называемому отражением, связанному с предметом-прообразом.**

**Этот [знак] есть не что иное, как причинное основание.**

Предусматривая возражение, что вывод об образе на основании отражения никуда не входит, т.е. ни в какую из разновидностей выводов, из-за невещественности отражения — и определение [правильного основания] не всеохватывающее, [Шантаракшита] говорит: **по знаку... и т.д.**

**1426. Отражение не [есть] вещь — из-за несуществования в одном месте их обоих [одновременно],**

**Поэтому каковым может быть его реальное следствие с точки зрения истины?**

[Шантаракшита] опасался предполагаемого упрека, содержащегося в словах: **в одном месте их обоих... и т.д.** При невещественности

<sup>62</sup> Здесь перевод делается в соответствии с исправлением текста, предложенным О.Ф.Волковой: вместо *santatyā* — *sahagatyā*.

<sup>63</sup> Имеется в виду *kārya-hetu*.

<sup>64</sup> Цитата из «Праманаварттики», I.10.

основания он звучит так: «из-за отсутствия обоих одновременно в одном месте». В том месте, где наблюдается сущность зеркала, именно там [наблюдается] и сущность отражения. И ни в одном месте нет совместного бытия двух сущностей, так как они будут препятствовать друг другу. Рассуждая таким образом, [Шантаракшита] обосновывает небытие двух сущностей в одном месте. И не [есть] вещь значит, что оно нереально. Поэтому это заблуждение.

***{в} второе истолкование возражений оппонента}***

Или же: из-за несуществования в одном месте их обоих... и т.д. То есть чего? Поверхности зеркала и лунного отражения. В одном месте есть поверхность зеркала, в другом наблюдается заключенное внутри, подобно воде в колодце, отражение луны. Каким образом возникающее в одном месте воспринимается в другом? Ведь нет никакого вещественного создания, называемого отражением. Считается, что оно — [отражение луны в зеркале] — есть результат действия комплекса соответствующих причин.

**1427. Хотя нет вещественности у воплощенного в отражении, Но оно проявляется в сознании. Почему же [оно] может быть [названо] нереальным?**

**1428. И в данном случае оно, [сознание], признается причинным основанием.**

**Поскольку оно зависит от образа, то функционирует как не имеющее собственного основания [в реальности].**

Словами вещественности... и т.д. [Учитель] возражает. В этом случае не отражение, характеризующее внешний объект, выдвигается как причинное основание, а сознание.

**{II. ПОЛЕМИКА С НАЙЯИКАМИ  
О ЧЛЕНАХ СИЛЛОГИЗМА}**

**{1. Тезис не является членом доказательства}**

***{а} аргументы против тезиса}***

**1429. Объясняется также, что иные считают выводом [только вывод] «для других», т.е. словесное выражение тезиса и других [членов].**

**Не будучи членом доказательства, тезис бесполезен.**

Почему говорится: «Выводом же „для других“ называется выражение трех свойств среднего термина в словах» (1362), в то время как многие включают в вывод «для других» словесное выражение тезиса, заключения и применения? Объяснение этого Шантаракшита начинается со слов: **тезиса и других...**

Словами: **Не будучи членом доказательства...** и т.д. [он] выступает против. Поскольку синонимами «демонстрация» и «доказательство» обозначается постижение выводимого, то «бытие членом [вывода]» означает «бытие причиной [вывода]», а отрицание этого качества — «небытие членом доказательства». Поэтому если тезис ничего не доказывает, то он и не должен формулироваться — таков смысл. Следующее слово **бесполезен** значит «не является доказательством» — так [следует говорить] при объяснении ошибки идентичности тезиса основанию<sup>65</sup>.

**1430. [Тезис] не может непосредственно рассматриваться в качестве выявляющего предмет [доказательства] — по причине отсутствия связи;**

**[Он] не имеет доказательной силы, поэтому не может рассматриваться и опосредованно.**

Почему [тезис] не член доказательства? Он говорит: **по причине отсутствия связи** [и потому, что он выявляет предмет]. Отсутствие же силы доказательства вытекает именно из того, что он [просто] называет выводимое качество. Можно сказать: «Из-за отсутствия связи слов с объектом этот самый [тезис] не применим ни непосредственно, ни опосредованно, аналогично высказыванию основания, [о котором говорилось в шлоке 1408] как о не обладающем силой доказательства. Как сказано: „Словесное выражение того тезиса служит для информации о намерении говорящего. [Если рассматривать его как дающий] знание, то он [только] устанавливает наличие сомнения и не является непосредственно доказующим. [Тезис] не является также пригодным опосредованно, так как только называет выводимое качество“<sup>66</sup>».

**1431. Возможно, [тезис] называется членом доказательства, [когда он формулируется] аналогично словесно выраженному иллюстрирующему примеру,**

**Так как исходит из восприятия объекта, обладающего выводимым качеством и логическим признаком.**

**1432. Нет же! [В такой формулировке тезиса возникает] расхождение с требованием вывода и другими [членами].**

<sup>65</sup> Эта ошибка называется *pratijñārthaikadeśa*.

<sup>66</sup> Цитата из «Праманаварттики», IV.16–17.

Но тогда здесь бесцельно и указание на объект, т.е. формулирование тезиса<sup>67</sup>.

Некоторые полагают, что, даже не будучи членом доказательства, тезис должен быть сформулирован как выявляющий объект с качествами выводимого и основания вывода, подобно словесному выражению иллюстрирующего примера, исходя из такого высказывания: «Поскольку остальные имеющиеся два аспекта демонстрируются в иллюстрирующем примере». Словесная формулировка примера не является членом доказательства, он формулируется именно с целью [указания] на два других аспекта [основания], исключая связь с субъектом заключения. Выступая против [приверженцев этой концепции, Шантаракшита] говорит: **аналогично... примеру...** и т.д. В предложении о расхождении с требованием о выводе [имеется в виду такое, например, побуждение: «[Сделай так], докажи, что звук невечен». Слова и другими следует соединять со словами **расхождение с требованием** о [выводе]. Такое расположение слов имеет целью представление полной формулировки вывода, без чего, т.е. без трех условий, процесс вывода не осуществляется, будучи случайным<sup>68</sup>. [Говорит]: **бесцельно**, ибо выводимое понятно даже без него, [т.е. тезиса]. Как, например, [в силлогизме]: «Что сотворено, то невечно», как только сказано: «А звук сотворен», сразу, даже без формулировки тезиса, возникает понимание: «Звук невечен».

### *{б) возражения оппонента}*

**1433. А что, если [мы спросим], как определяются примеры «по сходству» при невключении тезиса [в вывод]?**

**Ведь в таком случае нет трехаспектности, на которой основывается неразрывная связь.**

Как же тогда устанавливаются примеры «по сходству» и другие? Например, сказано: «Примером „по сходству“ называют факт, схожий с носителем выводимого качества в обладании общим выводимым качеством. Тогда его, [т.е. этого качества], доказанное отсутствие [дает] пример „по несходству“<sup>69</sup> — ведь если отсутствует языковое выражение тезиса, а значит, и трехаспектности, которая основывается на нем, [т.е. на примере „по сходству“], тогда все разрушается и рассыпается»<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> viśayasya upadarśanam = pratijñāvacnam.

<sup>68</sup> akāṇḍa.

<sup>69</sup> asapaḥṣa.

<sup>70</sup> Переводится в соответствии с предложенным издателем исправлением: вместо alūnaviśiṃṣa — alūnavikīṃṣa.

**1434.** При проведении доказательства не различаются однородность с субъектом вывода и другие [условия буддистов]. Они, [три условия], выделяются таким образом обычно в шаствах.

[Словами] не различаются... и т.д. [оппонент] противоречит. Поэтому, даже не зная употребления понятий «однородность с субъектом» и т.д., солдат или [любой] другой человек, как только ему скажут: «Где дым, там огонь, а здесь — дым», устанавливает и однородность-разнородность. Без употребления «однородности с субъектом» и остального [он] выводит именно огонь, поэтому во время вывода нет упоминания «однородности с субъектом» и др. Где же тогда употребляются [понятия] «однородность с субъектом» и все прочие? На это отвечает: **в шаствах**.

(в) ответ оппоненту

**1435.** Ведь она, [однородность], встречается в природных объектах, поэтому она и не противоречит [нашей концепции].

И неверно, что диспутант приводит силлогизм своему противнику ни с того ни с сего<sup>71</sup>, [без опоры на упомянутые объекты].

То есть производимое во время формулирования вывода установление [однородности с субъектом] непротиворечиво, [что] он и проясняет, [говоря]: **природных...** и т.д. Хотя во время процесса вывода нет формулировки тезиса, [однородность] устанавливается через соотношение с предметом-носителем выводимого качества: совершаемое установление не противоречит нашей теории. И нельзя сказать, что во время выведения отсутствует реальный предмет, поэтому неверно, что диспутант приводит силлогизм... противнику, т.е. стороннику доктрины формулирования тезиса, ни с того ни с сего, случайно.

**1436.** Поэтому [в подобных силлогизмах] связь с субъектом имеется — из-за присутствия [основания] в познаваемом объекте.

Однородность с субъектом [происходит] от подобия [субъекту иллюстрирующего примера], а разнородность — от отсутствия [неразрывной связи].

Пусть действительно будет реальный объект — реальный носитель качества [в примере]. Тогда для чего сходным образом следует требовать от доказывающего [тезис] опоры на реальный носитель качества? Он говорит: **в познаваемом...** и т.д. [Это] легко понять.

<sup>71</sup> akāṇḍa.



**{2. Необоснованность мнения Бхавивикты  
и других найяиков:  
применение не является членом доказательства}**

**1437.** При неназванности тезиса из-за неназванности причины [выведения, т.е. неразрывной связи],  
Для доказательства наличия [этой связи в носителе знака] не следует формулировать и применение.

**1438.** Если ранее уже названо существование [связи в основании, указание] соответствия [через применение] бесцельно,  
Поскольку установлено отношение проникновения, а также из-за того, что факт, о котором желают сказать, достигнут.

«Применение — это зависимое от иллюстративного примера „подключение“ [к нему] обосновываемого [в виде]: „так и...“ или „но не так...“»<sup>72</sup>. Таково определение применения. На это в соответствии со словами Учителя Дигнаги можно привести пример силлогизма [с указанием его элементов]: «Формулировка применения не есть доказательство — [это выводимое]; так как оно разъясняет смысл, [ранее уже] высказанный в основании,— [это основание]; [иначе это было бы] подобно называнию второго основания — [это пример]». Бхавивикта и другие [найяики] высказывались о наличии логической ошибки недемонстрируемости основания [в силлогизме Дигнаги с помощью следующего умозаключения]: «Нет же! Не будет выявлена связь основания с субъектом без формулировки основания непосредственно за тезисом — [это выводимое]; в силу выражения здесь, [в пятичленном силлогизме], доказывающей [связи] — [это основание]. „Звук не вечен из-за сотворенности“. А что же та сотворенность — есть она в звуке или ее нет? Ее наличие удостоверяется через применение».

Или же: смысл применения — выявление сходства [двух случаев], ибо сначала установлено, что «сотворенность» в звуке тождественна формулированию основания; посредством того применения неразрывная связь выводимого качества и «сотворенности», [установленная] в иллюстрирующем примере, видится в сходном, и поэтому [можно сказать]: «Звук сотворен». Потому замечено: «Из-за объяснения специфики [применения] нет повторения». На это [Учитель] говорит: тезиса... и т.д.

[Слова Шантаракшиты]: для доказательства наличия... [можно дополнить словами]: «в носителе качества основания». Здесь смысл таков: из-за отрицания [необходимости] формулировки тезиса, из-за запрещения [использовать] названную выше вечность [звука в качестве основания] нет формулировок оснований вывода, [таких, как]

<sup>72</sup> Цитата из «Ньяя-сутр», I.1.38 [32, с. 173].

«сотворенность» и прочих, следующих непосредственно за тем [тезисом]. Поэтому не следует формулировать применение, которому предшествует основание вывода. А вот если формулировка применения делается для установления связи с субъектом заключения? Тогда нужно назвать другой результат формулировки основания вывода. Может быть, такой: результатом является указание на бытие причиной выведения. Это не так. Какой смысл указывать на него таким образом, ведь выводимое качество демонстрируется по-другому, это показано. Поэтому, кроме указания на связь с субъектом, нельзя назвать другого результата формулирования основания. Во-первых, если говорить, что связь с субъектом устанавливает именно формулировка основания, то предлагаемое ради ее установления применение еще более явным образом демонстрирует повтор. Откуда же недемонстрируемость основания? [Во-вторых, установление] соответствия [через применение] также бессмысленно, поскольку связь с субъектом заключения ранее выражена в свойстве основания [пакшадхарматва] и в его отношении проникновения с носителем выводимого качества, что явно влечет повторение установленного факта, [— того], о котором хотят сказать. Откуда же здесь может быть недемонстрируемость основания?

### **{3. Опровержение мнения Уддйотакары и других найяиков:**

**заключение также не является членом доказательства}**

**1439. Именно в силу соответствия определению трехаспектное основание доказательно.**

**Нет сомнения [в возможности] противоположного, поэтому заключение бессмысленно.**

Здесь [сказано]: «Заключение — это высказывание, которое повторяет тезис через указание основания»<sup>73</sup>. «Через указание основания» и т.д. [делается заключение, к примеру такое]: «Поэтому невенчен». В словах **поэтому...** и т.д. — намек на доказательную силу основания в иллюстрирующем примере. Высказывание, в котором повторяется смысл тезиса, — заключение. С его помощью с точки зрения единого смысла сводятся вместе, связываются и объединяются тезис, основание, пример, применение. Поэтому [этот член силлогизма] называется «нигамана»<sup>74</sup>. Поскольку в данном случае нет формулировки тезиса, зачем же тогда заключение, по сути, его повторяющее? Следовательно, заключение не есть член доказательства.

<sup>73</sup> Цитата из «Ньяя-сутр», I.1.39.

<sup>74</sup> Nigamāna — букв. «сводящий вместе»; образовано слиянием приставки pi- со значением «внутри», «вместе» и глагольного корня gam со значением «идти», «двигаться», «приходить».

Здесь словами Учителя Дигнаги сказано: «Ввиду повторения<sup>75</sup> [тезиса] заключение не входит в доказательство». В данном случае Уддйотакара и другие говорят: «Здесь нет повторения, поскольку тезис есть указание на качество, которое желают вывести, заключение же — указание на доказанность [этого качества]». Слово *ripaḥ* употребляют, когда подразумевается подобие, поэтому говорят: «Высказывание, подобное тезису», и поэтому не бывает доказательства без заключения. К тому же, если оно отсутствует даже при высказывании других членов — [всех], кроме него, — неопределенность не исчезает.

[К примеру, доказывая тезис]: «Невечен ли звук?», следует делать отдельную формулировку заключения, чтобы избежать сомнения.

Поэтому здесь говорится: **трехаспектное...** и т.д. Когда в носителе качества установлена сотворенность, которая, как известно, не существует без невечности, откуда тогда сомнение [в возможности наличия противоположного] — вечности, ибо нелогично, чтобы здравомыслящий подвергал сомнению [тепло или] холод, если [он находится] на участке земли, окруженном снопами искр от пылающего пламени. Она, [неопределенность], не устраняется посредством заключения, которое есть только повторение, не обладающее никакой логической функцией.

#### {4. Опровержение мнения Авиддхакарны}

**1440. Только с помощью связанных высказываний доказываемся единый объект,**

**Поэтому для демонстрации связи [между членами вывода] не нужно отдельно высказывать заключение.**

Но Авиддхакарна говорит: «Разрозненными высказываниями не доказываемся единый объект. Поэтому для демонстрации связи нужно отдельно высказывать заключение»<sup>75a</sup>. Здесь [Шантаракшита] говорит: **связанных...** и т.д. Если установлена связь с выводимым качеством, имеющая признак тождества<sup>76</sup> и причинности<sup>77</sup>, единый объект познается в выводе посредством основания, содержащего связь с субъектом заключения, однородность и разнородность. Эти характеристики [развертываются] в высказываниях, имеющих единый смысл, — в силу их потенции и намерения его, [т.е. единый смысл], показать. Поэтому, хотя высказывания раздельны, они связаны единым смыслом. Для демонстрации этой связи не следует делать заключение отдельно.

<sup>75</sup> *punaruktatvādeva* = *punaḥ* + *uktatvāt* + *eva*.

<sup>75a</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>76</sup> *tādātmya* = *svabhāva*.

<sup>77</sup> *tadutpatti* = *kārya*.

### {III. ПОЛЕМИКА С МИМАНСАКАМИ О ТИПОЛОГИИ ВЫВОДА}

#### {1. Кумарила о двух видах вывода}

**1441.** Некоторые таким образом говорят о двух видах вывода: Различаются [силлогизмы, основанные] на восприятии [связи] видовых характеристик<sup>78</sup> и на усмотрении родовой общности<sup>79</sup>.

Некоторые — это Кумарила и другие, ибо [они] описывают вывод так: «Вывод двояк: по восприятию [связи] видовых характеристик и по усмотрению родовой общности».

**1442.** Когда непосредственно воспринята связь двух отдельных феноменов — [дыма и огня], [То] возникает мнение: «В качестве топлива — навоз» или: «Находятся в том месте»<sup>80</sup>.

Что такое в данном случае [вывод] по восприятию связи видовых характеристик? Здесь говорится: **непосредственно...** и т.д. Смысл таков: когда-то, в каком-то определенном месте, раньше восприняв два таких различных [явления], как дым и огонь, в другое время или же уйдя далеко и увидев опять такое отдельное явление, как дым, делают вывод об огне, воспринятом ранее. Это вывод, основанный на восприятии связи видовых характеристик, поскольку он опирается на связь двух феноменов, ранее воспринятую непосредственно. И неверно, что это не источник знания, раз он [опирается на] восприятие воспринятого, так как факты, есть ли наличие огня, есть ли его угасание, [устанавливаются] при дальнейшем устранении сомнения. Такова суть полемики.

Смысл же отдельных членов объясняется [следующим образом]: **непосредственно воспринята связь.** Какая связь? Сказано: «Шабарсвамин дал определение вывода: „Вывод есть познание на основании усмотрения связи [двух феноменов], виденной в одном месте, совершаемое в другом, удаленном месте. Он двояк: 1) основан на восприятии связи видовых характеристик, 2) основан на усмотрении родовой общности“»<sup>81</sup>. Пример силлогизма на основании непосредственно воспринятой связи видовых характеристик: «От видения образа дыма

<sup>78</sup> viśeṣadr̥ṣṭa.

<sup>79</sup> sāmānyaparidr̥ṣṭa.

<sup>80</sup> Цитата из «Шлокаварттики», 140.

<sup>81</sup> Цитата из «Мимансадаршаны», 8.8.

[возникает] знание образа огня». [Пример] силлогизма, основанного на усмотрении родовой общности: «Восприняв достижение Девадатой другого места, что предвлялось [его] движением, заключают и о движении солнца».

**1443. Им, находящимся в одном месте, а также в другом месте и в другое время**

**Всегда будет узнан тот огонь — на основании прежнего знания.**

**1444. [То, что описано], является источником знания, [поскольку дает] знание о реально существующем предмете,**

**Подвергаемом сомнению, — так определен Виндхьявасином вывод на основании связи видовых характеристик.**

**1445. Хотя при выводе, основанном на усмотрении родовой общности, [в качестве примеров] могут быть названы другой огонь и другой дым,**

**Вывод «по общности» бывает только когда говорят: «Солнце движется».**

Желая объяснить вывод [на основании] непосредственно воспринятой связи, Кумарила говорит: «непосредственно...» и т.д. (1442). Связь в такого рода выводе устанавливается именно через непосредственное ее восприятие. Поэтому сразу же за предшествующей шлокой следует дополнение: «[То] возникает мнение». Под словом «двух» подразумеваются две отдельные вещи — огонь и дым; «возникает мнение» означает, что в качестве топлива для двух отдельных феноменов используется один объект — навоз, [и это выражение также эквивалентно выражению]: «возникает [знание]». Аналогичным образом делается заключение о горé и других различных местах: «На этой горé и в других местах находятся эти два [отдельных феномена] — огонь и дым». «В качестве топлива — навоз»<sup>82</sup> [эквивалентно выражению]: «оба, имеющие в качестве топлива навоз». «Находятся в том месте» равнозначно выражению: «те два, пребывающие в том месте»; оборот: «они оба, имеющие в качестве топлива навоз», имеет смысл: «они — находящиеся в том месте» — таков анализ. «Двух отдельных феноменов» значит «их обоих» и т.д. [Выражения]: «у которых в качестве топлива — различные породы деревьев, начиная с сарджа, сарала, саллаки, огонь и другие отдельные вещи», «в тех», под которыми подразумевается: «имеющие в качестве топлива навоз и находящиеся в том месте отдельные вещи»<sup>83</sup> — стоят в седьмом падеже, [т.е. лока-

<sup>82</sup> На санскрите выражено одним сложным словом: *gomayamindhanam*.

<sup>83</sup> *Gomayendhanataddeśādini*. Это сложное слово, в котором окончание *-īni* является показателем локатива — общим для всех его компонентов.

тиве]. Он определяет порядок соединения отдельных элементов [сложных слов]. Тот указывает на такого рода непосредственное восприятие, которое [возникло] у познающего. Узнаётся ли с помощью дыма и т.п. знаков в другое время тот [самый огонь] тем [самым человеком], находящимся в том же месте? Снова и снова [следует напомнить] о связи [с прежним знанием]. Тогда от прежнего опыта — его познаваемость; его бытие источником знания обусловлено его связью с восприятием, которое является другим источником знания — таков смысл. Или же [можно сказать], что связь устанавливается таким образом: **на основании... прежнего знания всегда будет узан тот огонь.** «Есть ли факт наличия огня или его угасания?» — такими словами подвергается сомнению реальное существование огня. **То, что описано**, значит «реальное существование» или «то, что познается» — таков анализ.

О выводе на основании непосредственно воспринятой связи сказано еще, [что] другое [его название] — вывод на основании восприятия видовых характеристик. Именно так [о нем] говорил Виндхьявасин.

[В качестве примера] вывода «по общности» [Шантаракшита] приводит огонь и дым. Это связано с тем, что Виндхьявасин приводит в качестве примера вывода «по общности» воспоминание о движении солнца по достижении [им] другой точки [небосвода]; этот пример критикуется — ведь когда вывод делается с опорой на качество сходства [с воспринимаемыми ранее огнем и дымом], имеются другой огонь и другой дым. Именно в этом случае получается вывод об огне и дыме, «по сходству». Зачем же комментатором приведено в пример именно солнце, но отвергнуты огонь и дым, которые понятны<sup>84</sup>, так как в памяти<sup>85</sup> еще свежи прежние дискуссии? Подвергая [критическому] рассмотрению это намерение комментатора Кумарилы, [Учитель] говорит: **другой огонь и другой дым. Вывод «по общности»** значит «в выводе, основанном на восприятии общего». Пример с солнцем приведен комментатором для указания ошибочности примера с другими огнем и дымом исключительно из-за невосприимчивости движения солнца постоянно. Здесь говорится, что в силу движения солнца бывает вывод «по сходству», а не по частным фактам. Для тех, кто полагает именно так, солнце приводится в качестве примера с целью показать чистый объект, но огонь и дым не [привлекаются] снова, поскольку [вывод] о них не является выводом «по общности».

<sup>84</sup> pratyāsannau.

<sup>85</sup> buddhau.

## {2. Опровержение мнения Кумарилы}

1446. Поэтому здесь, в силу положения о всеохватывающем разрушении моментов [бытия]<sup>86</sup>,

Первый из названных выше не может быть выводом.

1447. [Оппонент может возразить]: а что, если единство конструируется, когда имеется в виду их связь<sup>87</sup> посредством единого смысла?

[На это мы говорим]: у него, [единства], нет никакого длящегося бытия и нет реального существования.

Словами: Поэтому здесь... указывает на ошибку. Всеохватывающем, т.е. проникающем огонь, дым и все категории. А что, если даже притом что [они] носят преходящий характер, наблюдается [их] единство — в силу единства бытия? [На это предположение] говорит: конструируется мышлением. Следовательно, единство примысливается, но не с точки зрения высшей реальности<sup>88</sup>. С точки зрения высшей реальности ни у чего нет длящегося бытия. И поэтому с ним, [дымом], находящимся в том же месте, огонь не связан. Нет также и конструирования реальности, потому будет бессмысленным выражение [Кумарилы в шлоке 1444]: «...о реально существующем предмете, подвергаемом сомнению».

1448. Но вами не признается безобъектный вывод<sup>89</sup>,

А если что-то примыслено, то [оно] явно бывает безобъектно.

1449. [Утверждается], что даже при исчезновении формы отдельного проявления [огня и дыма] остаются их видовые понятия<sup>90</sup>. [Это неверно.]

При признании всепроникающего разрушения моментов нет его, [т.е. видового понятия], постоянства.

Но может ли быть так: вывод на основании восприятия видовых характеристик объяснен исходя из мысленного единства, а не из реального? На это говорится: **неверно**. Пусть так: если проявление [есть] исчезающее, а видовое понятие считается постоянным, будет ли тогда тождество реальным и не будет ли безобъектности? [По этому

<sup>86</sup> kṣaṇabhaṅga.

<sup>87</sup> prabandha = santāna.

<sup>88</sup> pāramārthika.

<sup>89</sup> Переводится в соответствии с исправлением текста, сделанным А.Кунстом: вместо jñānaṃ — manaṃ.

<sup>90</sup> akṛti = jāti.

поводу] говорится: **при исчезновении формы...** и т.д. Джати — это видовое понятие. Чтобы выразить согласие, говорит: **если...** и т.д. Каким образом при постулировании единства видового понятия [и единичного объекта] возможно длительное существование видового понятия при гибели объекта? В противном случае должно быть допущено, что эти двое различны, так как коренным образом различны их качества<sup>91</sup>. Говорит: **остаются...** Это — выражение согласия. Откуда же берется его [видовое понятие], ведь концепция видовых понятий однажды уже была обстоятельно опровергнута? **Остаются**, т.е. наличествуют. Преходящий характер [видового понятия] Шантаракшита также доказывает на основании всепроникающего разрушения моментов [бытия].

**1450. На каком основании вами [в шлоках 1441–1442] дано такое определение: «...[силлогизмы, основанные] на восприятии [связи] видовых характеристик...» [получаются], «Когда непосредственно воспринята связь двух отдельных феноменов — [дыма и огня]»?**

**1451. Почему, однажды получив знание [об объекте] с помощью вывода, Не признаёте повторный вывод о нем за [такой же] источник знания? Чем он отличается [от первого]?**

Кроме того, если познанный с помощью вывода тот огонь снова определяют по тому же знаку, почему тогда [его] не называют выводом на основании восприятия видовых характеристик и он постулируется как вывод другого вида — «по общности».

### **{3. Возражения оппонента}**

**1452. Если это не источник знания, так как имеет дело с ранее познанным объектом, Подобно памяти, почему [он] не рассматривается аналогичным [образом] с предшествовавшим<sup>92</sup>?**

<sup>91</sup> bhinna yogakṣematvāt.

<sup>92</sup> Переводится в соответствии с исправлением, внесенным в текст А.Кунстом: вместо prāktaṇo — prāktate. Под «предшествовавшим» имеется в виду вывод на основании восприятия видовых характеристик.



#### {4. Ответ оппоненту}

1453. Если [вывод на основании восприятия видовых характеристик] происходит при устранении сомнения, возникающего в промежутке<sup>93</sup>,

И если здесь имеет место то же основание, что и там, почему не считать критику этого излишней и проводимой таким же образом?

1454. Именно он, [такого вида вывод], исключает неопределенность в констатации наличия или отсутствия огня.

Поэтому он [в обоих случаях] безусловно является выводом на основании усмотрения родовой общности<sup>94</sup>.

А что, если [не считать это источником знания], так как с его помощью познается ранее познанный объект? Нет, это равно непосредственно увиденному. А если считать качеством вывода по непосредственно воспринятой связи устранение сомнения, возникшего в промежутке? Это неверно, ведь при познании через вывод [получается] такая же избыточность, [т.е. также имеет место устранение сомнения]. Поэтому в любом случае относительно мгновенно исчезающих сущностей вывод может быть только выводом по общему родовому понятию; но [нет] никакого вывода на основании видовых понятий.

#### {IV. ПОЛЕМИКА О ТОМ, ЧТО ВЫВОД — ИСТОЧНИК ЗНАНИЯ}

##### {1. Критика мнения брихаспатьев<sup>95</sup> и остальных, утверждающих, что:}

*{а) вывод не является инструментом познания}*

1455. Некоторые говорят о выводе так: «Это не инструмент познания».

А также придерживающиеся позиций других даршан посредством подобных высказываний [передают] то, что желают сказать.

<sup>93</sup> Имеется в виду промежуток времени между предыдущим и последующим восприятиями.

<sup>94</sup> *sāmānyadarśana = sāmānyatodṛṣṭa*.

<sup>95</sup> Т.е. чарваков.

**Некоторые** — это брихаспатья и прочие [чарваки]. Под подобными имеются в виду высказывания именно такой формы: «Вывод не является источником знания». Этим [они] противоречат своему же высказыванию, [т.е. у них получается самопротиворечивость тезиса]. Например, полагающий, что из высказывания как знака познается то, что хотели сказать, и высказывающий свое намерение другому уже демонстрирует, что вывод есть источник знания<sup>96</sup>, а те, кто говорит: «Это не источник знания», отрицают [это положение]. Тут [получается] самоопровержение [тезиса]. Эту логическую ошибку Учитель объяснит впоследствии.

*{б) вывод «для себя» неприемлем}*

**1456. Вывод «для себя» неприемлем как [дающий] ложное знание, Возникающее от ошибочного основания<sup>97</sup>, ибо ему предшествует трехаспектное основание.**

**1457. [Это основание] не является причиной выведения, так как присутствует даже в не-выводе.**

**Поэтому трехаспектность знака, как и двухаспектность, не является причиной доказательства.**

В данном случае чарваки доказывают: вывод «для себя» не бывает инструментом получения знания; из-за предшествования трехаспектного знака [получаемое посредством вывода знание] подобно ложному знанию. [Например]: «Глаз и другие [органы] служат другим [— в частности, человеку] — в силу своей составной природы, подобно тому как из частей [собираются] ложе, сиденье и др.». Как сказано, [в этом силлогизме] основание относится к типу *iṣṭaghātakṛta-hetu*; [хотя оно] принадлежит к трехаспектным основаниям, но трехаспектность порождает ложное знание. И трехаспектный [знак] не является причиной вывода, поскольку, как и двухаспектный, встречается даже в не-выводе.

**1458. В силу возможности [наличия] в любом доказательстве противоречащего заключения<sup>98</sup> (а) и противоречащих<sup>99</sup> [оснований] (б)**

---

<sup>96</sup> Здесь Камалашила вслед за Дигнагой толкует «высказывание» как «логический знак», а «интенцию выражения смысла» — как «выводимое».

<sup>97</sup> *Iṣṭaghātakṛta* — букв. «производящий уничтожение желаемого». Дискуссия по поводу такого рода оснований приведена в «Ньяябинду», 73–74. Там сказано, что Дигнага относил их к *viruddha-hetu*.

<sup>98</sup> *anumānavirodha*.

<sup>99</sup> *viruddha*.

**И к тому же еще неотклоняющихся, но противоречащих<sup>100</sup> [оснований] (в).**

(а) Ведь всегда возможно противоречие в выводе. Как, например, [в силлогизмах, в которых говорится]: «Доказуемое качество не бывает спецификацией носителя качества» или: «Он [произведен] объединением в одном месте<sup>101</sup> [качеств], являющихся сущностью носителя качества». Или, другими словами, вывод становится не-выводом, [так как возможны противоречащие тезису заключения].

(б) Всегда для любого вывода можно выдвинуть контрвывод, например: «Звук невечен — по причине сотворенности, подобно горшку». [Этому силлогизму] можно противопоставить [силлогизм], в котором на этом же основании доказывается отсутствие [невечности] у качества эфира — звука, [а также у души и т.п.].

(в) Всегда возможно не ошибочное, но [другое], противоположное [основание]. Как, например, если делается вывод: «Звук невечен — по причине сотворенности, подобно горшку», то некто может сделать другой вывод, [используя] противоречащее, но неотклоняющееся [основание]: «Звук вечен из-за слышимости, являющейся сущностью звука». Такое разнообразие примеров можно увидеть в тексте «Таттва-тики»<sup>102</sup>.

## **{2. Возражения Бхартрихари против вывода}**

**1459. При различии в потенциях, в зависимости от состояния, места, времени, Обоснование положения вещей с помощью вывода весьма труднодостижимо<sup>103</sup>.**

К тому же Бхартрихари говорил: «Из-за различия состояния, места и времени различны потенции вещей». Поэтому нельзя прийти к твердому убеждению о предмете путем вывода и нельзя установить из вывода: «Девадатта не способен нести ношу, так как он является ребенком». Здесь ошибка из-за возможности различных потенций в разном возрасте. Наблюдается различие в сочности, ценности и зрелости плодов амалаки, кхарджуры и других из-за различия места и т.д., поэтому невозможно сделать вывод: «Все амалаки — кислые плоды,

<sup>100</sup> virudhāvvyabhicārina.

<sup>101</sup> samuddāyaikadeśatvāt.

<sup>102</sup> Tattvaṭīkā — произведение, приписываемое Авиддхакарне. Не установлено, самостоятельное ли это сочинение или комментарий.

<sup>103</sup> Здесь и в комментарии к этой шлоке цитируется «Вакьяпадия» Бхартрихари, 1.32–34.

подобно съедаемому». Таким же образом вода может быть холодной или горячей в колодце либо других местах в разное время, поэтому нельзя заключить, что вся вода холодная, и т.п. **В зависимости от состояния, места, времени** относится к **различию**. Слово **вещей** также стоит в форме генитива и соотносится со словом **обоснование**.

**1460. Даже если известны способности субстанций<sup>104</sup> производить тот или иной эффект,  
То у различных субстанций эти способности могут приводить к [различным следствиям].**

**1461. Даже смысл, старательно выведенный искусным логиком,  
Другим, более опытным, выводится по-другому.**

Если установлена способность огня сжигать травинки и прочее, то такая способность по отношению к облачному покрову отвергается, вследствие чего здесь нельзя привести такой вывод: «Огнем сжигаем облачный покров в силу обладания качеством „земляности“, подобно травинкам и прочему». Поэтому [мы и говорим, что] смысл, доказанный каким-либо одним способом, более опытным [логиком] выводится по-другому, а это нежелательно.

### **{3. Отвержение вывода «для других»}**

**1462. Вывод же «для других» не есть источник знания, с точки зрения говорящего;**

**Из-за повторения [в нем знания, полученного в выводе «для себя»], сам он, [говорящий], не достигает [знания] объекта.**

**1463. И даже с точки зрения слушающего, он оказывается выводом «для себя»,**

**Ибо как различаются знания, полученные с помощью слуха и зрения?**

Некто же говорит: «Вывод „для других“ не есть источник знания, с точки зрения говорящего — из-за повторения». И с точки зрения слушающего, это вывод «для себя», ибо какая разница, получает он знание о предмете через слух или через зрение? Как при деятельности органа зрения предмет не предъявляется другому [человеку], таким же образом [предмет] не будет [дан другому] и при деятельности органа слуха. Под словом **зрение** подразумевается «орган зрения»; **с помощью... зрения** значит «увидев». **Знания** — это осведомляющее.

---

<sup>104</sup> Переводится в соответствии с исправлением, внесенным в текст А.Кунстом по тексту самого Бхартрихари: вместо *apyasya* — *dravyasya*.

1464–1465. С точки зрения слушающего, высказывание не есть вывод «для других» —

Из-за того что основанием познания является цепь моментов сознания слушающего, а также благодаря [способности сознания], как и любого органа чувств, сообщать знание.

И нет не опосредованного [мышлением] освещения выводимого, Поэтому [высказывание] не обладает [качеством бытия выводом «для других»], так же как нет [в нем] информации об обязательной связи, [на основании которой делается вывод].

Таким образом, с точки зрения слушающего, высказывание не обладает качеством бытия выводом «для других», так как причиной, порождающей знание, служит цепь моментов сознания слушающего индивида, [точно так же] как и органы чувств [являются причиной восприятия]. Сложным словом *двандва*<sup>105</sup> дважды определяется основание — как **цепь моментов сознания слушающего** (*śrotṛsantānavijñāna*) и как **способность... сообщать знание** (*jñāpakatvaṃ*). Слова как и любого органа чувств указывают на иллюстрирующий пример. Вывод может быть развернут так: для слушающего словесная формулировка не есть вывод «для других» [— выводимое]; в силу того что непосредственно указывает на выводимое [— основание]; как любой орган чувств [— пример].

Возможна другая формулировка: высказывание относительно слушающего не является выводом «для других» [— выводимое]; из-за непосредственного указывания на выводимое [— основание]; подобно знанию обязательной связи [— пример]. Поэтому значит «поскольку выводимое указано непосредственно». Так как выводимое освещено непосредственно и нет познания обязательной связи, то высказывание не является источником знания относительно слушающего — таков смысл фразы. Под **обязательной** подразумевается связь основания вывода с выводимым; именно она названа **связью**, она [обуславливает] знание того признака, который неразрывно связан с выводимым, — таков анализ.

1466. А вот говорится, что [вывод называется] выводом «для других» с той точки зрения, что он оперирует другим.

Это также неверно, ведь тогда нужно было бы признать абсурдную «друговость» в выводе «для себя».

А вот если вывод [называется выводом «для других»], потому что оперирует другим? [Об этом] сказано: «для других». Это предполо-

---

<sup>105</sup> *Dvandva* — букв. «два и два»; тип сложных слов в санскрите, которые образуются сложением основ существительных или прилагательных и переводятся словосочетаниями с соединительной связью типа «слоны и лошади», «светлый и темный».

жение также нелогично, ведь тогда и в выводе «для себя» имелось бы то же абсурдное качество «для-друговости», так как понятие «другой» относительно — подобно «этому» и «тому» берегу.

#### {4. Дальнейшая критика брихаспатьяев и остальных}

1467. Но ведь всеми признано определение<sup>106</sup> [правильного вывода] как такого, которому предшествует трехаспектный знак, А соответствующее определению является источником достоверного знания. Почему при наличии его, [т.е. трехаспектного знака], это [бытие вывода источником знания] отрицается?

Словами трехаспектный знак и т.п. [аргументация чарваков] опровергается. Здесь Учитель в ранее употребленном [оппонентом силлогизме из шлоки 1456, содержащем слова]: «ибо ему предшествует трехаспектное основание», отмечает ошибку противоречивости основания. Он говорит: всеми признано определение. Это выражение представляет собой сложное слово типа татпуруша<sup>107</sup> и означает, что определение общепризнанно. Поскольку знание, порожденное трехаспектным знаком, опосредованно<sup>108</sup> привязано к объекту, то оно бесспорно — подобно восприятию. Как сказано: «От опосредованной привязанности знака и его носителя к объекту<sup>109</sup>, даже при пустоте их кажмости, [т.е. феноменальности], ложности не бывает»<sup>110</sup>.

Соответствующее определению значит «соответствующее общепризнанному определению». Как сказано: «Истинное знание есть непротиворечивое знание»<sup>111</sup>. Ибо невозможно и в восприятии показать тому, кто считает его [единственным] источником достоверного знания, другое обоснование статуса источника достоверного знания, кроме непротиворечивости. «Поэтому она, [непротиворечивость], есть также в [знании], порожденном трехаспектным знаком». Почему так говорят? Потому что если трехаспектный знак предшествует, то это не противоречит бытию источником знания, которое основано на непротиворечащем основании. Таким образом [в примере чарваков] названо противоречие смыслов выводимого и демонстрации. Ибо где [заключению] предшествует трехаспектный знак, там [оно] — непротиворечивое.

<sup>106</sup> Переводится в соответствии с исправлением текста, предложенным А.Кунстом: вместо *saṃvādilakṣaṇam* — *saṃvādalakṣaṇam*.

<sup>107</sup> *Tatpuruṣa* — букв. «тот человек». В сложных словах такого типа первый элемент — существительное или основа личного местоимения, а второй — существительное, прилагательное или глагольный корень.

<sup>108</sup> *pāramparyeṇa*.

<sup>109</sup> У А.Кунста вместо *liṅgalinga* — *liṅgaliṅgi*.

<sup>110</sup> Цитата из «Праманавадхикьи», II.82.

<sup>111</sup> Цитата из «Праманавадхикьи», I.3.

Непротиворечивый [вывод] является источником достоверного знания — так обозначается противоречие в определении источника достоверного знания и не-источника достоверного знания друг через друга и таким образом [имплицитно] указывается противоречащее основание.

**1468. С точки зрения первого оппонента, но не с точки зрения реального положения дел к ложному знанию приравнивается знание,**

**Порождаемое противоречащим основанием<sup>112</sup>.**

**1469. Ведь, учитывая положение дел в реальности, это знание установлено как непротиворечивое,**

**Что не согласуется с тезисом оппонента, — поэтому он, [вывод «для себя»], есть источник знания.**

**1470. Отсюда противоречивость основания и отсутствие в примере [чарваков] выводимого качества.**

**Именно таким образом во втором [доводе присутствует] недемонстрируемость основания.**

[Начиная со слов] к ложному знанию... говорится об отсутствии выводимого в иллюстрирующем примере. Если исходить из основания, противоположного искомому, то оно — источник знания, ибо в противном случае, если в отношении другого выводимого устанавливать [небытие] источником знания всего и всегда, можно дойти до абсурда [и отрицать также бытие источником знания] и восприятия. С точки же зрения первого оппонента, это называется ложным знанием, но не с точки зрения реальности. **Первого** значит «говорящего первым»<sup>113</sup>, **оппонента** — это «оппонента, говорящего первым»; окончание генитива в слове «говорящего» указывает на соответствие с **точкой зрения** — таков анализ. Ибо когда [санкхьяик, о котором идет речь в комментарии к шлоке 1457], желает доказать несоставность глаза и других [органов] и [их служение] как одному [человеку], так и другим, то с точки зрения его тезиса это доказательство будет ложным, поскольку [функции] глаза и др. доказываются на основании не вечного и не единого сознания и др., [т.е. они находятся в причинной зависимости от сознания и дефиниции основания]. По поводу довода оппонента, выраженного словами **противоречивость основания**, можно заметить, что везде, где нет предпосылки для трехаспектного знака, не может быть никакого источника знания, и хотя в [силлогизме оппонента] знание получено из ложного основания<sup>114</sup>, все же он, [силлогизм], является инструментом получения знания.

<sup>112</sup> iṣṭaghātākṛta = iṣṭavighātākṛta-hetu.

<sup>113</sup> Pūrvasya, где окончание -sya — показатель генитива.

<sup>114</sup> iṣṭavighātākṛtāt.

Однако, чтобы опровергнуть локаятиков, следует привести противоречивое доказательство с сомнительным иллюстрирующим примером, ибо противник считает недостоверным знание, полученное из ложного основания, и пример, не признанный в качестве такового [хотя бы] одной стороной, не может служить примером. Только признанный обеими сторонами [пример] может что-либо доказать или опровергнуть — не таково ли правило логики?

Хотя здесь оппонент и не признает, что высказывание [является источником знания], из ложности его, [основания], проистекает спорность искомого. Постулирующий это должен без единого слова допускать, что [вывод] является источником знания — по причине непротиворечия реальному положению вещей; противоречие [в тезисе оппонента] появляется по объективным причинам<sup>115</sup>, а не из-за уступки противникам. Или же [слово] **противоречивость** относится к противоречащему основанию, а именно к такому, которое используется в силлогизме: «Непротиворечивое — источник знания, подобно восприятию, и из трехаспектного знака возникает непротиворечивое знание». Это вид основания по причине, а в случае употребления выражений: «в недемонстрируемом из-за абсурдности [отсутствуют качества] бытия основанием и тождества», «из-за абсурдности [положения] о небытии восприятия источником знания» получается определенность [основания]<sup>116</sup>. [Шантаракшита] говорит: **отсутствие... выводимого**. «Здесь [в примере] нет выводимого» — это не выводимое. «...Это [бытие]...» (1467) — это не выводимое. Поэтому говорит: **отсутствие... выводимого качества... во втором...** [Говоря] о недемонстрируемости основания, [доказывает], что нет его трехаспектности. Там, где отсутствует [предпосылка для трехаспектного знака], не может быть вывода. Указывает, что [следует руководствоваться именно правилом, сформулированным так]: «...которому предшествует трехаспектный знак» и т.д. (1467).

**1471. Именно тот [признак] логики называют основанием для выведения, для которого**

**Определена связь [с выводимым], — исходя из тождества или причинной зависимости.**

**1472. При таком основании вывода нельзя сделать спорный вывод и другие [ошибки].**

**Именно поэтому никогда не бывает доказательства без двух таких оснований.**

<sup>115</sup> Переводится в соответствии с исправлением А.Кунтса *vastubalapravṛtyā*, так как стоящее в тексте *prakṛtya* лишено смысла.

<sup>116</sup> *Nānaikāntikaḥ* — букв. «немногосмысленное».



Шлоку [1458, начинающуюся со слов]: «В силу возможности [наличия] в любом доказательстве противоречащего заключения...», опровергает фразой: для которого... исходя из тождества... и т.д. При таком, т.е. при связанном тождестве или причинности. Из тождества или причинной зависимости значит, что без тождества и причины соответственно он не может быть основанием вывода — из-за абсурдных бессущности и беспричинности.

**1473. Нигде в одном объекте не объединяются два взаимоисключающих качества,**

**Поэтому невозможны противоречащие и недвусмысленные основания.**

Как уже сказано [в комментарии на шлоку 1458], «доказуемое качество не бывает спецификацией носителя качества». В таком случае, если доказуемое качество не есть спецификация носителя качества, то не существует и самого агрегата качеств и, следовательно, в силу того, что берется лишь одно качество из конгломерата, должно получаться недемонстрируемое основание. Как сказано [в комментарии на шлоку 1458], «всегда для любого вывода можно выдвинуть контрвывод»; это нелогично, потому что собираются доказывать противоречащее выводимое качество с помощью противоречащего основания, а не имеют в виду доказывать другое качество на том же основании. В выводе, опирающемся на реальное положение вещей<sup>117</sup>, у логического основания не возникает ошибок противоречивости и «многозначности» — из-за абсурдности [существования] в одном носителе двух взаимоисключающих качеств.

### **{ 5. Опровержение силлогизмов Бхартрихари о зависимости вывода от состояния, места и времени }**

**1474. Вывод [состоит в установлении] правильного основания и существенных признаков.**

**Другая же процедура — не вывод. Так понимается.**

**1475. При опоре на различия состояния, место и время, [которые детерминируют] различные потенции [субстанций],  
Познание существующих [вещей] с помощью вывода не является труднодостижимым.**

<sup>117</sup> vastubalapravṛttānumāne.

**1476. Качество, корректно выведенное сведущими логиками, [Не допускает] выведения другого [качества], произведенного даже еще более искусными логиками.**

Как сказано [в шлоке 1459], «...в зависимости от состояния, места и времени» и т.д. На это отвечает: **существенных...** Правильно выбранный знак принимается как проясняющий, не сомнительный, ибо дым, из-за цвета которого существует сомнение: «А не пар ли это?», не доказывает [наличия] огня. А что, если спросят: «Как устанавливается знак?» Исходя из повторяющегося<sup>118</sup> [опыта]. Как знатоки узнают драгоценности по цвету, так же различают дым, пар и т.п. на основании существенных признаков. Они, исходя из основания, установив [связь основания и выводимого], получают огонь. Так как правильно выбранный знак не ведет ко многим следствиям<sup>119</sup>, демонстрация различий, детерминированных различиями состояний и др., не является труднодостижимой. Исходя из верно выбранного знака, нельзя вывести другое качество. Ибо неверно, что из правильно взятого в качестве основания дыма можно вывести отличный от огня факт — по причине нелогичности [наличия] двух взаимоисключающих качеств у одного [объекта]. Примеры, [приведенные в комментарии к шлокам 1459, 1461]: «Девадатта не способен нести ношу...» и «Огнем сжигаем облачный покров...» — [неправильные], так как в их основаниях нарушено правило трехаспектности, из-за чего они и не основания вовсе — ибо при наличии [случайного] невосприятия нельзя утверждать взаимное исключение посредника вывода и примера «по несходству». Как сказано, «только на основании невосприятия нельзя исключить [возможность приведения] примера „по несходству“»<sup>120</sup>. Почему? Потому что установление обязательной связи вытекает из установления тождества и причинно-следственной связи. Как сказал [Учитель Дигнага], «обязательная связь устанавливается на основании обнаружения причинно-следственной связи или тождества, а не на основании невосприятия или восприятия»<sup>121</sup>. А здесь нет тождества или причинно-следственной связи.

**1477. Ибо нет следствия или тождества, а исключая тождество и причину,**

**Получаем нетождественность и беспричинность; без этих двух, т.е. тождества и причинности, не может быть вывода.**

<sup>118</sup> abhyāsāt.

<sup>119</sup> na vyabhicāraṭi.

<sup>120</sup> Цитата из «Праманаварттики», III.12.

<sup>121</sup> Цитата из «Праманаварттики», III.30.

Допустим, что так. Почему говорят: «Правильно выбранный знак недвусмыслен»? Если здесь так, почему [в силлогизме оппонента] нет логики? Отвечает: **Ибо нет... тождества...** и т.д., поскольку знак бывает двух видов, а именно: [связанный с выводимым] по тождеству и [связанный] причинно-следственной связью. Основание невосприимчивости<sup>122</sup> входит в основание «по тождеству». Без обозначаемого<sup>123</sup>, указующего на [связь] «по тождеству» или на причинно-следственную [связь], нет и возможности [выделения] этих двух [видов] знаков, из-за чего возникла бы логическая ошибка двусмысленности основания. Почему вывод невозможен? На это отвечает: из-за получения **нетождественности и беспричинности. Тождественность и беспричинность** скрываются за выражением **без этих двух**<sup>124</sup>. Если нет основания «по тождеству», получается нетождественность, если нет причинного основания — беспричинность, т.е. возникает отсутствие основания для вывода. Нет другого знака, кроме связанного «по тождеству» или [связанного] причинно-следственной связью. Отсутствие другой связи обуславливает неразрывную связь. Словами **без этих двух** говорится о тождестве и причинности, [поэтому] здесь употребляется двойственное число.

## {6. Опровержение критики вывода «для других»}

**1478. Высказывание, содержащее трехаспектное основание, обладающее силой доказательства,**

**Названо выводом «для других» — с точки зрения слушающего.**

**1479. Таким образом, слово «вывод» употребляется как производное<sup>125</sup> и условное<sup>126</sup>;**

**Им, наделенным силой доказательства, не могут быть доказаны неожиданные следствия<sup>127</sup>.**

**1480. А что, если вы скажете: вывод не является источником знания?**

**Отрицание ваше бесплодно, ибо, [услышав ваше] высказывание, никто не сможет понять его смысл.**

Как сказано [в шлоке 1462], «вывод же „для других“ не есть источник знания». [На это] здесь возражает: **трехаспектное основа-**

<sup>122</sup> anupalabdhi.

<sup>123</sup> liṅginā = sādhyā.

<sup>124</sup> te vinā.

<sup>125</sup> gaṇaṃ.

<sup>126</sup> sāmketikam.

<sup>127</sup> nātiprasajyate.

ние... и т.д. Высказывание называется «выводом „для других“» с точки зрения слушающего, поэтому то, что оно не является таковым с точки зрения говорящего, не считается ошибкой. Ибо, с точки зрения слушающего, качество «бытие выводом» по конвенции связывается с доказательностью трехаспектного знака, являющегося причиной вывода метафорически. О нем говорится, что он имеет силу доказательства, поскольку вызывает мыслительный процесс выведения. Невозможно слишком широкое применение [высказывания], поскольку оно включается в [вид] «вывод „для других“» и с его помощью получается знание, связанное со [знанием] обязательной связи и [данными] чувств. Поэтому используемый знак зависит от [знания связи], основанной на восприятии. Ибо сказано, что знание таких знаков, как дым, получается непосредственно через восприятие, а не через слух. Или же [говорят]: «Непосредственно воспринимается лишь звук, и слово не является знаком внешнего объекта, подобно дыму», поскольку не доказана связь того, что хотят сказать, [т.е. слова], с внешним объектом. Определяется так: ваш дым и другие основания обладают доказательной силой исключительно по договору, а также поскольку [они] порождают у слушающего соответствующие представления<sup>128</sup> [об объектах внешнего мира]. Поэтому слово, даже с точки зрения внешних объектов, [в противоположность выводу «для себя»], устанавливается как вывод «для других». Если можно постичь предполагаемый смысл, то, с точки зрения слушающего, [слово] превращается в вывод «для себя». Например: так как слово является следствием предполагаемого смысла, подобно тому как дым — [следствием огня], и [из называния имени] не возникает никакого знания, то посредником знания признается смысл, а не имя объекта. Говоря: **отрицание ваше бесплодно**, [Шантаракшита] имеет в виду тезис: **вывод не является источником знания**. [Услышав ваше] **высказывание**, никто не сможет понять его смысл — так противоречит оппоненту. Именно об этом шла речь выше.

## {7. Рассмотрение мнения Пурандары о тождественности вывода и конвенции}

**1481. Пусть признается знаком тот, который принят всеми в мире, который сконструирован исходя из реальности<sup>129</sup>,**

<sup>128</sup> tathādhyavasāyi vikalpa.

<sup>129</sup> В этом месте А.Кунст предложил внести в текст изменение: вместо tattvataḥ — сеп па tvaṇuaiḥ, что переводится как «но не сконструированный другими, т.е. логиками». Однако у Камалашилы комментируется именно выражение «исходя из реальности», и в переводе мы предпочли этот вариант.

**Ибо ведь и мир познает причину и остальное, [т.е. тождество], из следствия и другого, [т.е. тождественного].**

**1482. Названный [основанием] с точки зрения реальности соответствует тому, который [конструируется] логиками.**

**Если [основание] согласуется с конвенцией, почему же отбрасывается тобой?**

Пурандара говорит: «Именно принятый всеми в мире вывод признается и чарваками; то, что некоторыми называется выводом и при этом выходит за конвенцию<sup>130</sup>, отрицается»<sup>131</sup>. Опасаясь [неправильного толкования] этого [положения], указывает [отсутствие в нем] ошибки: **в мире и исходя из реальности**. [Под словами] **познает причину и остальное** подразумевается [логическая] связь. В выражении: **из следствия и другого** под [словом] **другого** понимается тождество. Таким же образом [в выражении]: **причину и остальное** слово **остальное** также относится к тождеству. Множественное число [в высказываниях со словами **остальное, другое** употребляется] из-за различия индивидуальных проявлений [причин и следствий]. Именно знак, связанный тождеством или причинной связью [с выводимым], опираясь на который мир может познавать, называется логическим основанием. Что должно быть отвергнуто, если с [таким определением вывода] уже согласились? Что должно отрицаться как вывод?

**{8. Завершение аргументации:  
вывод только тогда имеет силу,  
когда признается обеими сторонами  
в качестве инструмента получения знания}**

**1483. Что может узнать оппонент с помощью вывода, который не является источником знания?**

**И для чего может быть сделан такой вывод, который не является источником знания?**

И пусть оппонент выдвинет [такое положение]: «Нами не признается никакой вывод, тем не менее другими он признается в качестве источника знания. Будет ли мой тезис бесплодным из-за допущения этого?» [Об этом] здесь сказано: **не является источником знания...** Откуда возникает уверенность в том, что другими [вывод] допускается в качестве источника знания, но это допущение не является оче-

<sup>130</sup> Laukikaṃ mārgaṃ — букв. «мирской путь».

<sup>131</sup> Источник цитаты не установлен, так как от школы чарвака никаких текстов не дошло.

видным? У тебя нет другого инструмента, с помощью которого можно получить достоверное знание. В случае такой уверенности и когда оппонент считает, что это не источник знания, что [тогда] им познается? Не невежество ли это<sup>132</sup>?

Можно ли опровергать оппонента, используя принимаемый им в качестве источника знания вывод, как в ситуации, когда, вырвав меч из рук противника, им же его поражают? Подвергая эту возможность сомнению, [Шантаракшита] говорит: **не является источником знания...** и т.д. Можно сказать так: если из-за заблуждения оппонент делает источник знания не-источником, почему он признает возможным получение правильного знания, опираясь на этот не-источник знания, ибо правильное знание — результат [использования] источника знания? И неверно, что, в ослеплении подумав: «Вот меч» и схватив какой-нибудь ножик, можно убить [им] врага. В этом примере, [где враг — оппонент, а меч — источник знания], нет аналогии.

### {9. Аргумент Авиддхакарны в пользу вывода}

**1484.** Когда [говорится, что] вывод, выраженный в словах, — не источник достоверного знания для говорящего, [это неверно].

Этим высказыванием он объясняет: это должно быть так, [т.е. определенному субъекту должен соответствовать определенный предикат].

Вот [в чем] ошибка:

**1485.** Он признается не-источником знания, так как не может прояснить то, что еще неизвестно, И не обладает силой доказательства. Твой же [вывод] не [таков].

В «Таттва-тике» Авиддхакарна говорит: «Если оппонент не использует источник знания, что он может узнать?», ибо к познанию ведет [то], что признается обеими [партиями]. [Мадхьямики и чарваки] утверждают, что высказанное [положение] для этого не подходит, поскольку вывод выражает в словах [уже известное] и не является источником знания для говорящего. Но ведь говорящий с его помощью, [т.е. с помощью вывода], объясняет другому, его усилие имеет целью наставление другому, поэтому вывод не обязательно должен быть источником знания для обеих сторон. Эту [нападку на вывод Авиддхакарна] подвергает сомнению [словом] **вывод...** и т.д. Он, т.е. говорящий, **высказыванием** — значит «выводом, выраженным в словах».

<sup>132</sup> vyasanametat.

Слова **неизвестно...** и т.д. аргументируют ошибочность [принятия вывода за источник знания], ведь [оппоненты] не признают, что высказывание — источник знания с точки зрения говорящего, поскольку оно не обладает силой доказательства. Почему? Так как не может объяснить неизвестного положения вещей. Вывод обладает силой доказательства; силлогизм оппонента [против вывода] не обладает силой доказательства — так [Авиддхакарна] говорит о различии концепций. В противном случае он был бы признан [как вывод] обеими сторонами. Поэтому источник познания, не отклоняющийся от правил логики, подходит всем, подобно восприятию. Это логично.

### Такова глава «Ануманапарикша».

## СЛОВАРЬ СПЕЦИАЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ

*Абхаса* (ābhāsa) — ошибки в рассуждениях и аргументации.

*Авадхи* (avadhi) — у джайнов способность получать знания о предметах, удаленных в пространстве и времени.

*Аваява* (avaaya) — члены силлогизма; суждения, входящие в его состав.

*Авидья* (avidyā) — неведение, во всех даршанах называвшееся препятствием на пути к спасению.

*Авинабхава* (avinābhāva) — букв. «несуществование без другого», или «однозначное соответствие»; в логике джайнов так называли неразрывную связь среднего и большего терминов, интерпретируемую как их постоянное сопутствование в прошлом, настоящем и будущем.

*Авритти* (avṛtti) — «исключение», отношение между классами, не имеющими общих элементов.

*Авябхичара* (avyabhicāra) — то же, что *анантариякатва*, неразрывная связь, аналог логического следования.

*Айтихья* (aitihya) — традиция, один из источников достоверного знания.

*Алаявиджняна* (ālayavijñāna) — «сознание-сокровищница», термин буддистов, в школе йогачара обозначающий разновидность сознания, которая составляет основу каждой личности, является носителем кармы и единственным реально существующим образованием.

*Анайкантика* (anaikāntika) — логическая ошибка неопределенности, или двусмысленности; по Щербатскому — «ошибка против постоянства», или «ошибка большей посылки», суть которой состоит в том, что средний термин не включен полностью в объем большего, выходит за его пределы.

*Ананвая* (anaya) — логическая ошибка в примере: отсутствие в нем неразрывной связи между основанием и выводимым.

*Анантариякатва* (anantaṛiyakatva) — неразрывная связь, аналог логического следования (см., также, авьябхичара).

*Анваря* (anaya) — «однородный с меньшим термином», положительный пример, пример «по сходству»; у джайнов разновидность постоянного сопутствования — совместное или согласованное присутствие.

*Анварявятиреки-анумана* (anayavyatireki-anumāna) — в логике ньяя вывод, построенный применительно к ситуации, когда имеет место как подчинение логического основания (*хету*) логическому следствию (*садхья*), так и подчинение отсутствия следствия отсутствию основа-



ния. Первое познается в результате наблюдения совместного присутствия свойств, выполняющих в выводе роли среднего и большего терминов, второе — в результате наблюдения их совместного отсутствия. Силлогистические структуры, соответствующие одной и другой ситуации, имеют вид:

Всюду, где есть дым, есть и огонь.

На холме есть дым.

Следовательно, на холме есть огонь.

Где нет огня, нет и дыма.

На холме есть дым.

Следовательно, на холме есть огонь.

*Анвикшики* (ānvīksīkī) — «наука о ведении публичных диспутов», теория полемики.

*Анеканта-вада* (anekānta-vāda) — концепция джайнов о множественности точек зрения на предмет.

*Антар-вьяпти* (antar-vyāpti) — букв. «внутренняя, неразрывная связь», у буддистов и джайнов связь между двумя понятиями, обозначающими некоторые свойства объектов в реальности и выполняющими в выводе функции среднего и большего терминов, которая существует в субъекте заключения как их общем вместилище.

*Анумана* (anumāna) — вывод как 1) источник достоверного знания и 2) результат процесса выведения. Он не призывался *праманой*, т.е. инструментом получения достоверного знания, только чарваками-локаятиками.

*Анумана-вада* (anumāna-vāda) — учение о выводе.

*Анумейя* (anumeṃya) — выводимое, доказываемое; тезис или больший термин силлогизма.

*Анупалабдхи* (anupalabdhi) — 1) невосприятие как источник достоверного знания об отсутствии чего-либо (признавалось ведантистами и мимансаками, последователями Кумарилы); 2) отношение одновременного невосприятия качеств; 3) акт невосприятия, служащий основанием для вывода об отсутствии интересующей нас вещи в заданной точке пространства.

*Анупалабдхи-анумана* (anupalabdhi-anumāna) — вывод о невосприятии, или отрицательный вывод; он содержит заключение об отсутствии искомого предмета в определенном месте, сделанное на основании невосприятия этого предмета в данной точке пространства.

*Анупалабдхи-хету* (anupalabdhi-hetu), синоним *дришта-адришта-хету* (dṛṣṭa-adṛṣṭa-hetu) — букв. «знак невоспринимаемого, которое может быть воспринято», у буддистов один из трех видов оснований, связан с выводимым отношением одновременного невосприятия; понятие, действовавшее в качестве среднего термина в одноименном выводе.

*Анусандхана* (anusandhāna) — применение как элемент силлогизма, то же, что и *упаная* (термин употреблялся вайшешиками).

*Аньятха-анупапатти* (anyathānupapatti), *аньятха-анупапаннатва* (anyathānupapannatvā) — букв. «несуществование другого», неразрывная связь, по терминологии джайнов; аналог логического следования в западной логике.

*Ападеша* (apadeṣa) — то же, что и «хету» (термин употреблялся вайшешиками).

*Апарокша* (aparokṣa) — непосредственное знание у джайнов.

*Апартхака* (apārthaka) — 1) полемическая ошибка непоследовательности; 2) самопротиворечивый вывод.

*Апоха-вада* (aroḥa-vāda) — концепция отрицательного значения имен, разработанная Дигнагой.

*Апрадаршита-анвая* (apradarśitānvaya) — логическая ошибка примера: в нем не демонстрируется неразрывная связь основания и выводимого.

*Апрама* (apramā) — у вайшешиков и буддистов ложное знание.

*Апрапта-кала* (apṛapta-kāla) — ошибка в аргументации, состоящая в нарушении последовательности членов аргументации (в их «несвоевременности»).

*Артхапатти* (arthāpatti) — необходимое допущение как источник достоверного знания у мимансаков, индуистов-тантриков, а также в пуранах.

*Асамавьяпти* (asānavyāpti) — у найяиков отношение «проникновения» между h и s, если по объему h подчинено s.

*Асиддха* (asiddha) — логическая ошибка бездоказательности или недемонстрируемости; по Щербатскому — «ошибка против реальности», или «ошибка меньшей посылки», суть которой состоит в том, что на роль среднего термина выбрано понятие, объем которого заведомо пуст, или же имеются сомнения относительно его непустоты.

*Атман* (ātman) — душа, «я» как познающее начало в ньяе, вайшешике, мимансе.

*Ашанка* (āśaṅkā) — «сомнение в правильности примера», восьмой элемент десятичленного «силлогизма» джайнов.

*Ашанка-пратишедха* (āśaṅkā-pratiṣedha) — «ответ на сомнение в правильности примера», девятый элемент десятичленного «силлогизма» джайнов.

*Ашрая* (āśraya) — букв. «безместность», логическая ошибка основания у Камалашилы.

*Аятана* (āyatana) — сфера познания; в буддизме элементы бытия-дхармы делились на 12 сфер познания: шесть внутренних и шесть внешних, или шесть познавательных способностей и шесть соответствующих им объектов.

*Аятхартха* (ayathārtha) — ложное знание, по терминологии найяиков.

*Бахир-вьяпти* (bahir-vyāpti) — букв. «внешняя» неразрывная связь: отношение «неизменного сосуществования» между двумя свойствами или

между двумя объектами; буддисты полагали, что она демонстрируется в субъекте иллюстрирующего примера.

*Брахмодья* (brahmodya) — игра в священное знание, проводившаяся в форме загадывания и разгадывания загадок, непрменный элемент торжественных жертвоприношений.

*Буддхи* (buddhi), боддхи (boddhi) — «внешнее» сознание, интеллект — у ведантистов.

*Vada* (vāda) — 1) учение, 2) спор, дискуссия.

*Вайдхармья* (vaidharmya) — «противоположный меньшему термину», отрицательный пример, пример «по несходству» как элемент силлогизма.

*Веда* (veda) — «священное знание», знание как результат откровения, получаемого внерациональными методами.

*Ведана-дхарма* (vedanā-dharma) — группа дхарм, обуславливающих существование ощущений и чувств.

*Веданга* (vedāṅga) — «члены вед», специальные теоретические дисциплины, к которым относили шикшу (śikṣā — фонетика), чхандас (chandas — метрика), व्याкарану (vyākaraṇa — грамматика), нирукту (nirukta — этимология), кальпу (kalpa — знание ритуала), джйотишу (jyotiṣa — астрономия вместе с астрологией), ньяя-шастру (nyāya-śāstra — наука о правилах ведения диспутов), мимансу (mīmāṃsā — эзегетика).

*Виджняна* (vijñāna) — сознание.

*Виджняна-дхарма* (vijñāna-dharma) — группа дхарм, конструирующих иллюзию сознания и различительного знания.

*Видья* (vidyā) — «знание», частная дисциплина.

*Викальпа* (vikalpa) — «сконструированное мышлением», синоним рационального знания.

*Випакша* (vipakṣa) — 1) противоречие как пятый элемент десятичленного «силлогизма» джайнов; 2) «противоположный меньшему термину», отрицательный пример, пример «по несходству» как элемент силлогизма; 3) множество «неоднородных объектов» — явно не обладающих тем признаком, наличие которого стремятся доказать у субъекта вывода.

*Випакшад вьявритти* (vipakṣādvyaṁrtti), *випакша* (vipakṣa) — третий пункт правила *трайрупы*: средний термин должен отсутствовать в случаях, отличных от выводимого, или должен быть исключен из класса объектов, не подобных выводимому.

*Випакша-пратишедха* (vipakṣapratishedha) — противоречие противотезису, шестой элемент десятичленного «силлогизма» джайнов.

*Випаританвая* (viparītanvaya) — логическая ошибка примера: в нем демонстрируется обратная связь терминов.

- Випарья* (viparyaya) — ложное знание, по терминологии системы йога.
- Вируддха* (viruddha) — логическая ошибка противоречивости, суть которой состоит в том, что на роль среднего термина выбрано понятие, объем которого не пересекается с объемом понятия, выполняющего функцию большего термина.
- Витанда* (vitaṇḍā) — «придирка»; форма аргументации, которая разрабатывалась в том числе Нагарджуной; ее целью является демонстрация ложности тезисов оппонента.
- Вишья* (viśaya), *вишешья* (viśeṣya) — объект познания.
- Вишеша* (viśeṣa) — особенное, отдельное, специфическое, характерная черта, индивидуализирующее качество, индивидуальное; вид.
- Вишешана* (viśeṣaṇa) — познаваемое качество.
- Вишешато-дришта* (viśeṣato-dṛṣṭa) — разновидность вывода, синоним *прагьякшато-дришта-ануманы*.
- Вьяпака* (vyāpaka) — 1) включение классов; 2) класс, в объем которого включен другой класс.
- Вьяпти* (vyāpti — букв. «область», «поле», «арена», которую занимает термин). Найяики и мимансаки так называли логическое отношение «проникновения» между терминами умозаключения, т.е. определенную объемную субординацию их — включение среднего термина в объем большего. Представители новой ньяи (XIII–XVIII вв.) считали, что один объект «проникает» другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большинстве случаев. В логике джайнов термином «вьяпти» (или *avinābhāva*) обозначали отношение неразрывной связи среднего и большего терминов. Наличие этого отношения обеспечивало логическое следование заключения из посылок.
- Вьятирека* (vyatireka) — «противоположный меньшему термину», отрицательный пример, пример «по несходству» как элемент силлогизма; у джайнов — вид постоянного сопутствования — совместное, согласованное отсутствие.
- Грахана* (grahaṇa) — букв. «схватывание», инструмент, источник получения знания.
- Грахитр* (grāhitr) — субъект познания.
- Грахья* (grāhya) — объект познания.
- Гуна* (guṇa) — качество.
- Даршана* (darśana) — букв. «видение», «познание», «точка зрения»; общее имя религиозно-философских систем в Индии, которые оформились к середине I тысячелетия н.э. Традиционно основные *даршаны* делятся на *астика* (признающие авторитет вед) — санхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса и веданта — и *настика* (не признающие авторитета вед) — чарвака-локаята, джайнизм и буддизм.

- Даша-аваява-вакья* (daśāvayaṃ-vākya) — десятичленный «силлогизм» джайнов.
- Джалпа* (jalpa) — пререкания, форма полемики — спор ради спора.
- Джати* (jāti) — род как класс индивидов, класс, вид; родовая характеристика; родовое понятие; понятие класса; видовое понятие; аналогия; ошибка опровержения — псевдоответ или псевдоопровержение.
- Джива* (jīva) — душа как познающее начало в веданте и джайнизме.
- Джнейя* (jñeya) — объект познания.
- Джнейя-аварана* (jñeya-avāraṇa) — «преодоление незнания», одна из необходимых ступеней на пути к спасению, представление о которой зародилось в буддизме махаяны во II–V вв.
- Джняна* (jñāna) — знание как результат процесса познания.
- Джнятр* (jñātr) — познающий субъект.
- Доша* (doṣa) — ошибка в рассуждениях или полемике.
- Дравья* (dravya) — субстанция.
- Дришта* (dr̥ṣṭa) — 1) у вайшешиков — то же, что и *пратьякшато-дришта*; 2) у Бхасарваджни — общее название для обеих разновидностей причинных умозаключений: от следствия к причине и от причины к следствию.
- Дришта-адришта-анумана* (dr̥ṣṭa-adr̥ṣṭa-anumāna) — см. *анупалабдхи-анумана*.
- Дришта-адришта-хету* (dr̥ṣṭa-adr̥ṣṭa-hetu) — основание, связанное с выводимым отношением одновременного невосприятия; синоним *анупалабдхи-хету*.
- Дриштанта* (dr̥ṣṭānta) — хорошо известный и принимаемый всеми спорящими сторонами иллюстрирующий пример как элемент силлогизма.
- Дриштанта-абхаса* (dr̥ṣṭānta-ābhāsa) — ошибка в примере.
- Душана* (dūṣana) — опровержение.
- Душана-абхаса* (dūṣanābhāsa) — ошибка опровержения.
- Дхарма* (dharma) — первоэлементы бытия в буддизме; закон; нравственный долг; буддийское учение; качество; выводимое качество и др.
- Дхармин* (dharmin) — носитель качества, носитель выводимого качества.
- Дхату* (dhātu) — класс элементов-дхарм. В буддизме все дхармы делились на восемнадцать классов: к двенадцати сферам дхарм добавлялись шесть модусов сознания (зрительное сознание, слуховое сознание и т.п.), которые и формировали, с точки зрения буддистов, единый поток сознания.

*Имена* — в логике языковые выражения (слова, словосочетания), закрепленные за понятиями.

*Индрия* (indriya) — орган чувств, воспринимающая способность.

*Индрия-артха* (indriyārtha) — объект восприятия.

*Интенциональные системы логики* — такие системы, в которых истинностные значения сложных высказываний зависят не только от истинно-

стных значений составляющих их простых высказываний и от объема входящих в простые высказывания терминов, но и от психологических, прагматических и модальных оттенков смысла этих высказываний, а также от смысла терминов.

*Ишвара* (īśvara) — букв. «господин», «повелитель», «хозяин», в ортодоксальных религиозно-философских системах Бог-творец.

*Йогаджа* (yogaja) — у найяиков интуитивное восприятие всех объектов (существующих, прошлых и будущих), достигаемое йогинами с помощью глубокого сосредоточения.

*Йогипратьякша* (yogipratyakṣa) — у буддистов сверхъестественное, ничем не ограниченное восприятие йогин.

*Кальпана* (kalpanā), *викальпа* (vikalpa) — у буддистов 1) продуктивное воображение как одна из способностей познающего субъекта; 2) мышление; 3) словесно выраженное знание.

*Карья-анумана* (kārya-anumāna) — вывод «по следствию»; разновидность вывода, по буддийской классификации; в нем качества, обозначаемые средним и большим терминами, связаны как причина и следствие (хрестоматийный пример — вывод об огне на горе по дыму).

*Карья-карана* (kārya-kāraṇa) — причинно-следственные отношения.

*Карья-хету* (kārya-hetu) — букв. «знак следствия»; у буддистов один из трех видов оснований вывода, связанный с выводимым причинной зависимостью.

*Кевала* (kevala) — у джайнов всеведение, дающее абсолютно необусловленное, беспрепятственно получаемое *дживой* знание о вещах прошлых, настоящих и будущих без искажений и ограничений. В системе йога оно допускалось только у *Ишвары*.

*Кевала-анвайин* (kevala-anvayin), *випакшахина* (vipakṣahīnaḥ) — найяики называли так «силлогизм сходства»: вывод без примера «по несходству», в котором общая посылка строится на обобщении только примеров «по сходству». Приведение примеров «по несходству», в которых выводимое качество и основание вывода вместе отсутствуют, невозможно, поскольку дополнение большего термина до универсума пусто. К этой разновидности выводов относится, в частности, силлогизм: «Все познаваемые объекты именуемы. Горшок познаваем. Следовательно, горшок именуем».

*Кевала-вьятирекин* (kevala-vyātirekin) — у найяиков «силлогизм различия»: правильный вывод, в котором неразрывная связь доказывается только посредством примера «по несходству» (демонстрирующего совместное отсутствие выводимого качества и основания вывода), поскольку класс однородных объектов пуст. К этой разновидности выводов относится, в частности, силлогизм вайшешиков: «То, что не отличается от других элементов, не имеет запаха. Земля имеет запах».

Следовательно, земля отличается от других элементов» (в онтологии вайшешиков отличительным признаком элемента земли является при-  
сущность ему запаха).

*Кшана* (kṣaṇa) — миг бытия ( $1/75$  сек.), время существования каждой ком-  
бинации дхарм.

*Кшетра* (kṣetra) — место.

*Лакшана* (lakṣaṇa) — признак, знак, характеристика, логический признак,  
основание вывода.

*Линга* (līṅga) — логический признак, знак, средний термин, или основание  
вывода, характеристика.

*Лингин* (līṅgin) — носитель знака, меньший термин силлогизма.

*Манас* (manas) — «ум», под которым в индийской философии понимали  
самые разнообразные проявления интеллекта: мышление, способность  
к осмысливанию чувственных впечатлений, к реагированию на чувст-  
венные впечатления, восприятие, чувства, сознание, волю и др. Его  
считали внутренним чувством, располагающимся в сердце.

*Манаса-пратьякша* (mānasa-pratyakṣa) — «внутреннее» или ментальное  
восприятие, имеющее тот же объект, что и «внешнее» восприятие —  
восприятие органами чувств. Первое неизменно следует за вторым,  
порождая из чувственных данных образ познаваемой вещи, принципи-  
ально отличный от внешнего объекта и являющийся необходимым для  
следующей за ним деятельности мышления.

*Манахпарья* (manahpariyāya) — у джайнов телепатия, дающая непосред-  
ственное знание о чувствах и мыслях других людей; всеведение.

*Махат* (mahāt) — «внешнее» сознание, интеллект у санхьяиков.

*Нигамана* (nigamana) — заключение в выводе, силлогизме.

*Ниграхастхана* (nigrahassthāna) — букв. «повод для упрека», уязвимое ме-  
сто в доказательствах оппонентов.

*Нидаршана* (nidarśana) — то же, что *дриштанта*, иллюстрирующий при-  
мер как элемент силлогизма.

*Нирная* (nirṇaya) — букв. «убеждение», «установление», «удостоверение»;  
форма аргументации, состоящая в установлении истины через иссле-  
дование аргументов «за» и «против» выдвинутого тезиса.

*Ньяя-шастра* (nyāya-sāstra) — 1) «наука о правилах», одно из названий  
теории полемики; 2) «наука о методах [познания]», одно из названий  
эпистемолого-логической области философского знания.

*Пакша* (pakṣa) — 1) меньший термин (субъект) силлогизма, 2) познавае-  
мый объект.

*Пакшабхаса* (pakṣābhāsa) — ошибки тезиса.

*Пакшадхарма* (pakṣadharmā), *пакшадхармата* (pakṣadharmatā), *пакшад-  
харматва* (pakṣadharmatva) — первый пункт правила *трайрутья*: ло-

гический признак должен быть качеством познаваемого объекта, должен быть связан с субъектом заключения, средний термин должен быть распределен в выводимом.

*Парамартха-сат* (paramārtha-sat) — высшая реальность, подлинное бытие у ведантистов и буддистов.

*Парамартха-сатья* (paramārtha-satya), *парамартхика* (paramārthika) — высшая истина, знание о подлинной реальности у ведантистов и буддистов.

*Парамарша* (parāmarśa) — операция «усмотрения» среднего термина, связанного отношением проникновения с большим термином, которая в навья-ньяе считается оперативной причиной вывода.

*Парартха-анумана* (parārthānumāna) — вывод «для других»; одна из двух разновидностей вывода, введенная буддистами.

*Парикша* (parīkṣā) — букв. «рассмотрение», «испытание», «проверка», в древних и средневековых трактатах этим словом обозначались главы-топики (ср. «Ануманапарикша», «Рассмотрение вывода» в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты).

*Паришеша* (pariśeṣa) — исключение; упоминается в пуранах как источник достоверного знания.

*Парокша* (parokṣa) — опосредованное знание у джайнов.

*Парьяпти* (parāyati) — отношение, посредством которого числа пребывают в целом, а не в частях целого; концепция этого отношения была предложена навья-найяком Гангешей.

*Прайоджана* (praujāna) — цель как необходимый элемент полемики.

*Пракарана* (prakaraṇa) — трактат — литературная форма, к которой нередко, в особенности в средневековый период, прибегали при написании теоретических сочинений.

*Пракрити* (prakṛti) — материя.

*Прама* (pramā) — истинное знание у вайшешиков и буддистов.

*Прамана* (pramāṇa) — доказательство, источник или инструмент получения достоверного знания; истинное знание в системе йога.

*Прамана-вада* (pramāṇa-vāda) — учение об источниках достоверного познания; соответствует эпистемологии и логике в западной философии.

*Прамана-шастра* (pramāṇa-śāstra) — «наука об источниках достоверного знания», одно из имен эпистемологии и логики.

*Прамана-видья* (pramāṇa-vidyā) — «наука об источниках достоверного знания», одно из имен эпистемологии и логики.

*Праматр* (pramatṛ) — субъект познания.

*Прамейя* (prameya) — познаваемое как элемент когнитивного акта, объект познания.

*Прамити* (pramiti) — знание.

*Прасанга* (prasaṅga) — «сведение к абсурду аргументов оппонента», форма аргументации, разработанная Нагарджуной.

*Пратиджня* (pratijñā) — тезис доказательства, силлогизма.



- Прадиджня-антара* (pratijñāntara), пратиджня-хани (pratijñāhāni) — ошибка потери тезиса.
- Прадиджня-вибхакти* (pratijñā-vibhakti) — ограничение тезиса, элемент десятичленного «силлогизма» джайнов.
- Пратити* (pratīti) — у буддистов ясное, отчетливое представление о вещи, возникающее в сознании на основе ее восприятия и образа. Из представлений мышление затем синтезирует понятия.
- Пратитья-самутпада* (pratītya-samutpāda) — в буддийской философии закон зависимого происхождения, в соответствии с которым дхармы одного вида обуславливают вспыхивание дхарм другого вида.
- Пратьякша* (pratyakṣa) — восприятие как 1) источник достоверного знания и 2) результат акта восприятия. В качестве единственного источника признавалось чарваками-локаятиками, во всех других *даршанах* называлось первой ступенью познания.
- Пратьякшато-дришта-анумана* (pratyakṣato-dṛṣṭa-anumāna) — вывод, основанный на непосредственно воспринятой связи двух видовых качеств: у вайшешиков — идентификация объекта как вида внутри определенного рода в результате усмотрения какого-то отличительного признака (например, вывод о том, что перед нами корова, который основан на восприятии характерной для коров подгрудной складки, уже наблюдавшейся ранее; у мимансаков — вывод об огне на основании дыма); синоним вывода *вишешато-дришта*.
- Пратьямная* (pratyāmñāya) — заключение как элемент силлогизма, синоним *нигаманы*, употреблявшийся вайшешиками.
- Предикаторы* — в логике языковые выражения, обозначающие свойства предметов, отношения между предметами.
- Пудгала* (puḍgala) — эмпирическая личность в буддизме, которая реально не существует.
- Пунарукта* (punarukta) — в полемике: ошибка повторения уже сказанного.
- Пурвават* (pūrvavat) — (от санскр. pūrva — «предшествующий») букв. вывод «по сходству с предшествующим» опытом; у найяиков — вывод о следствии по его причине; у санкхьяиков — вывод на основании постоянного предшествования одного феномена другому.
- Пуруша* (puruṣa) — в системах санкхья и йога так называли душу, наделенную сознанием; Дух.
- Руна* (gūra) — цветоформа.
- Руна-дхарма* (gūra-dharma) — группа дхарм, обуславливающих иллюзию существования физического тела.

*Садхармья* (sādharmya) — «однородный с меньшим термином»; положительный пример, пример «по сходству».

*Садхармьяват* (sādharmyavat) — «силлогизм сходства», силлогизм, в большей посылке которого содержатся сведения о включенности среднего

термина в объем большего, т.е. о подчинении логического основания логическому следствию («Всюду, где есть дым, есть и огонь»).

*Садхья* (sādhya) — выводимое, доказываемое; тезис или больший термин силлогизма; субъект заключения (меньший термин силлогизма), субъект вместе с выводимым качеством; качество, связанное со средним термином; познаваемый объект (у буддистов — единичный объект; носитель качеств h и s; субстрат сложного представления).

*Самавьяпти* (sāma-vyāpti) — отношение проникновения между h и s, эквивалентными по объему.

*Саманья* (sāmānya) — общее, универсалия, родовое свойство, род, класс, родовое понятие.

*Саманьято-дришта-анумана* (sāmānyato-dṛṣṭa-anumāna) — букв. «вывод по восприятию общего», вывод «по аналогии»; разновидность вывода, принимаемая всеми школами, кроме буддистов.

*Самбхава* (sambhāva) — включение как источник достоверного знания, упоминается в пуранах.

*Самврити-сат* (saṃvṛti-sat) — низшая реальность у ведантистов и буддистов.

*Самврити-сатья* (saṃvṛti-satya), *вьявахара* (vyavahāra) — низшая истина о физическом мире у ведантистов и буддистов.

*Самджня-дхарма* (saṃjñā-dharma) — группа дхарм, обуславливающих иллюзию существования восприятий и представлений.

*Самскара-дхарма* (saṃskāra-dharma) — группа дхарм, обуславливающих существование персональной кармы.

*Санграха* (saṃgraha) — букв. «компендиум», «сумма», «свод» или «энциклопедия», принятое название для текстов, обучающих навыкам полемики.

*Санникарша* (saṃnikarṣa) — контакт сенсорной способности с объектом восприятия в акте чувственного восприятия.

*Сантана* (santāna) — цепь моментов бытия — комбинаций дхарм.

*Саншая* (saṃśaya) — сомнение как предпосылка познания.

*Сапакша* (sapaṅkṣa) — букв. «однородный с меньшим термином»: 1) положительный пример, пример «по сходству»; 2) множество так называемых однородных объектов — отличных от обозначенных меньшим термином заключения, но обладающих совокупностью признаков, обозначенных большим и средним терминами.

*Сапакше саттвам* (sapaṅkṣe sattvaṃ) — второй пункт правила *трайрупья*: средний термин должен встречаться в случаях, подобных выводимому, присутствовать в классе объектов, подобных выводимому.

*Саптабханга, саптабханги-ная* (saptabhaṅga, saptabhaṅgī-naya) — «семи-частный паралогизм» джайнов.

*Сарупья* (sāgūrya) — «сходственность», у буддистов — своеобразный коррелят к «общей сущности» реалистов. Буддисты считали ее «конструктором» понятий, основой мыслительной деятельности, выявляю-

щей идентичность объектов со «сходственными», «такими же» и их отличие от «не таких».

*Свабхава* (svabhāva) — 1) отношение тождества; 2) собственная природа.

*Свабхава-анумана* (svabhāva-anumāna) — букв. «вывод, основанный на собственной природе», вывод «по тождеству»; одна из трех разновидностей вывода, по классификации буддистов. В нем средний и больший термины соотносятся как род и вид («Это дерево, потому что это дальбергия»).

*Свабхава-хету* (svabhāva-hetu) — букв. «знак собственной природы», или «знак тождественного»; у буддистов один из трех видов оснований вывода, связанных с выводимым отношением тождества.

*Свартха-анумана* (svārthānumāna) — вывод «для себя», одна из двух разновидностей вывода, введенная буддистами.

*Сиддханта* (siddhānta) — 1) доказанный тезис, конечная цель полемики; 2) обоснованная доктрина; 3) установленное положение, признанная истина.

*Скандха* (skandha) — группа элементов-дхарм. В буддийской доктрине при вспыхивании пяти *скандх* элементов возникает иллюзия существования эмпирической личности, с которой люди имеют дело в повседневной жизни.

*Смрити* (smṛti) — букв. «запомненное с древних времен», «предание», «традиция»; собрание древнеиндийских текстов, возводимых к отдельным авторитетным личностям и передаваемых от учителя к ученику; содержит ограниченное человеческое знание; включает поздние упанишады, эпос («Махабхарату» и «Рамаяну»), псевдоисторические сочинения о прошлом пураны (букв. «древний», «прошлый») и итихасы (букв. «так ведь было»), дхармашастры (своды законов) — в том числе известные «Законы Ману» и различные дхармасутры; одна из разновидностей словесного свидетельства, дающего достоверное знание.

*Сьяд-вада* (syād-vāda) — букв. «утверждение возможного»; джайнская доктрина отрицания абсолютного, выражавшаяся в форме «семичастного паралогизма».

*Тарка* (tarka) — 1) аргументация, спор, опровержение; 2) гипотетический аргумент, рассуждение на основе гипотезы; 3) доказательство «от противного» или путем сведения к противоречию.

*Тарка-вада* (tarka-vāda) — учение о ведении публичных диспутов.

*Тарка-видья* (tarka-vidyā) — «наука о спорах», одно из имен теории полемики.

*Тарка-шастра* (tarka-śāstra) — «наука о спорах», одно из имен теории полемики.

*Таттва* (tattva) — категория, сущность.

*Термины* — в логике языковые выражения, закрепленные за понятиями. Они входят в состав предложений, но сами предложениями не являются.

**Трайрунья** (trairūpya) — буддийское правило трехаспектности для среднего термина: 1) логический признак должен быть качеством познаваемого объекта; 2) он должен встречаться в случаях, подобных выводимому; 3) он должен отсутствовать в случаях, отличных от выводимого.

**Удахарана** (udāharaṇa) — иллюстрирующий пример как элемент силлогизма.

**Упамана** (upamāna) — сравнение как источник достоверного знания у найяиков и ведантистов.

**Упаная** (upanaya) — применение как элемент силлогизма, синоним *анусандханы*.

**Хетвабхаса** (hetvābhāsa) — общее название для ошибок, обусловленных неправильным выбором основания вывода.

**Хетвантара** (hetvantara) — ошибка подмены основания.

**Хету** (hetu) — основание вывода, причина, знак, средний термин силлогизма; доказательство.

**Хету-вибхакти** (hetu-vibhakti) — ограничение основания, четвертый элемент джайнского десятичленного «силлогизма».

**Хету-шастра** (hetu-śāstra) — «наука об основаниях», одно из имен теории полемики.

**Чатух-коти** (catuḥ-koṭi) — «четырёхчастное отрицание», форма аргументации, разработанная Нагарджуной, посредством которой доказывалась невозможность что-либо предиктировать какому-либо объекту.

**Чешта** (ceṣṭa) — жест как источник достоверного знания в тантрических школах; найяики включили его в категорию выводного знания.

**Читта** (citta) — «внешнее» сознание, совокупность модификаций ума, определяющих разные состояния духовной жизни. В йоге, к примеру, различают пять модификаций *читты*: инструментальные причины достоверного знания (их три — *пратьякша*, *анумана* и *шабда*), недостоверное познание, знание слов, сон и память.

**Чхала** (chala) — софизм, увертка; форма аргументации, состоящая в подмене тезиса.

**Шабда** (śabda) — звук, слово, словесное свидетельство авторитета как источник достоверного знания, признавался во всех *даршанах*, кроме буддизма и чарваки-локаяты.

**Шастра** (śāstra) — наука, учебник.

**Шешават** (śeṣavat) — (от санскр. śeṣa — «остаток», «излишек») вывод «по остатку». У найяиков и санкхьяиков — 1) вывод о причине «по следствию»; 2) вывод методом исключения, соответствующий разделительно-категорическому силлогизму в западной логике; 3) у санкхьяиков вывод «по части» на основании знания целого.

**Шрути (śruti)** — священное предание, *веды* как одна из разновидностей словесного свидетельства, дающего достоверное знание.

**Экадеша-вритти (ekadeśavṛtti)** — отношение частичного пересечения объемов между двумя понятиями.

**Экстенциональные системы логики** — такие системы, в которых истинностные значения сложных высказываний зависят только от истинностных значений входящих в них простых высказываний и от объема терминов.

**Юкти (yukti)** — постоянный аргумент, структурный элемент полемики.

**Ятхартха (yathārtha)** — истинное знание, по терминологии найяиков.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

1. *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскрита А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М., 1962.
2. *Аннамбхатта*. Тарка-санграха («Свод умозрений»), Тарка-дипика («Разъяснение к Своду умозрений»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской. М., 1989 (ППВ LXXXV).
3. Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969.
4. *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Пер. с древнегреч. М., 1975–1983.
5. *Атхарваведа*. Избранное. Пер., коммент. и вступит. статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1975.
6. *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. *Калидаса*. Драмы. Пер. К.Бальмонта. М., 1989.
7. Брахмасутры. Комментарий Шанкары (глава II, разд. III). — *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
8. Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1964.
9. Брахмаджала-сутта. Саманнапхала-сутта. Поттхапада-сутта. Пер. с пали В.К.Шохина. — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
10. Буддийские сутты. Пер. с пали Т.В.Рис-Дэвидса. М., 1900.
11. Бахагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. 2-е изд. М., 1999.
12. *Бхартрихари*. [Трактат] о речении и слове. Гл. 2. Пер. с санскрита Н.В.Исаевой. — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.
13. *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел первый. Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов. Раздел второй. Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. В.И.Рудой и Е.П.Островская. М., 1998.
14. *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел третий. Учение о мире. Пер. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб., 1994.
15. *Васубандху*. Абхидхармакоша (раздел 1, карики 2–11). Пер. с санскрита В.И.Рудого. Вопросы Милинды (фрагмент). — *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
16. *Вачаспатишира*. Лунный свет санкья-истины. Санкья-таттва-кауmundи. — Пер. с санскрита Р.Гарбе. — Пер. на рус. Н.И.Герасимова. М., 1900.
17. Веданта сутра. СПб., 1995.
18. Виная-питака: Магаватта. Дигха-никая: Тевидджа-сутта. Пер. с пали и коммент. В.В.Вертоградовой. — Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2. М., 1980.
19. Вишну-пурана. Пер. с санскрита, коммент., введ. Т.К.Посовой. СПб., 1995.

20. *Гаудапада*. Мандукья-карики. Пер. с санскр. Н.В.Исаевой. — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.
21. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л.Гаспарова. Вступит. статья А.Ф.Лосева. М., 1979.
22. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963; 1972.
23. Дхаммапада: Буддийский сборник изречений. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н.Топорова. СПб., 1993.
24. *Дхармакирти*. Краткий учебник логики, с комментарием Дхарматтары. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. 2-е изд. СПб., 1995.
25. *Дхармакирти*. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пер. с тибет. Ф.И.Щербатского. Пг., 1922 (Памятники индийской философии. Вып. 1).
26. Законы Ману. Пер. С.Д.Эльмановича. М., 1960.
27. *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.Лосского. — *Кант И.* Сочинения в 6-ти т. Т. 3. М., 1964.
28. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992 (ППВ СХ).
29. Лунный свет санкхьи: Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Исслед., пер., коммент. В.К.Шохина. М., 1995.
30. Мимамса-сутра-бхашья (фрагменты). Пер. с санскрита А.В.Пименова. — *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
31. *Нагарджуна*. Рассмотрение разногласий (Виграха-вьявартани). Пер. с санскрита В.П.Андросова. — *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. М., 2000.
32. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К.Шохина. М. 2001 (ППВ СХХIII).
33. «Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады (фрагменты). Пер. В.Г.Лысенко. — *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
34. Паяси (Паясисуттанта). Пер. с пали А.В.Парибка. — История и культура Древней Индии. М., 1990.
35. Пратимокша-сутра, буддийский служебник. Изд. и пер. И.Минаева. СПб., 1869.
36. Ригведа: Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.
37. Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989.
38. «Сарва-даршана-самграха» Мадхавы. Пер. с англ. Н.П.Аникеева. — *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
39. Сутры философии санкхьи. Исслед., пер. с санскрита, коммент. В.К.Шохина. М., 1997.
40. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Пер. с пали А.Фаусбелля. Рус. пер. Н.И.Герасимова. М., 1899.
41. «Таттвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки (главы 1–2, 5–10). Пер. с санскрита А.А.Терентьева. — *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.

42. Упанишады. Пер. с санскрита, исслед. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967; 2000.
43. Философские тексты «Махабхараты». О Бхишме. Побойше палицами. Ашхабад. 1981; Анугита и Книга Санатсуджаты. Ашхабад, 1977; Мокшадхарма. Ашхабад, 1983; Бхагавадгита. Ашхабад, 1960.
44. Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1965.
45. *Шанкара*. Атмабодха. Пер. А.Я.Сыркина. — Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969.
46. *Шанкара*. Незаочное постижение (Апарокшанубхути). Пер. Э.Зильбермана. — Вопросы философии. 1972, № 5.
47. *Шантаракишта*. «Таттвасанграха» с комментарием «Панджика» Камалашилы. Глава «Ануманапарикша». Пер. с санскрита Н.А.Канаевой. — *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии VIII в. (на материале «Таттвасанграхи» Шантаракишты с комментарием «Панджика» Камалашилы). Дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1990 (рук.).
48. *Bādarāyaṇa*. *Brahmasūtram*. Vrindaban, 1906.
49. *Bādarāyaṇa*. The Vedānta-sūtras. With the comment. of Rāmānuja. Transl. by G. Thibaut. — The Sacred Books of the East. Oxf. Vol. 34. 1890; vol. 38. 1896.
50. *Bādarāyaṇa*. The Vedānta-sūtras. With the comment. by Śaṅkarācārya. Transl. by G. Thibault. Vol. 1–2. Delhi, 1966.
51. *Bhartrhari*. The Śatakas of Bhartrhari. Transl. into Engl. from the orig. Sanskrit by B. Hale Wortham. L., 1886.
52. Dharmakīrti's Pramāṇavinīśaya. Hrsg. von T. Wetter. Bd. 3. Wien., 1966–1973.
53. *Dignāga*. The Hetucakra of Dignāga. Transl. into Engl. — *Chi R.S.Y.* Buddhist Formal Logic. L., 1969.
54. Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya. From the Sanskrit Fragments and Tibetan Versions transl. and annot. by M. Hattori. Cambridge (Mass.), 1968.
55. Fragments from Dignāga. Ed. by H.N. Randle. L., 1926.
56. *Gaṇgeśa*. Tattvacintāmaṇi. With a transliter., transl. into Engl., and comment. — *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi. Dordrecht, 1967.
57. *Gautama*. The Nyāya-sūtras. With Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika. — Transl. into Engl. with copious notes by G. Jha. Vol. 1–4. Allahabad, 1915–1919 (Indian Thought Series).
58. *Īśvara Kṛṣṇa*. Sāṃkhyakārikā. With the comment. of Māthārācharya. — Ed. by Viṣṇu Prasād Śarma. Benares, 1922.
59. *Īśvarakṛṣṇa*. The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa. Being a Treatise of Psycho-physics for Self-realization. Ed. and transl. by R. Phukan. Calcutta, 1960.
60. *Jaimini*. Mīmāṃsā-darśanam. Vol. 1–5. Poona, 1929–1933.
61. Jaina sūtras. Transl. from Prākṛit H. Jakobi. Delhi etc., 1968.
62. *Jayanta Bhaṭṭam*. Nyāya-Mañjari: The Compendium of Indian Speculative Logic. Transl. into Engl. by J.U. Bhattacharyya. Vol. I. Delhi, 1978.
63. *Kaṇāda*. Vaiśeṣikadarśana. Vaiśeṣikasūtras with comment. Praśastapāda's Bhāṣya and Upaskāra by Śaṅkara Miśra. Benares, 1923.
64. *Kaṇāda*. The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda with comments from the Upaskāra of Śaṅkara Miśra and the Vivṛtti of Jaya-Nārāyaṇa Tarkapanchānana. Transl. by A.E. Gough. 2nd ed. New Delhi, 1975.



65. *Kaṇḍa*. Vaiśeṣika-sūtras. — Ed. by Major B.D. Basu. Bahadurganj—Allahabad, 1923 (The Sacred Books of the Hindus).
66. *Kapila*. The Sāṃkhyapravacanasūtras of Kapila. Transliterated version, transl. into Engl., with comment. — *Bahadur K.P.* The Wisdom of Sankhya. New Delhi, 1978.
67. Minor Buddhist Texts. Sanskrit and Tibetan Texts with Introd. and Engl. Summ. by G. Tucci. Pt 1–2. Roma, 1956–1958 (Repr. Delhi, 1978).
68. Nyāyadarśana of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyaṭikā of Vācaspati and Paṇisuddhi of Udayana. Ed. by Anantalal Thakur. Darbhanga, 1967.
69. Patañjaladarśana. Patañjali's Yogasūtras with the comment. Bhāṣya of Vyāsa and Dīpikā of Vācaspatimiśra. Calcutta, 1890.
70. *Śabarasvāmī*. Śabara-bhāṣya. Transl. into Engl. prose by Ganganatha Jha. Vol. 1–3. Baroda, 1933–1936.
71. *Śabarasvāmī*. Śabara-bhāṣya. Transl. into Engl. by G. Jha. Vol. 1–3. Baroda, 1973 (Gaekwad's Oriental Series).
72. *Śantarakṣita*. Tattvasaṃgraha, with the Commentary Pañjika of Shri Kamalaśīla. Ed. E. Kṛṣṇāmācārya. Vol. 1–2. Baroda, 1926 (Gaekwad's Oriental Series, № XXX–XXXI).
73. *Siddhasena Divakara*. Nyāyāvatāra: The Earliest Jaina Work on Pure Logic. Ed. by S.Ch. Vidyābhūṣana. Vol. II. Arrah, 1915.
74. *Siddhasena Divakara*. Nyāyāvatāra: The Earliest Jaina Work on Pure Logic. Transl. into Engl. by S.Ch. Vidyābhūṣana. Vol. 1–5. Calcutta, 1924–1931.
75. *Umāsvāmī*. Tattvārthadhigama-sūtrāṇi. Transl. into Engl. by J.J. Jaini. Arrah, 1920.
76. *Vidyānandasvāmī*. Pramāṇaparīkṣā. Benares, 1914.

## Исследования

77. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000.
78. Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
79. Андросов В.П. Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции. Дис. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук. М., 1982 (рук.).
80. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.
81. Андросов В.П. Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет. — Народы Азии и Африки. 1981, № 6.
82. Аникеев Н.П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.
83. Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. М., 1979.
84. Бирюков Б.В. Теория смысла Готлоба Фреге. — Применение логики в науке и технике. М., 1960.
85. Боброва Л.А. Критический анализ теорий логического следования. Дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1972 (рук.).
86. Болгарский Б.В. Очерки по истории математики. 2-е изд., испр. и доп. Минск, 1979.
87. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
88. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.

89. Бочаров В.А. Алгебраическая реконструкция силлогистики. — Логико-методологические исследования. М., 1980.
90. Бочаров В.А. Анализ силлогистических теорий. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. М., 1988.
91. Бочаров В.А. Аристотель и традиционная силлогистика: Анализ силлогистических теорий. М., 1984.
92. Бочаров В.А. Силлогистика с сингулярными терминами. — Современная логика и методология науки. М., 1987.
93. Брунер Дж. Психология познания. М., 1977.
94. Брутян Г.А. К вопросу о соотношении логической и гносеологической истин. — Вопросы философии. 1986, № 3.
95. Буддизм. Словарь. Под общ. ред. Н.Л. Жуковской. М., 1992.
96. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
97. Бэшем А.Л. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
98. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1–2. СПб., 1857.
99. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. 1994.
100. Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1934.
101. Гак В.Г. О двух типах знаков в языке. — Язык как знаковая система. М., 1967.
102. Голдстейн М., Голдстейн И.Ф. Как мы познаем. М., 1984.
103. Гусева Н.Р. Джайнизм. М., 1968.
104. Гусева Н.Р. Индия: тысячелетия и современность. М., 1971.
105. Гусева Н.Р. Индуизм. М., 1977.
106. Древо индуизма. М., 1999.
107. Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
108. Зиновьев А.А. Логика науки. М., 1971.
109. Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974.
110. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М., 1996.
111. Исаева Н.В. Адвайта и пурва-миманса. Комментарий Шанкары к 4-й сутре Бадараяны. Пер. с санскрита, введ. и коммент. — Народы Азии и Африки. 1985, № 5.
112. Исаева Н.В. Комментарий Шанкары к Брахмасутрам (публикация 1-й сутры). Пер. с санскрита, введ., коммент. — Народы Азии и Африки. 1983, № 4.
113. Исаева Н.В. Концепция индивидуальной души в комментариях Шанкары на «Брахма-сутры». — Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
114. Исаева Н.В. Poleмика Шанкары с сарвашивадой. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
115. Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шивизму: Гаудалапа, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.
116. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.
117. Исаева Н.В. Шанкара и неортодоксальные учения. — Санскрит и древнеиндийская культура. Ч. I. М., 1979.
118. История восточной философии. Учебное пособие. М., 1998.
119. Калужнин Л.А. Что такое математическая логика. М., 1964.

120. *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии VIII в. (на материале «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы). Дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1990 (рук.).
121. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу: Становление греческой философии. М., 1972.
122. *Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.
123. *Косамби Д.* Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
124. *Костюченко В.С.* Интегральная веданта. М., 1970.
125. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
126. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
127. *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.
128. *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985.
129. *Лукасевиц Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
130. *Лысенко В.Г.* Даршана, анвикшики и дхарма: к рецепции понятий философии и религии в современной индийской мысли. — Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. I. М., 1986.
131. *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994.
132. *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атонизм школы вайшешика. М., 1986.
133. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
134. *Маковельский А.С.* История логики. М., 1967.
135. *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983.
136. *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М., 1971.
137. *Месъяков В.С.* Реконструкция теоретического знания и принципы дополнителности. — Логико-методологические исследования. М., 1980.
138. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. I. М., 1986.
139. *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I. Вып. I и 2. СПб., 1887.
140. *Молодцова Е.Н.* Анализ феномена знания в традиционной индийской мысли. — Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. I. М., 1986.
141. *Молодцова Е.Н.* Способы видения мира древними индийцами. Дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1972 (рук.).
142. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1995.
143. *Мяль Л.Э.* Основные термины праджняпарамитской психологии. — Труды по востоковедению. Ученые записки ТГУ. Вып. 309, 392. Тарту.
144. *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1974.
145. *Никитин Е.П.* Связь между логическими и гносеологическими концепциями познания. — Вопросы философии. 1984, № 8.
146. Новая философская энциклопедия. Т. 1–4. М., 2000–2001.
147. *Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1900.
148. *Ольденбург С.* Буддийские легенды и буддизм. — Записки Восточного отделения русского археологического общества. Т. IX. СПб., 1895.
149. *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. Сост. и предисл. И.Ю.Крачковского. М., 1991.

150. *Островская Е.П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяя-вайшешики. — Рационалистическая традиция и современность. М., 1988.
151. *Островская Е.П.* Эпистемология поздней синкретической ньяя-вайшешики (Историко-философское и логико-теоретическое исследование). Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. СПб., 1992.
152. *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М., 1998.
153. *Пименов А.В.* К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
154. *Пименов А.В.* Философия мимансы и древнеиндийская культура. — Народы Азии и Африки. 1987, № 4.
155. *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., 1983.
156. *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
157. *Попович М.В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
158. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М., 1956–1957; 1993.
159. *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957.
160. *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Проблемы буддийской философии. Ч. 2. Пг., 1918.
161. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. Сост., подгот. текста, вступит. статья и коммент. А.Н.Игнатовича. М., 1991.
162. *Рой М.* История индийской философии. Греческая и индийская философия. М., 1958.
163. *Семенцов В.Г.* Бхагавадгита в традициях и современной научной критике. М., 1985.
164. *Семенцов В.Г.* Методологические проблемы изучения древнейшего периода индийской мысли. — Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. I. М., 1986.
165. *Семенцов В.Г.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
166. *Синха Н.К., Банерджи А.Ч.* История Индии. М., 1954.
167. *Смирнов В.А.* От редактора. — *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974.
168. *Степанов Ю.С.* Семиотика. М., 1971.
169. *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997.
170. *Степанянц М.Т.* К вопросу о специфике «восточных» типов философствования. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
171. *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М., 1967.
172. *Субботин А.Л.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения алгебры. — Формальная логика и методология науки. М., 1964.
173. *Субботин А.Л.* Теория силлогистики в современной формальной логике. М., 1965.
174. *Субботин А.Л.* Традиционная и современная формальная логика. М., 1969.
175. *Топоров В.Н.* К буддологическим исследованиям Ф.И.Щербатского: Комментарий. — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
176. *Топоров В.Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. — Индийская культура и буддизм. М., 1972.

177. *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах. — Структура текста. М., 1980.
178. *Топоров В.Н.* Учение Нагарджуны в связи с аксиоматикой раннего буддизма. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
179. *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М., 1984.
180. *Философская энциклопедия.* Т. 1–5. М., 1960–1970.
181. *Хилл И.* Современные теории познания. М., 1965.
182. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981.
183. *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1994.
184. *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М., 1966.
185. *Чёрч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960.
186. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1–2. М., 1992.
187. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
188. *Шохин В.К.* Буддийская версия древней санхья-йоги (традиция Арада Кала-мы). — Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987.
189. *Шохин В.К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли). — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
190. *Шохин В.К.* Историко-философский процесс в Индии: начальный период. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. М., 1991.
191. *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
192. *Шохин В.К.* Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.
193. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
194. *Щербатской Ф.И.* Логика в Древней Индии. Доклад, читанный в заседании Восточн. Отделения 25.X.1901 г. — Записки Восточного отделения русского Археологического общества. Т. XIV. СПб., 1902.
195. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1903–1909.
196. *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма. Лекция акад. Ф.И.Щербатского, читанная при открытии Первой буддийской выставки в Петрограде 24 августа 1919 г. Пг., 1919.
197. *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1976.
198. *Яглом И.М.* Математические структуры и математическое моделирование. М., 1980.
199. *Язык как знаковая система особого рода.* М., 1967.
200. *Āraṇya Hariharānanda.* Yoga Philosophy of Patañjali: Containig his Yoga Aphorisms with comment. by Vyāsa in original Sanskrit. Rendered into Engl. by P.N. Mukerji. 2nd ed. Calcutta, 1977.
201. *Atreya B.L.* The Elements of Indian Logic. With the text and Hindi and Engl. translations of Tarkasamgraha. 3d ed. Bombay, 1948.
202. *Bahadur K.P.* The Wisdom of Nyāya. New Delhi, 1978.
203. *Bahadur K.P.* The Wisdom of Vaisheshika. New Delhi, 1979.
204. *Barlingay S.S.* A Modern Introduction to Indian Logic. Delhi, 1965 (2nd rev. and enl. ed. New Delhi, 1976).
205. *Bhartiya M.C.* Causation in Indian Philosophy: With Special Reference to Nyāya-Vaiśeṣika. With a forew. by D.N. Shastri. Ram Nagar—Ghaziabad, 1973.

206. *Bhattacharyya B.* Introduction. — *Śantarakṣita. Tattvasaṃgraha*, with the Commentary *Pañjika* of *Shri Kamalaśīla*. Ed. *E. Kṛṣṇāmācārya*. In 2 vols. Vol. 1. Baroda, 1926 (Gaekwad's Oriental Series).
207. *Bhattacharyya S.* Some Unique Features of Buddhist Logic. (Доклад на I Международной конференции по буддизму и национальным культурам). New Delhi, 1985.
208. *Bijalwan C.D.* Indian Theory of Knowledge Based upon Jayanta's *Nyāyamañjarī*. New Delhi, 1977.
209. *Bocheński J.J.M.* A History of Formal Logic. Transl. and ed. by *I. Thomas*. 2nd ed. N. Y., 1970.
210. *Bocheński J.M.* *Formale Logik*. Freiburg-München, 1956.
211. *Chakrabarti K.K.* The Logic of Gotama. Honolulu, 1977.
212. *Chatterjee S.* The Nyāya Theory of Knowledge: A Critical Study of some Problems of Logic and Metaphysics. 2nd ed. Calcutta, 1950.
213. *Chi R.S.Y.* A Tentative Comparison between the Aristotelian Logic and the Dignāgean Logic. — *Actes du XXIX-e Congrès international des Orientalistes*. Paris. Juillet, 1973. *Inde ancienne*. Vol. 10, 11.
214. *Chi R.* Buddhist Formal Logic. Preface by *K. Potter*. L., 1969 (Repr. Delhi, 1984).
215. Dialectical Method of *Nagarjuna*. *Vigrahavyāvartanī* Text in Roman and Devanagari Scripts. Transl. *K. Bhattacharya*. — *Journal of Indian Philosophy*. 1971. Vol. 1. № 3.
216. *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayāna. With a forew. by *L. de la Valle Poussin*. L., 1930.
217. *Frauwallner E.* Materialien zur ältesten Erkenntnislehre *Karmamīmāṃsā*. — *Österreichische Akad. der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*. Bd. 259. Abh. 2. H. 6. Wien, 1968.
- 217a. *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in *Nyāyavārttikaṃ*. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1933. Bd. 40. H. 3/4.
218. *Gangopadhyaya M.* Gaṅgeśa on the Means for the Ascertainment of Invariable Concomitance. — *Journal of Indian Philosophy*. 1975, vol. 3, № 1–2.
219. *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in *Tattva-cintāmaṇi*. Gaṅgeśa's *Anumitinirūpaṇa* and *Vyāptivāda*. With intr., transl. and comment. Dordrecht, 1967.
220. *Guenther H.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. L., 1972.
221. *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1951.
222. *Hiriyanna M.* The Essentials of Indian Philosophy. L., 1956.
223. *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.
224. *Jha R.C.* The Vedāntic and the Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta, 1973.
225. *Joshi L.N.* Studies in the Buddhistic Culture of India (during the 7th and 8th cent. AD.). Delhi, 1977.
226. *Keith A.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxf., 1921; N. Y., 1968.
227. *Keith A.B.* The Sāmkhya System: A History of the Sāmkhya Philosophy. 2nd ed. Calcutta, 1949.
228. *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des *Tattvasaṃgraha*. Krakow, 1939.

229. *Mahadevana T.M.P.* Gaudapāda: A Study in Early Advaita. 2nd ed. Madras, 1954.
230. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague-Paris, 1971.
231. *Matilal B.K.* Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies. Delhi, 1985.
232. *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda). Ahmedabad, 1981.
233. *Mehta M.L.* Outlines of Jaina Philosophy: The Essentials of Jaina Ontology, Epistemology and Ethics. With a forew. by Shri B.P. Wadia. Bangalore, 1954.
234. *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. L., 1960. 2d ed.
235. *Nakamura H.* A Survey of Studies on Buddhist Logic. Tokyo, 1972.
236. *Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980.
237. *Pandeya R.C.* The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi, 1963.
238. *Potter K.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography. Delhi, 1983.
239. *Potter K.H.* Some Thoughts of the Nyāya Conception of Meaning. — Journal of Indian Philosophy. 1975, vol. 3, № 1–2.
240. *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools: A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the Early Logic of Other Schools. Oxf., 1930.
241. *Randle H.N.* A Note of the Indian Syllogism. — Mind. 1924, vol. 33, № 132.
242. *Roerich G.N.* The Blue Annals. Pt 1–2. Calcutta, 1949–1953.
243. *Sastri P.S.* Indian Idealism: Epistemology and Ontology. Delhi-Varanasi, 1975–1976.
244. *Sharma D.* The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic. The Hague-Paris, 1969.
245. *Sharma D.* The Negative Dialectics of India. Leiden, 1970.
246. *Shastri D.W.* Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School. With a forew. by S. Radhakrishnan. Agra, 1964.
247. *Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi etc., 1976.
248. *Staal J.F.* The Conception of Pakṣa in Indian Logic. — Journal of Indian Philosophy. 1973, № 2, vol. 2.
249. *Staal F.* Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago-London, 1988.
250. *Stafford Betty L.* Nāgārjuna's Masterpiece — Logical, Mystical, Both or Neither? — Philosophy East and West. 1983, vol. 33, № 2.
251. *Stafford Betty L.* Is Nāgārjuna a Philosopher? Response to Professor Loy. — Philosophy East and West. 1984, vol. 34, № 4.
252. *Sicherbatsky Th.* Buddhist Logic. N. Y., 1962. Vol. I–II.
253. *Sicherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927.
254. *Sicherbatsky Th.* The Soul Theory of Buddhists. — Известия Рос. акад. наук. Пр., 1919.
255. *Steinkellner E.* Empty Subject Term in Late Buddhist Logic. — Journal of Indian Philosophy. 1970, vol. I, № 1.
256. Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the 2nd International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991.

257. The Cultural Heritage of India. Vol. III. Philosophies. Calcutta, 1969.
258. The Encyclopedia of Indian Philosophies. By S. Bhattacharya, K.C. Chattopadhyaya, R. Chandhuri a.o. (Publ. for American Institute of Indian Studies). Delhi, 1970.
259. *Tripathi C.L.* The Problem of Knowledge in Yogāchāra Buddhism. Varanasi, 1972.
260. *Tucci G.* Buddhist Logic before Dignāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras). — Journal of the Royal Asiatic Society. 1929, № 3.
261. *Tucci G.* On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya-nātha and Asaṅga (Being a Course of Five Lectures Delivered at the University of Calcutta). Calcutta, 1930.
262. *Vidyabhuṣana S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc., 1978.
263. *Vostrikov A.* The Nyāyavārttika of Uddyottakara and the Vādanyāya of Dharmakīrti. — Indian Historical Quarterly. 1935, vol. 11.
264. *Warder A.K.* The Earliest Indian Logic. — Труды 25-го Международного конгресса востоковедов. Т. IV. М., 1963.



**Э.А.ЗАБОЛОТНЫХ**

Институт философии  
и социальных наук РАН

Э.А. Заболотных, доктор  
философских наук, профессор,  
директор Института философии  
и социальных наук РАН

# Логико- эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников

М.: ИФ  
и  
СН РАН, 2000.

## ВВЕДЕНИЕ

Специалисты, занимающиеся историей логики, часто упоминают о том, что помимо западноевропейской логической традиции существовала также самобытная индийская (см., например, [88, с. 21–22; 134, с. 7–17]).

К сожалению, малое количество фундаментальных трудов препятствует знакомству широкого круга исследователей, интересующихся логикой, с достижениями индийских теоретиков. К тому же спекулятивная, а часто еще и мистическая ориентация большинства индийских философских систем отнюдь не способствует пониманию их духовного наследия представителями европейской науки, которая зародилась именно в результате освобождения сознания от мифологического компонента.

Тем не менее при анализе путей развития древнеиндийской и античной мысли выявляются многочисленные параллели. По замечанию выдающегося российского индолога О.О.Розенберга, в трудах восточных авторов можно найти «те же решения тех же вопросов, что и в европейских системах, но методы другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность... индийской философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе» [123, с. 82], они «рассматриваются с иных точек зрения... иначе комбинируются, иначе освещаются» [123, с. 49]. Упомянутые аналогии издавна занимали носителей обеих культурных традиций, пытавшихся объяснить их самыми различными способами. И хотя о существовании в древности связей между Индией и Грецией известно достоверно, выявить факты, несомненно подтверждающие воздействие одной философии на другую, никому так и не удалось (см., например, [72, с. 197–202; 117, с. 375–378; 122, т. 1, с. 13–14, т. 2, с. 71–72; 124, с. 525–526; 150, т. 1, с. XIII; 206, с. 601–614, 634–637; 270, с. XV]).

«Если что-либо из этих совпадений и вытекает, — говорил Ф.И.Щербатской, — то только то, что не случай и произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы и самих философских вопросов, в силу коего у самых различных народов, в самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам» [150, т. 2, с. III].

Что касается особенностей подхода древнеиндийских мыслителей к тем же проблемам, которые в не меньшей степени интересовали и их античных «коллег», а также своеобразия используемых ими методов, то вполне правомерно утверждать (вслед за О.О.Розенбергом), что их детальный анализ был бы отнюдь не бесполезным для философов Запада (см. [123, с. 49]).

Сказанное в полной мере относится и к индийским логическим теориям, ведь, несмотря на неизменную в течение многих столетий связь с риторикой и вхождение в состав эпистемологии (*pramāṇa-vāda*, букв. «наука о правильном познании»), благодаря усилиям представителей позднего буддизма, джайнизма, ортодоксальных систем (прежде всего классической ньяи) они достигли весьма высокого для своего времени уровня.

Рассмотрение моментов сходства и отличия концепций, созданных представителями различных индийских и греческих философских систем, позволяет проследить пути и тенденции их эволюции, найти общие закономерности, сопоставить стили, сложившиеся под влиянием тех или иных социальных и культурных условий. Профессионалы убеждены, что сравнительные исследования дают любой отрасли знания — и логике в том числе — новые импульсы для развития.

Правильное знание издревле рассматривалось индийскими мыслителями как залог будущего освобождения, мокши. В силу этого свод постулатов о его источниках и способах проверки считался наиболее важной составляющей всякой религиозно-философской теории, и авторы, как правило, соблюдали традицию, предписывавшую им излагать свои взгляды только после «преамбулы» теоретико-познавательного и методологического характера. Западные специалисты увидели в «прамана-ваде» одну из наиболее значимых отраслей индийской философии и приступили к систематическому исследованию текстов по данной тематике в конце XIX столетия: стало ясно, что именно изучение «объединенной» эпистемологии-логики как ничто другое могло бы помочь европейцам лучше понять не только философию Индии, но и культуру этой страны в целом. Такой подход внедряли в науку те, кого позднее признали классиками индологии — М.К.Рис-Дэвидс, Л. де ла Валле-Пуссэн, С.Ч.Видьябхушана.

Нельзя не отметить, что на рубеже XIX–XX вв. работы наших соотечественников — В.П.Васильева, И.П.Минаева, С.Ф.Ольденбурга, О.О.Розенберга, Ф.И.Щербатского — тоже в немалой степени способствовали трансформации взглядов западных ученых на философию Индии. В трудах перечисленных русских специалистов опровергалось устоявшееся представление о почти полном отсутствии в учениях индийских мыслителей рациональной составляющей. Выявление той роли, которую она играла в различных системах, позволило обосно-

вать неотъемлемость данного компонента для большинства из них — ведь все, кроме чарваков, признавали источником достоверного знания силлогистический вывод (см. «Таттвасанграха» (TS), 1455–1458). Особый вклад в мировую индологию был внесен Ф.И.Щербатским, многие идеи которого, несмотря на свой солидный возраст, не потеряли актуальности и до сих пор являют собой интересный материал для научных дискуссий.

Первая попытка интерпретировать созданные индийскими логиками системы доказательства с помощью формального аппарата принадлежит Д.Г.Х.Инголлу: в 1951 г. он опубликовал свои «Материалы по логике навья-ньяя» [199]. В последующие десятилетия подобные труды были представлены также С.С.Барлингеом [161], Р.С.Чи [171], К.Гукоопом [187], Ф.Стаалем [262]. Очевидно, что интерес западных специалистов к логической составляющей «прамана-вады» весьма высок, чего нельзя сказать об исследователях из России и ближнего зарубежья — их попытки рассмотреть учения индийских логиков с использованием современных методов исчисляются единицами: в качестве примера можно назвать только монографию К.К.Жоля [88], где используются элементы компаративистского подхода, а формальный аспект буддийского вывода автором почти не анализируется, и небольшой раздел в книге Н.И.Стяжкина «Формирование математической логики» (см. [134, с. 7–17]), вышедшей в 1967 г. Результаты этой работы несопоставимы с теми, которые были получены перечисленными зарубежными учеными, особенно Р.С.Чи, однако, учитывая качество материалов, опубликованных по данной теме ранее (разделы в монографиях и учебных пособиях по истории логики — см., например, [115, с. 40–43; 121а, с. 88–105]), и их следует оценить как существенный вклад в отечественные изыскания в области логики.

Документальной основой для настоящего исследования послужил ряд индийских логико-философских трактатов, созданных в разное время — от древнего периода («Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады, II в. н.э.) до эпохи позднего средневековья («Таттвачинтамани» Гангешы, XIII в.), но в основном анализ проводился на материале работ буддистов, живших в период с VI по XI в. — Дигнаги («Пратьякшапариччхеда», «Хетучакра»), Дхармакирти («Праманавинишчая», «Ньяябинду», «Хетубинду») и Дхарматтары («Ньяябинду-тика»). Логические и гносеологические идеи Дигнаги и его преемников будут сопоставлены со взглядами найяиков, изложенными помимо «Ньяя-сутр» в «Ньяя-бхашье» Ватсьяны, «Ньяяварттике» Уддйотакары, «Ньяяварттика-татпарьятике» Вачаспати Мишры, «Ньяяманджари» Джаянты Бхатты, «Ньяясаре» Бхасарваджни, а также с воззрениями представителей других ортодоксальных (санкхья, йога, вайшешика, миманса, веданта) и неортодоксальных (джайнизм) школ. Приоритетное внимание, уде-

ленное «трем Д» (так иногда, из-за совпадения начальных букв их имен, называют Дигнагу вместе с двумя последователями — Дхармакирти и Дхармоттарой), обусловлено не только и не столько тем, что основополагающий труд Дхармоттары «Ньяябинду-тика» («Комментарий к „Ньяябинду“»), включающий и текст Дхармакирти, был издан на русском языке в переводе Ф.И.Щербатского («Учебник логики Дхармакирти с комментариями на него Дхармоттары» в двухтомнике «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» [150]), сколько особой целостностью и завершенностью изложенной в нем концепции, которая явилась решающим вкладом Дигнаги и его идейных преемников в развитие логики и теории познания в Индии.

Логическая система, созданная Дигнагой и его последователями, рассматривается в данном труде в идейном и временном контекстах — в связи с основными философскими и религиозными постулатами буддизма, идеями логико-гносеологического характера, имевшимися у предшественников Дигнаги, а также в сопоставлении с концепциями современных ему и его последователям оппонентов и с западными аналогами. При таком подходе открывается возможность максимально точно определить как вклад «трех Д» в индийскую мысль, так и место их учения в мировой логической науке. Для реализации этой цели автором проделан анализ путей развития индийской логики, в том числе в контексте существовавших в древней и средневековой Индии философских школ, показана широта спектра вопросов логического характера, рассматривавшихся индийскими мыслителями. Специальное внимание уделено методам решения одних и тех же логических проблем, разработанным индийскими теоретиками, имевшими различные философские взгляды, и трактовкам дедуктивного доказательства, принятым Аристотелем, стоиками, представителями школы Дигнаги, а также ранней и средневековой ньяи. Автор предпринимает попытку формализовать индийские модели выводов с использованием аппарата современной логики и доказать совместимость логических теорий, созданных в разное время и в различных социально-культурных условиях. В работе продемонстрировано, что носители духовных традиций Запада и Востока, действовавшие независимо друг от друга, пользовались сходными методами рассуждения, применяли одни и те же правила, приходили к открытию одних и тех же способов преобразования различных структур и т.п. Наряду с перечисленными аналогиями проанализированы факты применения логиками Индии приемов, не использовавшихся греческими «коллегами», выявлены и рассмотрены неклассические компоненты индийских систем доказательства.

В соответствии с изложенным планом в главе I перечисляются основные особенности философского мышления древних индийцев и

описываются главные этапы формирования индийской логики. Известно, что она зародилась в рамках искусства ведения дискуссии и долго считалась не отраслью философии, а вспомогательным средством, «работавшим» на нужды риторики, судебной практики, педагогики и т.п. И позднее, в эпоху интенсивного развития эпистемологии, логика, уже обретшая статус не просто важной, а наиболее значимой составляющей «прамана-вады», тем не менее неизменно сохраняла привязку к теоретико-познавательному фундаменту, а также к онтологии. Возможно, потому у индийских мыслителей, занимавшихся разработкой проблем логического характера, не было достаточно сильных мотивов абстрагироваться от содержания посылок и исследовать формы высказываний сами по себе.

В силу несомненной истинности тезиса о том, что рождение логической науки произошло, когда объектом исследования сделались формы мысли, приходится констатировать, что в Индии логика так и не стала самостоятельной отраслью философии — несмотря на то что проблематика трудов ряда ученых, работавших в этой области, была логической в самом подлинном смысле этого слова. Препятствиями в становлении индийской логики служили внешние факторы.

В главе II сопоставляются учения о дедуктивном выводе, разработанные Аристотелем и индийскими мыслителями. Очевидно, что силлогистическая теория Стагирита шире и богаче, но это не повод считать, что наияики, буддисты, джайны и представители прочих школ рассматривали лишь часть тех проблем, которые получили разработку у автора «Органона»<sup>1</sup>. Из-за принятия крайне жестких критериев корректности выводов индийские логики действительно не могли прийти к открытию большинства структур, которые мы находим в «Первой Аналитике» и во «Второй Аналитике», но при этом они имели представление о несиллогистических умозаклчениях — чисто условном, условно-категорическом, разделительно-категорическом, индуктивном, а также «по аналогии». Кроме того, индийские логики создали классификации выводов и доказательств, основанные на принципах, существенно отличных от тех, что лежали в основе классификации силлогизмов, предложенной Стагиритом. Особенности каждой из них подробно анализируются автором.

В главе III результаты, полученные индийскими мыслителями, исследуются с использованием методов современной логики, что позволяет определить формальные критерии корректности рассматривае-

---

<sup>1</sup> В I в. до н.э. логические труды Аристотеля («Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика», «Вторая Аналитика», «Топика» и «О софистических опровержениях») были изданы перипатетиком Андроником Родосским под общим названием «Органон». Буквально это слово переводится как «орудие», в данном же контексте оно означает «инструмент мысли».

мых ими моделей выводов. Автор обращает внимание на существенную деталь: хотя специалисты в области «прамана-вады» не уделяли приоритетного внимания формальному аспекту доказательства и не оперировали символами, которые издревле применялись европейскими учеными, это не значит, что они не пользовались символикой вообще. Некоторые их модели явно выполняли преимущественно репрезентативную функцию — служили своего рода схемами, наглядными пособиями, призванными иллюстрировать сущностные характеристики выводов разных типов. Здесь же приводятся факты, свидетельствующие о наличии в индийских системах доказательства элементов индуктивной, модальной и временной логики, и это подтверждает гипотезу о том, что присутствие неклассических составляющих в теориях, созданных на заре существования логической науки, не было случайностью.

Применяя методы сравнительного анализа и формального представления в совокупности, можно во всех подробностях проследить сходство между «экспонатами логического музея» и новейшими теориями, чтобы затем на основании полученных результатов максимально точно определить вклад в науку каждого из наших предшественников. Это отнюдь не бесполезное занятие — ведь идеи мыслителей, живших в древние времена, могут определенным образом способствовать развитию современной логики.

Автор выражает благодарность Наталии Алексеевне Канаевой за интерес, проявленный к настоящей работе, за ценные консультации лингвистического (в области санскрита) и культурологического характера.

## **Глава I**

# **ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ И ЭВОЛЮЦИИ ИНДИЙСКОЙ ЛОГИКИ**

### **§ 1. Представления индийских мыслителей о задачах логики.**

#### **«Предлогический» период в истории «прамана-вады»<sup>1</sup>**

В течение многих веков в Индии существовали и развивались самые различные религиозно-философские теории, приверженцы которых постоянно полемизировали друг с другом. Яркие образцы подобных споров можно обнаружить, к примеру, в «Махабхарате» (Mbh, Ādiparva 70.43–44; Śāntiparva 246.18; Sabhāparva 5.2–3; Vanaparva 132–134), «Рамаяне» (100.36–39), Упанишадах («Брихадараньяка-упанишада» (BAU) VI.2.1; «Чхандогья-упанишада» (CU) V.3.1). В Индии публичные диспуты были широко распространены: они рассматривались как важная составляющая духовной жизни общества и неизменно проходили в торжественной обстановке, вызывая интерес людей из самых различных социальных групп (см. [77, т. 1, с. 66–68; 149, с. 156; 150, т. 1, с. XXVI]). В соответствии с установленными правилами проведения словесных состязаний считалось правомерным подвергать критическому анализу любые идеи, не разрешалось лишь самолично объявлять чужую концепцию ниспровергнутой (см. [122, т. 1, с. 33–36; 142, с. 41–43]). Следует упомянуть о еще одной особенности: борясь за победу в споре, оппоненты руководствовались не только высокими идейными, но и практическими мотивами: по обычаю победителю причиталась немалая материальная премия, а не сумевшего доказать истинность своих взглядов иной раз лишали жизни (см. [124, с. 420; 150, т. 1, с. XXVI–XXVII]). Вероятно, поэтому для убеждения противника и слушателей разрешалось использовать и логические,

---

<sup>1</sup> При разделении главы на параграфы, соответствующие различным этапам развития логики в Индии, учитывались современные варианты периодизации логической традиции (см., например, [140, т. 2, с. 263–265; 164, с. 5–6; 257, с. 11, 12, 93–95; 270, с. XIII–XV]).



и психологические приемы, а также всевозможные уловки, например игру слов, т.е. любые средства, способствующие достижению желаемой цели.

В силу существования подобных изначальных установок логика в Индии на всех этапах своего развития сохраняла тесную связь с психологией и лингвистикой, что определило ее специфику. Содержащееся в Ведах учение о вечности слова обусловило интерес представителей индийской логической традиции к языку — уже во II в. н.э. они подошли к решению вопросов из области семиотики, в частности теории значения имен (см. «Ньяя-сутры» (NS) II.2.63–69; «Ньяя-бхашья» (NBh) II.2.63–69; «Ньяяварттика» (NV) II.2.64–67; TS 1227–1228, и др.), тогда как философов Запада вплоть до XIX в. эти проблемы интересовали мало. Кроме того, индийцы в отличие от греков уделяли значительное внимание вопросам методологического характера, зато почти не разрабатывали символику и совсем не занимались исчислениями. Это можно оценить как парадокс — ведь Панини, превративший грамматику в систематизированную науку уже в V в. до н.э., использовал символы в достаточной мере, но причины данного феномена мы проанализируем позднее, в связи с другими проблемами.

Зародившись в рамках диалектики — искусства ведения дискуссии, индийская логика еще долгое время сохраняла свою сугубо практическую направленность, проявлявшуюся в ориентации на внешние — относительно собственно научных потребностей — сферы (ораторское искусство, судебную практику, педагогику), иными словами, она не претендовала на теоретический статус, а была ремеслом вспомогательным по отношению к философской метафизике. Тем не менее индийские логики стремились подробно описать и систематизировать известные риторические приемы. Самая ранняя попытка упорядочить накопленный материал относится приблизительно к середине VI в. до н.э. и связывается с именем Медхатитхи Гаутамы, труды которого до нас не дошли — возможно, по той простой причине, что этот человек, считающийся основателем *ānvīkṣikī* (первое название искусства спора; позднее это слово стали употреблять по отношению к «науке об источниках достоверного знания» — объединенной эпистемологии–логике), не оставил никаких рукописей (см. [270, с. 20, 49]). Немало сведений о различных дискуссиях, а также описаний искусства особого рода, каким считалось умение убеждать слушателей, доказывать истинность своих взглядов и несостоятельность точки зрения оппонента и т.п., мы обнаруживаем уже в эпосе «Махабхарата» (Mbh, *Śāntiparva* 180.47–49; 246.18). Эпистемология как автономная составная часть философского знания начала развиваться в Индии именно в «предлогический» период (см. [122, т. 2, с. 11–12]), хотя в это время (III–II вв. до н.э.) она существовала лишь в

виде отдельных, разрозненных идей, уже можно было говорить о становлении ее проблематики и собственного категориального аппарата: в той же «Махабхарате», а также в «Рамаяне» заходит речь об источниках, механизмах и целях познания (см. [270, с. 23, сн. 10–13]). Позднее именно эти вопросы были возведены Готамой–Акшападой (Gautama–Akṣapāda) в ранг основных тем, подлежащих рассмотрению в религиозно-философской школе ньяя (NS I.1.1). Хотя о наличии законченной гносеологической и тем более логической концепции в «Ньяя-сутрах» говорить еще не приходится, здесь, пожалуй, впервые в истории индийской мысли вопросам теоретико-познавательного плана уделено намного больше внимания, чем сопряженным с ними онтологическим, нравственным и прочим проблемам. В упомянутом труде, относимом исследователями ко II в. н.э. (см. [122, т. 2, с. 28, сн. 1; 270, с. 47, 50]), мы находим уже не просто систематизацию диалектических приемов, но и немало впервые введенных специальных терминов для обозначения гносеологических и собственно логических реалий, а также характеристику науки о путях правильного познания — «прамана-вады» — как одной из наиболее значимых отраслей философии (см. NS I.1.1).

Знакомство с трактатом Готамы–Акшапады способствовало обращению приверженцев различных философских систем к эпистемологической проблематике, стимулировало желание написать свое руководство по диалектике или даже построить теорию познания, органично связанную с теми онтологическими, этическими и религиозными постулатами, которые определяли специфику их собственного видения мира. С появлением «Ньяя-сутр» все они получили возможность осуществить это, используя предложенную родоначальником новой школы методологию исследования источников достоверного знания и способов его получения. Впрочем, об огромной значимости и ценности правильного познания, т.е. такого, которое могло бы помочь человеку достичь желаемого результата в практической деятельности, ослабить чувство психологического дискомфорта, а в перспективе — освободиться от цепи реинкарнаций, говорилось еще в Упанишадах (см., например: «Катха-упанишада» (KU) I.1.13–27; I.2.1–25; II.4.2; CU VIII.5.3; «Прашна-упанишада» (PU) I.15–16). Основной особенностью данной теории освобождения было то, что она, утверждая возможность избавиться от мук, вменяла человеку в обязанность не только постоянный самоконтроль, но и самоанализ: нужно предвидеть последствия каждого поступка, а для этого надлежит задействовать свои способности рационально мыслить (см. NV I.1.2; «Ньяяварттика-татпарьятика» (NVT) I.1.17).

## § 2. Основные особенности философии классической ньяи

Говорить о том, что в «Ньяя-сутрах» Готамой–Акшападой была представлена теория доказательства, по существу аналогичная аристотелевской, было бы не вполне корректно. Значительная часть входящих в состав данного труда афоризмов содержит описание различных методов и правил проведения публичных диспутов (NS II.1.1–6; V.1.1–43; V.2.1–25), к этим главам примыкает систематизированный перечень возможных ошибок в выводе (NS I.2.1–9), а раздел, в котором рассматриваются рациональное доказательство, его структура и существующие разновидности, сравнительно невелик. Но именно здесь мы находим классическую модель пятичленного индуктивно-дедуктивного вывода (см. NS I.1.33–39):

1. *Звук невечен* (pratijñā, или тезис).
2. *Потому что он произведен (= имеет происхождение)* (hetu, или основание).
  - 3а. *Как горшок:* Или: 3б. *Не как душа:*  
*все, что имеет происхождение,* *все, что не невечно,*  
*невечно.* *не имеет происхождения*  
(udāharaṇa, или пример).
  - 4а. *Так и здесь.* Или: 4б. *Здесь не так*  
(upanaya, или применение).
5. *Следовательно, звук невечен* (nigamana, или заключение).

Сразу же бросается в глаза то, что в данной последовательности высказываний пятое повторяет первое, а четвертое представляет собой синтез второго и третьего. Но, на взгляд основоположника новой системы, ничего лишнего здесь нет: ведь силлогизм является не чем иным, как средством убеждения, поэтому заботиться следует не о лаконичности, а о наглядности доказательства. Любое «купирование» непременно нанесло бы ему ущерб именно в этом плане. Весьма показательным является признание целесообразности использования в дополнение к приведенным пяти посылкам еще пяти вспомогательных (см. NS I.1.32). Их присутствие в выводе обуславливалось не необходимостью, а практической полезностью: они были призваны сделать доказательство еще более убедительным (см. [122, т. 2, с. 67–69]). После такой «добавки» приведенный выше силлогизм становился подобием десятичленного джайнского рассуждения ([270, с. 166–167], см. также с. 20–21 наст. изд.).

Роль философского фундамента логики Готама-Акшапады выполняла теистическая теория бытия: мир сотворен вечным Богом (Īśvara) (NS IV.1.19–23); человеческая душа (ātman) — неотделимая часть вечной Души-Абсолюта (Brahman) — после смерти индивида обретает пристанище в другом теле; качество каждой отдельной жизни — звена такой цепочки — определяется законом воздаяния-возмездия (karma) (NS I.1.19; IV.1.10, 28). Человек неизменно испытывает страдания, которые являются неотъемлемым атрибутом, можно даже сказать сущностью, мирского бытия. Никто не виноват в том, что ему приходится страдать, это не следствие грехопадения, как утверждает-ся в христианской догматике. Страдания не нужно искупать, но от них можно освободиться. Благодаря правильному знанию каждый может избавиться от недостатков, привязанностей, пристрастий и чувственных желаний (kāma) — тогда прервется цепь индивидуальных реинкарнаций и атман воссоединится с Вечным Брахманом (NS IV.1.3, 6, 61, 64; IV.2.1, 36–39, 45; NBh I.1.22; IV.2.1). Эти идеи, обозначившиеся, как уже говорилось, в Упанишадах (см., например, BAU IV.5.15; KU I.1.4–6, 13; I.2.1–25; I.3.1, 13, 16–17; II.5.12–13; PU I.10), получили существенное развитие впоследствии.

Найяики были убеждены, что внешний мир может быть совершенно адекватно познан мыслящим субъектом; содержание наших мыслей в полной мере соответствует действительности, т.е. рациональное познание не интроспективно, оно имеет дело не с образами, а с самой реальностью (см. NS III.2.10). Акт восприятия — это результат контакта того или иного органа чувств (indriya) с объектом (см. NS II.1.25–28), в соответствии с чем все содержание субъективной реальности сводится к данным, передаваемым органами чувств познающей душе (см. NS II.1.21–24; III.1.2, 12, 30–75; III.2.8–10, 21–22), в которой они упорядочиваются и сохраняются (см. NS III.2.43; NBh I.1.15–17). Роль посредника между органами чувств и душой выполняет интеллект (manas) (см. NS I.1.15; II.1.24; III.1.12, 16; III.2.8–10, 21–22, 32; NBh I.1.15; III.2.47). Сущность универсалий трактовалась с позиций крайнего реализма: они так же доступны чувственному восприятию, как и отдельные предметы, а связывает те и другие особая внутренняя присущность (samavāya) (см. NS II.2.58, 67–71). Столь же реальны и отношения, существующие как между вещами, так и между общими понятиями (см. NS I.1.4; III.2.10; NBh III.1.37–38; III.2.42–45). Полностью основанным на чувственном знании, на данных опыта представлялся найяикам и логический вывод (см. NS I.1.5; NBh I.1.5), для обозначения которого они использовали термин «anupamāna»: māna (от manas — ум) означает «обдумывание», а префикс anu — «вслед за» (что дополнительно подчеркивало тесную связь между восприятием и мышлением). Сущностные различия между

двумя способами познания Готамой–Акшападой не усматривались: в NS утверждалось, что посредством вывода человек постигает те же самые предметы и связи между ними, которые он уже познал с помощью своих органов чувств, но это познание более ясное и отчетливое (NS II.1.30–32, 34).

### **§ 3. Логические идеи буддистов «раннего» и «среднего» периодов (I в. до н.э. — IV в. н.э.)**

Представители ньяи удерживали ведущие позиции в разработке «прамана-вады» со II по VI в. Как известно, в это время вследствие произведенного ими своеобразного методологического переворота почти каждый индийский мыслитель стремился написать свое собственное руководство по использованию диалектических приемов, разработать свою методику ведения публичных дискуссий. Приверженцы буддизма не были в этом плане исключением. Первые буддийские тексты, в которых рассматривались проблемы диалектического характера, относятся, судя по всему, к рубежу двух тысячелетий [137, с. 323]. Достоверных сведений о раннебуддийских учебниках логики у нас нет, но авторы некоторых трактатов, датируемых первыми веками нашей эры, использовали в приводимых диалогах такое количество самых разнообразных риторических приемов, что гипотеза о существовании у буддистов собственных сводов правил ведения дискуссий представляется вполне правдоподобной (см. [137, с. 323; 252, т. 1, с. 28]).

Изложение основ искусства спора наряду с исследованием религиозно-философских проблем мы можем найти в «Йогачарабхуми-шастре» Асанги–Майтрейи<sup>2</sup>, а также в работах неизвестных авторов — «Катхаваттху», «Упаяхридая» (см. [137, с. 323–324]) и в ряде трактатов, носящих одно и то же название — «Тарка-шастра» (см. [268, с. 476, 483, 485–487]) (показательно, что в некоторых из них содержались даже зачатки учения о силлогизме). Систематизированный перечень средств, используемых в диспутах для обоснования собственных взглядов и критики тезисов оппонентов, имелся в ряде трактатов Нагарджуны — «Виграхавьявартани», «Вайдаля-сутра», «Вайдаля-пракарана» (см. [252, т. 1, с. 28]). Основатель школы мадхьямиков обрушил жесткую критику на основные положения «Ньяя-

<sup>2</sup> Об авторстве «Йогачарабхуми-шастры» см., например, [77, т. 1, с. 130–131, 205; 137, с. 297, 327; 146, с. 221].

сутр», в том числе на пятичленную модель силлогизма, утверждая, что действительно необходимыми являются только три из пяти входящих в его состав компонентов. Кроме того, он ввел новый метод дискутирования, предусматривавший отказ от обоснования чего бы то ни было, доказательство относительности любого утвердительного высказывания и последующее его опровержение.

До тех пор пока крайний релятивизм Нагарджуны пользовался у последователей Будды популярностью, существенной эволюции буддийской логики не наблюдалось. Ньяя же, напротив, в это время развивалась весьма интенсивно: в IV–V вв. появилось несколько комментариев к «Ньяя-сутрам», наиболее значительным из которых был труд Ватсьяны «Ньяя-бхашья». Комментаторам не удалось радикально переосмыслить накопленный опыт, направить познание по пути исследования природы логического и вывести таким образом данную отрасль знания на качественно новый уровень, но они первыми увидели в логике особую науку о видах, путях и методах правильного мышления (см., например, NBh 1.1.1), а кроме того, внесли немалый вклад в развитие и совершенствование ее понятийного аппарата. Асанга (IV в. н.э.) сумел по достоинству оценить пятичленное доказательство найяиков и внедрил его в практику дискуссий, проводимых приверженцами буддизма (см. [137, с. 327; 252, т. 1, с. 29; 269, с. 67–68]). Однако что касается буддистов в целом, то вплоть до конца IV — начала V в. у них не возникало особой потребности систематизировать достижения своих предшественников, работавших в области логики, и построить логическую теорию, органично связанную с их собственной онтологией и теорией познания (см. [122, т. 2, с. 27]). Правда, в упомянутой выше «Йогачарабхуми-шастре» предлагался новый регламент проведения и судейства диспутов, но он не имел существенных стилистических отклонений от утвержденного Готамой и его последователями (см. [137, с. 297]).

Первую попытку адаптации построенной на наивно-реалистическом фундаменте логики найяиков к основным постулатам философии буддизма мы находим в трактатах «Вадавидхи» и «Вадавидхана», вышедших из-под пера Васубандху<sup>3</sup> (см. [137, с. 328–329; 252, т. 1, с. 30]). Здесь излагались правила ведения дискуссий, отличные от предписываемых ньяей, новая классификация логических ошибок, трактовка восприятия как знания, которое приходит «от самого объекта» (встречавшаяся, впрочем, уже у Асанги [252, т. 1, с. 30]), а кроме того, впервые говорилось о той важной роли, которую играет в силлогистическом выводе средний термин, и формулировались три критерия, которым он должен соответствовать [252, т. 1, с. 31; 268, с. 477–

<sup>3</sup> Имеется в виду Васубандху-младший, живший в V в. (ок. 400 — 480 гг.), а не брат Асанги, носивший такое же имя (см. [183а, с. 76–77, 350–356; 183б, с. 4, 10–46]).

479]. При этом наряду с пятичленным силлогизмом Васубандху использовал сокращенную форму, состоящую из двух посылок и заключения [252, т. 1, с. 31; 268, с. 478].

Хотя последователь Асанги Дигнага в своих комментариях на эти трактаты и подвергал довольно резкой критике многие содержащиеся в них идеи (см., например, «Пратьякшапариччхеда» (РР) А.2a-b1, 3c), можно утверждать, что именно автором «Вадавидхи» в значительной степени была подготовлена почва для проведенных поздними буддистами реформ, способствовавших рождению в рамках их мировоззренческой концепции стройной эпистемологической теории, включавшей в себя систему логического вывода как неотъемлемую составную часть.

#### **§ 4. Творческая деятельность Дигнаги и его преемников: основные нововведения**

Вклад Дигнаги в «прамана-ваду» сопоставим со вкладом Аристотеля в античную философию. В самом деле, до появления в середине VI в. его «Праманасамуччай», в которой излагался новый философский подход, определялись предмет и метод исследований, систематизированных буддийских теорий познания не существовало, несмотря на наличие обширного фонда идей такого рода, выдвинутых различными приверженцами этой религии (см. [252, т. 1, с. 31]). Необходимость четкой формулировки гносеологической платформы и методологической базы учения Будды (таких же неотъемлемых составляющих его философского фундамента, как и дхармическая теория бытия, изложенная в «Абхидхармакоше» Васубандху) была налицо: существование всего этого могло и должно было способствовать решению задачи, стоявшей перед буддийскими мыслителями, а именно защите своих позиций в дискуссиях с представителями других философских школ, главным образом с брахманистами.

Вполне возможно, что при создании своего труда Дигнага руководствовался подобными практическими мотивами. Но, как бы то ни было, он проделал колоссальную работу, систематизировав огромный текстовой материал (различные трактаты буддийских мыслителей за несколько веков, в которых содержались представления об источниках знания, способах его получения, проверки и доказательства) и произведя критический анализ идей логико-эпистемологического характера, выработанных сторонниками ортодоксальных систем — прежде всего ньяи. Первой новацией Дигнаги был выбор иных, чем у найяиков, приоритетов: диалектическими приемами автор «Праманасамуч-

чай» занимался мало, рассматривая их лишь в последней из пяти глав. Гораздо больше его интересовали механизмы чувственного и рационального познания, дедуктивный вывод, критерии его правильности и ошибки, связанные с их нарушением (см. [40, с. X]). Проблематика созданной им концепции несомненно была преимущественно логической, хотя ее предмет и не совпадал с предметом логики Аристотеля: ведь индийская логика во все времена неизменно сохраняла тесный контакт с эпистемологией, в силу чего в ее компетенции находились вопросы о реальности внешнего мира, являющегося нам в образах, о связи этих образов с внешними объектами, а также вопросы о сущности восприятия и его способности служить источником достоверного знания.

Приступая к анализу общефилософского фундамента созданной буддийскими логиками системы выводного знания, следует сразу же подчеркнуть, что проблемы метафизического характера почти не занимали Дигнагу и его последователей — Дхармакирти (VII в.), автора «Праманаварттики», обширного комментария на дигнаговскую «Праманасамуччаю», а также сокращенных вариантов названного труда — «Праманавинишчай», «Ньяябинду» и «Хетубинду» — и Дхарматтары (середина VIII — начало IX в.), автора «Ньяябинду-тики». «Три Д», однако, сполна разделяли свойственный буддистам во все времена интерес к внутреннему миру человека. Напомним, что главными отличительными чертами учений софистов и Сократа, которые также в достаточной мере интересовались логическими проблемами и немало способствовали развитию этой отрасли философии, являлись отсутствие интереса к метафизике и явно выраженный уклон в сторону антропологии и этики. Такая параллель, вероятно, свидетельствует о том, что интерес буддистов к логике был обусловлен не только практической потребностью, но и объективными закономерностями развития науки, которые имеют тенденцию проявляться независимо от различий социально-культурных контекстов.

Сколь бы парадоксально это ни звучало, но, несмотря на то что у Дигнаги и его преемников не было склонности к анализу проблем из области онтологии, понять сущность разработанной ими логико-эпистемологической концепции и применяемых методов можно, лишь опираясь на буддийскую теорию бытия. Ранними буддистами была построена более чем оригинальная картина мира, в соответствии с которой все феномены следует рассматривать как комбинации 75 первоэлементов-дхарм (dharma), представляющих собой не физические частицы, а своеобразные метафизические «точки» (см.: «Абхидхармакоша» (АК) I.1–48, II.1–73, ср. [9, с. 413, 421]). Однако буддийские мыслители, в отличие от брахманистов, никогда не уделяли теории бытия приоритетного внимания. Эта традиция шла от Будды, который



в своих проповедях сознательно не затрагивал проблемы онтологического характера, поскольку был убежден, что уровень развития большинства слушателей все равно не дал бы им возможности понять глубинный смысл его идей, а раскрывать его праздно любопытствующим тем более не стоит (см. [123, с. 83]; ср. [8, с. 78]). Преемники Просветленного, следуя духу и букве его учения, не давали четких ответов на некоторые основополагающие философские вопросы (например, о возможности или невозможности бессмертия, о конечности или бесконечности мира) (см. [123, с. 84–85]). Судя по всему, распространенное превратное понятие о буддизме как о своеобразной «философии без метафизики» сформировалось именно на такой основе.

В действительности же главной отличительной чертой буддийской концепции мироустройства было то, что в ней признавались несуществующими объекты, недоступные для человеческого восприятия, причем к данной категории были отнесены также Бог-творец, вечность, мировая и индивидуальная души (см.: «Праманавинишчая» (PV) I.38; [150, т. 1, с. VII, XV, XXXVIII]). Начало каждой новой жизни одного и того же индивида трактовалось буддистами как результат «перекомбинации» первоэлементов-дхарм в соответствии с законом кармы (см. АК I.7–8, 46, 49–73; PV II.56–61, 65; [123, с. 24–25]).

Другой ключевой постулат буддийской философской концепции — положение о невозможности адекватного познания мира (см. PV I.60) ввиду его непрерывной изменчивости (см. АК I.7–8, 29), — будучи подкреплен изложенной выше мировоззренческой установкой, обуславливал приоритетный интерес буддистов к деятельности мышления — ведь, по их представлениям, мысль, как образно говорил Ф.И.Щербатской, прерывает поток бытия и создает статичные искусственные схемы, которые способны и даже призваны быть объектами научного исследования (см.: «Ньяябинду» (NB) I.16–21; [150, т. 2, с. 204–206]). Вспомним, что похожее исходное представление о неизменности и устойчивости как определяющих характеристиках объекта познания послужило фундаментом созданной Платоном «наивной теории идей» (см. Soph. 246aс; Tim. 79a). Правда, проводя данную параллель, следует непременно помнить главное отличие буддийского тезиса от платоновского — афинянин считал «истинно сущими» именно идеи, и только их (см. Theaet. 155e; Tim. 27d–28a), буддисты же подчеркивали, что эти застывшие структуры не существуют в объективной реальности, являющей собой последовательность неуловимых и, следовательно, не постижимых разумом моментов бытия (kṣaṇa) (см. NB I.13–19; PV II.56). Поэтому с помощью понятий можно получить лишь относительно истинное знание (см. NB I.20–21; PV I.13, 15, 17), способное помочь успешно решать возникающие

практические проблемы (в частности, одерживать победы в дискуссиях с идейными противниками). Оно необходимо, но недостаточно для реализации главной цели — обретения вечного покоя (см. [119, с. 108, 119; 123, с. 205]).

Исповедуя подобные взгляды и придерживаясь при этом «теории двух истин», отчасти сходной с изложенной в Упанишадах (см., например: «Мундака-упанишада» (MU) I.2.5–13; KU I.2.12–13, 23, II.6.12–15, 18), но основанной на дхармической картине мира (хотя одновременно и напоминающей ту, что была разработана европейскими средневековыми схоластами), буддийские философы в большинстве своем были склонны переносить познание истинного бытия из области рационального в область религиозной практики (см. [150, т. 2, с. 211–212]). Они были убеждены, что постижение высшей, подлинной реальности, способное привести к свободе от тягот земного бытия, осуществляется не логическими методами, а с помощью особого рода ментальной концентрации (см. NB I.11), позволяющей почувствовать мимолетность и преходящесть всех физических объектов.

Но вернемся к разработанному буддистами учению о механизмах рационального познания. Основные реформы, осуществленные Дигнагой и его идейными преемниками, сводились к нескольким пунктам.

#### ***А. Трактовки сущности восприятия и мышления***

У Дигнаги и его последователей существенное развитие получил прежде всего тезис о двух источниках знания, имеющих принципиально разную природу, — мышлении (*kalpanā*) и восприятии (*pratyakṣa*) (см. PV I.59). В XVIII в. И. Кант характеризовал их следующим образом: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [7, с. 155]. Дхармакирти, который сходно понимал сущность, достоинства и недостатки обоих способов постижения действительности, определял восприятие как источник знания, зависящий от деятельности органов чувств и не связанный с иллюзией (см. NB I.4, 6). Он подчеркивал, что мы видим, слышим, осязаем реальность, т.е. восприятие отнюдь не является галлюцинацией. В перцептивном акте нам является истинно сущее — миг бытия (см. PV I.23, 42), но чувства не способны сопрягаться со словом, поэтому они не могут оформиться ни в какой-либо образ, ни тем более в ясное, отчетливое представление (*pratīti*) (см.: «Ньяябиндуптика» (NBT) I.14). С их помощью осуществляется лишь пассивное познание, дающее субъекту сведения о присутствии перед ним, в зоне

действия его сенсорных способностей, некоего объекта, т.е. по сути как бы и не обеспечивающее ничего, кроме понимания того факта, что наши знания имеют непостижимую реальную основу («это есть»): ведь то, что не может быть выражено в словах, не может быть и познано (см. PV I.60).

Природа и механизм работы мышления были, по представлениям буддийских логиков, принципиально иными. Сознание может усваивать лишь необходимо связанные со словами статичные искусственные образования, являющие собой продукты деятельности ума, который обладает способностью условно приостановить поток бытия и объединить отдельные моменты в нечто единое (см. [150, т. 2, с. 190]). Таким образом создается общая форма, воображаемая, но относительно устойчивая, не изменяющаяся в зависимости от близости или удаленности от нас рассматриваемой вещи, существующая независимо от того, воспринимаем ли мы сейчас интересующий нас предмет или нет, и дающая возможность рассуждать о нем даже в случае отсутствия его перед глазами (см. NBT I.16). Это и есть понятие, синтезированное мыслью из моментов бытия (см. [150, т. 2, с. 191, 201, 204–205]). Понятия нереальны: в самом деле, вышеописанные структуры — результаты произведенного мышлением синтеза — не могут существовать вне сознания, в эмпирическом мире (см. [150, т. 2, с. 204]). Именно поэтому они не способны адекватно отражать объективную реальность, но она может быть познана субъектом лишь приблизительно, и только таким образом (см. [150, т. 2, с. 213–214]). А подлинное бытие — следующие друг за другом «вспышки», в которых субъект и объект являются невычленимыми составляющими одной целостной картины (комбинации первоэлементов-дхарм, пришедшей на смену предыдущей и тут же сменяющейся новой, в соответствии с универсальным законом причинности), остается для нас недоступным (см. [123, с. 205; 150, т. 2, с. 189, 208]) — ведь мысль неспособна работать с отдельно взятым мигом, не сопоставляя его с другими, напротив, она призвана сравнивать, в этом ее суть. Единичного представления, возникшего без участия ее синтезирующей деятельности и не имеющего никакого сходства или различия с чем-либо, быть не может (см. [150, т. 2, с. 189]). По этой причине объект «чистого» восприятия хоть и является истинно сущим, представляет собой пустоту, его как бы и не существует для познающего субъекта до тех пор, пока мышление не придаст ему соответствующую форму (см. NB I.16–21; NBT I.20–21; [150, т. 2, с. 202, 205]).

Утверждая, что два вышеназванных источника знаний имеют совершенно разную природу, Дигнага и его ученики тем не менее склонны были считать «чистое» восприятие своего рода абсолютизацией (см. [122, т. 2, с. 49–51; 150, т. 2, с. 230]) и не отрицали ни нали-

чия связи между деятельностью органов чувств и наглядным представлением (см. [150, т. 2, с. 154–155]), ни того, что даже самое простое представление создается при участии мысли (см. [150, т. 2, с. 151, 154]). Этот тезис о существовании своего рода «посредника» между «чистым» восприятием и мышлением оформился у «трех Д» в учение об особом «восприятии внешних объектов внутренним чувством» (*manas*) (NB I.9; NBT I.9), иначе говоря, о «внутреннем», «ментальном» восприятии (*mānasa-pratyakṣa*) (см. [150, т. 2, с. 193; 252, т. 1, с. 161–162, 167]). (В отличие от брахманистов и ранних буддистов Дигнага и его последователи не ставили «манас» в один ряд с прочими чувствами — см. [150, т. 2, с. 192; 252, т. 1, с. 166–167].)

«Внутреннее» восприятие не может быть отождествлено ни с «потоком сознания», ни с «мигом бытия», но оно имеет тот же объект, что и «внешнее», неизменно сопровождает его, совершаясь в момент, непосредственно следующий за моментом восприятия предмета «внешними» чувствами (*indriya*) (см. [150, т. 2, с. 192]). Отличительной чертой «внутреннего» восприятия является то, что оно не способно усваивать существующие в физическом мире вещи и явления самостоятельно, без помощи «внешнего», однако именно манаса-пратьякша обеспечивает формирование образа после того, как нами был осознан факт присутствия в сфере действия наших органов чувств какого-то предмета. Разумеется, образ относится уже к субъективной, а не к объективной реальности (см. [150, т. 2, с. 195, 199]).

Употребляя для обозначения образа то же слово «пратьякша», которым обозначалось и само восприятие, Дхармакирти тем не менее подчеркивал, что по своей природе образ принципиально отличен от внешнего объекта (см. NB I.13–18; [150, т. 2, с. 161]). В то же время деятельность «внутреннего» восприятия еще не может быть названа синтезом в полном смысле этого слова, как деятельность мышления, но мышление осуществляется только благодаря ей, вслед за нею: оно подводит образ под свои схемы, выявляя его сходство с какой-либо из них (см. NB I.20). В результате формируется понятие о явившейся нам вещи (см. NB, I.21). Если бы «внутреннего» восприятия не существовало, это было бы невозможно — ведь понятия не могут происходить от совершенно иного по своей природе (например, от рассматриваемых предметов или пассивного чувственного начала), они возникают от чего-то однородного, а конкретно — от образов, которые служат материалом для их создания, тогда как «сходственность» (*sāṅgīya*) служит инструментом (см. NBT I.20–21; [150, т. 2, с. 236–239]).

Очевидно, что полностью разграничить эмпирическое и рациональное буддийские логики не смогли. Правда, и Дхармакирти, и вслед за ним Дхармоттара утверждали, что познание действительно-

сти в понятийной форме, несмотря на то что имеет опосредованную связь с реальностью, по своей сути автономно, самодостаточно, так как источником его являются не вещи, а мышление как таковое (см. [150, т. 2, с. 231]). Не предметы создают соответствующие себе понятия в сознании субъекта, а сознание строит представления о предметах (см. NBT I.20–21; [150, т. 2, с. 232]). Как семя само по себе не порождает ростка, но прорастает, если ему обеспечить надлежащие условия, так и вещь не создает представления, связанного со словом, но несет в себе совокупность предпосылок для этого, а представление синтезируется активным началом — мыслью. И именно ввиду замкнутости на самом себе знание общего является иллюзорным (см. [150, т. 2, с. 219, 232–233]).

Буддийская трактовка механизма чувственного познания была принята философами-брахманистами буквально в штыки: критическому разбору подверглись не только тезисы о нереальности универсалий (см. NVTТ I.1.1, II.1.32, II.2.65) и о невозможности адекватно выразить словами истинно сущее (см. «Ньяяманджари» (NM) II.55–56, V.69–70, 72–74), но и представления о механизме чувственного познания и природе перцепции в целом (см. NVTТ IV.2.33; NM IV.22, V.53–55). При этом наияйки упорно отстаивали свою идею о ряде контактов: объекта с органами чувств, органов чувств с интеллектом, интеллекта с душой (см. NS II.1.21–28, III.1.1–2, 12, 16, 30–75, III.2.8, 10, 21–22, 43, 57); последователи Шанкары говорили о «схватывании» объекта органами чувств (см., например: «Ведантасара» (VSā) XI), основатель школы йога Патанджали — о модификациях сознания, происходящих при воздействии объекта на него (см.: «Йога-сутры» (YS) I.4–7, 41–43, 47–49). Несогласие вызвал и тезис о генетическом отличии друг от друга мыслительного и перцептивного актов: идейные преемники Готамы–Акшапады были убеждены, что вывод непосредственно опирается на восприятие (см. NS I.1.5; NBh I.1.5; NV I.1.5). Но более всего возмущал последователей ортодоксальных систем отказ буддистов признать источником достоверного знания устное свидетельство — śabda (см., например: NBh I.2.53; NVTТ I.1.4, 7–8, II.1.52–56; NM III.7–8). Наияйки и мимансаки критиковали своих оппонентов еще и за нежелание считать таковым вывод по аналогии (см. NBh I.2.48; NM IV.19–20, VII.93–94; TS 1442–1445).

Представления о двух способах правильного познания, существовавшего у буддистов, придерживались лишь поздние вайшешики, в частности живший в V в. (по некоторым данным — в VI в.) Праштапада (см. [122, т. 2, с. 156]), хотя принимаемые ими трактовки восприятия и вывода существенно отличались от буддийских (см.: «Вайшешика-сутры» (VS) IX.1.11–15; [122, т. 2, с. 158–159; 267, с. 39]).

**Б. Классификация выводов  
по функциональному признаку.  
Новая модель силлогистического доказательства**

Дигнага расширил сферу логических исследований, которую очертили для себя автор «Ньяя-сутр» и первые комментаторы этого труда: он подверг анализу «вывод для себя» (*svārthānumāna*), т.е. познавательный акт, а не только силлогистическое доказательство, названное «выводом для других» (*parārthānumāna*). Детальное рассмотрение их обоих производилось соответственно в гл. II и III «Праманасамуччайи» (см. [40, с. X]). Вводя такое различие по функциональному признаку, создатель буддийской логической теории подчеркивал, что выводом по праву может быть названа только вторая разновидность, дающая субъекту прибавку знания (см. NB II.1–4), первая же является полностью производной от нее и представляет собой описание мыслительного процесса, результатом которого становится такая прибавка (см. NB III.1–2). Таким образом, она может служить отличным педагогическим средством: у человека, который использует ее в процессе обучения других, объем знаний не увеличивается, зато его ученики получают не только новые сведения, но и — вместе с ними — методику и навыки их наилучшей подачи. Следствием введения данной новации стало принятие индийскими философами такого тезиса: изучение когнитивного акта приоритетно и поэтому должно предшествовать анализу строящегося на его основе доказательства. Это означало признание правомерности и практической значимости разграничения «выводов для себя» и «выводов для других». Оно было заимствовано приверженцами различных систем, в том числе ньяя (см. [150, т. 1, с. L]). В связи с этим небесполезно вспомнить, что европейские психологи стали различать «речь для себя» и «речь для других» только в XX в. (см. [115, с. 43]). Тем не менее в античной логике аналог описанной выше классификации существовал: стоики различали выводы «открывающие», т.е. дающие субъекту новое знание, и «указывающие путь», т.е. являющие собой описание механизма производства умозаключения (см. Pyrrh. II.140–142).

Автор «Праманасамуччайи» утверждал, что сущностные различия между «выводом для себя» и «выводом для других» исключают даже возможность формулировки общей для этих двух разновидностей дефиниции (см. [150, т. 1, с. L; т. 2, с. 297]), поэтому неудивительно, что он предписывал для них неодинаковую форму. Вместо пятичленного силлогизма найяиков им были введены в обиход иные модели. Определяя структуру «вывода для других», Дигнага (возможно, восприняв идею, промелькнувшую у Васубандху (см. [252, т. 1, с. 31]) счел не только возможным, но и необходимым сократить число посы-

лок в силлогистическом доказательстве, в результате чего оно приняло такой вид:

1. *Всюду, где есть дым, есть и огонь, как в очаге, но не как в озере*  
(общее правило, включающее два примера:  
по сходству и по несходству).
2. *А здесь есть дым* (применение).
3. *Следовательно, [здесь] есть и огонь* (закключение).

«Вывод для себя», на основе которого был построен приведенный силлогизм, выглядел примерно так:

*«Здесь есть огонь, так как есть дым»* (см. [150, т. 2, с. 298]).

Однако даже эта конструкция в значительной степени условна, так как мыслительная процедура, произведенная после восприятия дыма и воспоминания о том, что он существует только как порождение огня, на самом деле не столь четко вербализована (см. [150, т. 2, с. 297–298]). Очевидно, что «вывод для себя» можно рассматривать как энтимему — не в аристотелевском понимании этого слова, а в том смысле, который приписывался ему в традиционной логике, т.е. как силлогизм с одной «скрытой» посылкой.

Предложенный буддистами способ записи обеих разновидностей вывода позволяет выявить формальное отличие одной от другой: действительно, в «выводе для себя» общее суждение опущено, оно как бы спрятано в памяти мыслящего субъекта. В речи же, рассчитанной на публику («для других»), желательно сформулировать его в начале, чтобы использовать для обоснования тезисов, которые будут высказаны вслед за ним. В силлогистическом доказательстве, приведенном выше, универсальному высказыванию отведено именно первое место и роль большей посылки (кстати, и Аристотель называл большую посылку общеутвердительного силлогизма по I фигуре, аналогом которого является дигнаговский вывод, именно «первой»).

Как можно убедиться, практическую ценность сокращенных мыслительных структур, возможность и необходимость их использования не только в процессе мышления, но и при коммуникации (потому что иначе, по замечанию С.Клини, обмен идеями существенно замедлился бы и сделался невыносимо скучным (см. [107, с. 86]) одинаково осознавали представители философских традиций как Запада, так и Востока. Правда, наиянками рассмотренная реформа воспринята не была: они по-прежнему утверждали необходимость использования пятичленной структуры (см. NVTT I.1.38–39).

**В. Представление о природе  
«неразрывной связи»**

«Три Д» выдвинули новую трактовку природы связи терминов в большей (общей) посылке силлогистического вывода, также органично сочетавшуюся с основными положениями разработанной буддийскими мыслителями теоретико-познавательной концепции, которая не имела практически ничего общего с гносеологией найяиков. Последнее, как уже говорилось, не усматривали различий между законами логики и законами природы и считали возможным познать эмпирическим путем «отношение проникновения» (*vyūṛpti*) двух качеств рассматриваемого объекта (см. NM VI.87), сведения о котором содержались в большей посылке. Но Дигнага и его последователи считали, что опыт носит иллюзорный характер, поэтому вывести общее суждение о взаимозависимости двух свойств объекта невозможно без знания о существовании особой «неразрывной связи» между ними (*antarvyūṛpti*) (см. PV II.62–64). Дхармакирти использовал для характеристики ее сущности такие слова и выражения, как «содержание» одного из понятий в другом (см. NB III.17), а также «выведение», «вытекание» одного из другого (см. NB II.20, III.18). Буддийские логики, признававшие, как уже говорилось, возможность работы лишь с мыслительными конструкциями (см. NB I.16–17), подчеркивали, что «антарвьяпти» связывает не реальные объекты, а понятия — продукты активной деятельности мысли (см. NB II.20, III.17–21). Они были убеждены, что только такая связь носит всеобщий и необходимый характер, так как она опирается на служащие своеобразным каркасом нашего мышления принципы тождества и каузальности (см. NB II.23, III.33). Поэтому универсальное высказывание можно формулировать, лишь удостоверившись, что между двумя понятиями, выполняющими в выводе функции среднего и большего терминов, есть связь тождества (родо-видовая) или причинная (генетическая) связь (см. NB II.20–24). То есть налицо основания говорить о еще одном перевороте, произведенном в индийской философии буддистами, — об открытии ими особого рода сущностей, находящихся за эмпирическим миром. Они были призваны служить опорой для конструкций, создаваемых из «строительного материала» — чувственных данных (см. NB I.20–21), упорядочивать эти данные — иначе говоря, выполнять ту же миссию, что была возложена на систему категорий в «критической» концепции И.Канта.

Компромиссного решения вопроса о природе связи терминов в силлогизме брахманисты и буддисты не выработали: в появившейся во второй половине VI в. «Ньяяварттике» Уддйотакары, где этот «спаситель ньяи» (см. [137, с. 349]) осуществил попытку защиты идей своего предшественника Ватсьяяны от критики, которой их подверг



Дигнага, учение буддийских логиков о «неразрывной связи» оценивалось как совершенно несостоятельное (см. NV I.1.5, 35). Разработанная ими концепция каузальности стала объектом нападок не только самого Уддйотакары (см. NV IV.1.39–40), но и многих его последователей, среди которых наиболее значительной фигурой был живший в IX в. Вачаспати Мишра — автор «Ньяявартика-татпарьятики» (см. NVTТ I.1.4–5, III.2.10.). Полная реабилитация трактовки «вьяпти» как «неизменного сосуществования» двух предметов<sup>4</sup> была произведена Джаянтой Бхаттой (см. NM II.62, 64, VI.87). Следует помнить, что труд Джаянты Бхатты «Ньяяманджари» создавался в конце IX или начале X в. (см. [137, с. 325]), когда позиции буддизма в Индии были уже поколеблены. Однако несколько столетий спустя, вскоре после полного исхода буддизма с территории субконтинента, некоторые идеи Дигнаги и его учеников были фактически восстановлены в правах брахманистскими логиками. Так, в «Таттвачинтамани» Гангешы (XIII в.), ставшей подлинным каноном для представителей навья-ньяя (об этой «обновленной» школе речь пойдет в § 5 гл. I), «вьяпти» истолковывалось как «отношение проникновения», т.е. речь шла о двух классах объектов, один из которых включен в другой (см.: «Таттвачинтамани» (ТС) II.27.2–31.2). Сходство этой трактовки и приведенной выше дефиниции «неразрывной связи», данной Дхармакирти, несомненно.

### *Г. Формулировка правил подбора среднего термина силлогизма*

Было выявлено необходимое условие корректности вывода: правильный подбор hetu — понятия, выполняющего ту же функцию, что и средний термин силлогизма Аристотеля, а также сформулированы правила его подбора и составлен систематизированный перечень ошибок, связанных с их нарушениями (см. NB II.5–10, III.40–137). Эти составные части буддийской логической теории, поначалу раскрытываемые и брахманистами, и джайнами (см. NVTТ I.1.5, 35, I.2.5–9; TS 1364–1380), позднее были в значительной мере заимствованы представителями различных ортодоксальных школ, в том числе ньяя и вайшешики, которые частично переработали созданный буддистами реестр ошибок, что, впрочем, не мешает проследить сходство результатов трансформации с «исходным материалом» (см. NV I.2.4; NM VIII.203; «Ньяясара» (NSa) II.17–23; [252, т. 1, с. 345–353]). Кроме того, в соответствии с некоторыми постулатами, служащими фило-

<sup>4</sup> Критиковавшие эту идею буддисты и джайны называли связь такого рода «внешней» (bahir-vyāpti) (см. TS 1364–1388; «Ньяя-аватара» (NA) 20).

софским фундаментом логики буддистов (тезисами о соотношении бытия и небытия, о наличии априорных форм мысли — принципов тождества и каузальности), была создана новая, не принятая найяиками (см. NVTT I.1.5, 35) классификация «хету», а также — непосредственно на ее основе — классификация выводов как таковых (см. NB II.11–13, 32–42, III.8–27). Анализ применявшихся индийскими логиками методов классификации «ануман» будет произведен в гл. II, § 3.

#### **Д. Учение о негативном содержании понятий (ароһа-vāda)**

На основе представления Нагарджуны об относительности всего сущего Дигнагой было разработано учение об относительности всех понятий, или их негативном содержании (ароһа-vāda). Оно излагалось в гл. V «Праманасамуччайи», а также в «Праманавинишчае» Дхармакирти (см. PV II.29–32) и в трактате Дхармоттары «Апоханамапракарана», целиком посвященном анализу данной теории (см. [252, т. 1, с. 41]). «Апоха-вада» стала закономерным результатом развития мадхьямической концепции пустоты (śūnya-vāda), утверждающей релятивность наших знаний: мы способны познать лишь взаимоотношения вещей, но не сами вещи, а потому содержание понятий сводится к конъюнкции отрицаний: говоря, к примеру, «это — бык», мы приписываем факту чистого бытия («это») совокупность определенных признаков, отличную от той, что является содержанием других понятий, таких, как «слон», «конь», «буйвол». Бык — это то, что не является слоном, конем, буйволом и всем прочим. Аналогично может и должно быть представлено любое другое понятие (см. [150, т. 2, с. 243]). Если убрать все относительное и отрицательное, останутся лишь голые факты бытия: ведь всякое понятие есть лишь абстракция, искусственный объект (см. NB I.14, 16–17; [150, т. 2, с. 220–221]).

Вспомним, что в соответствии с буддийской трактовкой соотношения эмпирического и рационального способов познания восприятие по своей сути является пассивным и чувства сами по себе не могут дать нам никакой определенности (см. [150, т. 2, с. 240]). Определяющим, активным началом в каждом познавательном акте выступает мысль, синтезирующая имеющееся в потоке сознания сходное и отбрасывающая иное (см. NBT I.21). Кроме того, буддисты, как известно, были убеждены, что общее не существует самостоятельно во внешней для разума реальности, но должно быть нечто, создающее единую форму для отдельных предметов, — это и есть упоминавшаяся ранее «сходственность» («сарупья») (см. [150, т. 2, с. 241]).

По замечанию Ф.И.Щербатского, данная категория представляет собой своеобразный номиналистический коррелят к реалистической категории «общей сущности» (*sāmānya*) (см. [150, т. 2, с. 241]). Именно «сходственность» является «конструктором» понятий, т.е. основой мыслительной деятельности, в процессе которой выявляются идентичность находящегося перед нами конкретного объекта с «такими же» (в рассматриваемом случае — быками) и отличие его от «не таких» (не-быков), — только тогда у субъекта образуется представление о воспринятом объекте как о быке (см. NBT I.21). Но как же определить общность формы отдельных предметов и, таким образом, содержание того или иного понятия? Только путем отбрасывания непохожего (бык — это все то, что не является не-быком). По-другому это сделать невозможно, иначе останется только миг бытия, в котором нет ни сходств, ни различий (см. [150, т. 2, с. 243]).

Приверженцы брахманистской идеологии по традиции продолжали придерживаться представлений о позитивном характере универсалий и критиковать рассмотренную теорию (см. NV II.2.64–67; NVTT II.2.65).

Все изложенное выше наглядно подтверждает, что «прививка» идей Готама–Акшапады и Ватсьяяны на буддийский «ствол» дала богатые плоды. Затруднительно установить точно, интерес ли буддистов к логическим проблемам стимулировал прогресс их общетеоретической философии, способствовал упорядочиванию имевшегося фонда идей онтологического и гносеологического характера и созданию на этой основе четко структурированных концепций, или же происходившее в период приблизительно с V по X в. интенсивное развитие буддийской философской мысли обусловило появление у представителей этого лагеря потребности в некоем инструменте, способном помочь систематизировать накопленный идейный багаж и определить стратегию дальнейших исследований, или оба феномена являются составляющими единого эволюционного процесса. Каким бы ни был ответ на этот вопрос, очевидно одно: разработка Дигнагой и его преемниками теории логического вывода дала всем индийским философским системам мощный импульс для выхода на новый уровень развития. Невозможно найти среди них такую, приверженцы которой не воспользовались бы результатами исследований буддистов и обошлись бы без заимствования если не непосредственно их идей, то элементов логики найяиков, вобравшей в себя многие нововведения «трех Д». Закономерным следствием этого стали трансформации «в буддийском духе» основополагающих мировоззренческих постулатов брахманистских концепций — даже разница вероисповеданий не смогла послужить существенным препятствием для этого.

Период деятельности Дигнаги и его преемников, названный Ф.И.Щербатским «блистательным буддийским интермеццо» в истории индийской логики [252, т. 1, с. 52], был совершенно уникальным: такого интенсивного развития «прамана-вады» и существенного обогащения этой отрасли, такого интереса к ней представителей самых различных школ и таких оживленных и содержательных споров между ними не наблюдалось в Индии ни раньше, ни позже. В эти несколько веков было создано огромное количество трактатов, в которых рассматривались вопросы из области логики, и почти все они имели в соответствии с существующими традициями ярко выраженную полемическую направленность. Ознакомившись хотя бы с некоторыми из них, можно убедиться, что большинство авторов, детально изучив множество трудов своих предшественников и современников, часто либо цитировали какого-нибудь «союзника» (см., например: «Санкхьяправачана-сутры» (SPS) I.100, 103; ср. NS I.1.5), либо подчеркнуто противопоставляли свою точку зрения другой, высказанной кем-то из оппонентов. Уддйотакара (VI в.) в «Ньяяварттике» критиковал идеи Дигнаги; живший в VIII в. комментатор Ватсьяяны Шанкарасвамин, автор «Ньяябхашья-тики» и «Ишварасиддхи», пытался доказать несостоятельность воззрений буддистов и тщетность их попыток ниспровергнуть концепции его учителей; примерно в то же время Шантаракшита в энциклопедическом труде «Таттвасанграха» анализировал теории доказательства, созданные представителями буддизма, джайнизма, ньяи, мимансы и санкхьи; Вачаспати Мишра (IX в.) в «Ньяяварттика-татпарьятике» и вслед за ним его комментатор Удайна (X в.) в «Ньяяварттика-татпарьятика-паришуддхи» занимались критическим разбором идей буддийских мыслителей. Резкую критику буддистов можно найти в «Шлокаварттике» мимансака Кумарилы Бхатты, жившего в VII в. (см. [122, т. 1, с. 543, сн. 2–6, 566, сн. 1; т. 2, с. 13–14, 333, сн. 1; 150, т. 1, с. XXXIX; т. 2, с. 38; 252, т. 1, с. 51]), а также в трудах его идейного преемника Партахасаратхи Мишры «Ньяяратнакаре» (комментарии на «Шлокаварттику») и «Шастрадипике» (см. [137, с. 350]). Продолжать этот перечень можно еще долго.

Доминирование логических идей буддистов в V–IX вв. было обусловлено их существенным вкладом в развитие индийской мысли, не признать и не оценить который было невозможно, и, кроме того, самобытностью, стройностью и особой внутренней целостностью созданной ими теории. Для рационалистической традиции в философии Индии она стала, по выражению Ф.И.Щербатского, своеобразным ферментом, существенно ускорившим ее развитие [150, т. 2, с. 45]. Подтверждением приведенного тезиса может служить тот факт, что через некоторое время после исхода буддизма из страны в индийской логике обозначилась тенденция к упадку.

## § 5. Логическая мысль в Индии в постбуддийскую эпоху

Лишившись своих «привычных» главных оппонентов, представители постбуддийской ньяи обратили критические стрелы против сторонников нового направления в мимансе, основанного Прабхакарой. Это было отнюдь не случайным явлением, так как ими почти в первозданном виде было заимствовано немало эпистемологических идей буддистов (см. [252, т. 1, с. 51–52]). Однако новая миманса, так же как и санкхья, просуществовала в постбуддийский период совсем недолго: как замечает, анализируя причины этого, Ф.И.Щербатской, «хотя и одержав победу в борьбе с буддизмом, школы брахманской философии вышли из борьбы в значительно измененном состоянии, а некоторые из них понесли столь тяжелые потери, что лишь ненадолго пережили свою победу» [252, т. 1, с. 47]. Правда, несмотря на исчезновение серьезных противников, состязания с которыми обеспечивали бы возможность творческого роста, сама ньяя в XIII–XIV вв. еще никакого регресса не обнаруживала — напротив, она вступала в новую фазу своего развития.

Упоминавшийся ранее трактат Гангеши «Таттвачинтамани» (XIII в.) стал, несомненно, существенным вкладом в индийскую логику: автор совершенно отказался от анализа диалектических приемов и занялся исключительно исследованием вывода, причем главным образом — его структуры. Помимо большого количества новых многосоставных дефиниций каждого компонента «ануманы» мы можем обнаружить здесь понятия о логических связках — конъюнкции и дизъюнкции, а также о способах их взаимовыразимости, известных как законы де Моргана (см. [199, с. 58–59, 63–69, 71–72]). Кроме того, представляется возможным проследить в навья-ньяе некоторые особенности, так или иначе обусловленные знакомством с буддийской логикой. Трактат Гангеши имел четкую структуру, что не было присуще работам найяиков предшествующих эпох, но чем неизменно отличались труды Дигнаги, Дхармакирти и Дхарматтары. Напомним и о том, что изложенная в «Таттвачинтамани» трактовка «вьяпти» как «отношения проникновения» весьма напоминала существовавшую у буддийских логиков. Все эти факты убедительно подтверждают: значительная самодостаточность концепции, разработанной «тремя Д», обусловила то, что наследие ее авторов не было забыто, а сохранилось и возродилось, пусть в скрытом или трансформированном виде, в логических системах, созданных спустя столетия приверженцами религиозно-философской традиции, некогда непримиримой по отношению к буддизму.

Однако нельзя не признать, что уже после Гангешы развитие индийской логики шло «по нисходящей»: разработки его последователей чем дальше, тем больше обретали выраженную схоластическую направленность. Справедливости ради заметим, что он сам дал повод для этого, увлекшись исследованиями чисто формального характера и конструированием невероятно тонких, порой чрезвычайно запутанных и трудных для понимания формулировок необходимых условий вывода и дефиниций его составляющих. Вполне возможно, что он же, отказавшись от рассмотрения риторических приемов, подвел найяиков периода позднего средневековья и нового времени (созданная им школа продолжала существовать по XVIII в. включительно) к мысли проигнорировать и теоретико-познавательный аспект «прамана-вады». Состоявшееся знакомство индийских мыслителей с европейской наукой ускорило превращение логики навья-ньяи в музейный экспонат: она не могла конкурировать с формализованными теориями, применявшими математические методы. Но не будем забывать, что многие концепции, логические и не только, давно перешедшие в разряд памятников истории, являют собой интереснейший материал и могут даже способствовать обогащению современной науки — разумеется, при условии непредвзятого подхода и серьезной работы над ними.

## Глава II ИНДИЙСКИЕ МОДЕЛИ ВЫВОДОВ

### § 1. Структура умозаключения

Очень многое в индийских трактатах по логике созвучно изложенному в «Аналитиках», «Топике» и других трудах «Органона», и при их анализе идей Готама-Акшапады, Дигнаги и других мыслителей Индии, занимавшихся проблемами логического характера, сравнение их с идеями Стагирита происходит автоматически. В частности, индийские силлогизмы неизменно сопоставляются с аристотелевскими. Для наглядности еще раз приведем модели вывода Готама и Дигнаги, которые рассматривались в гл. I, — это даст нам возможность детально проследить все моменты сходства и различия между ними.

#### «Анумана» Готама-Акшапады:

1. Холм охвачен огнем.
2. Потому что он дымится.
3. Всюду, где есть дым, есть и огонь, как, например, в очаге.
4. Холм дымится, а это не может не сопровождаться огнем.
5. Следовательно, холм охвачен огнем (см. NS I.1.32; [122, т. 2, с. 63, 66]).

#### «Анумана» Дигнаги:

1. Всюду, где есть дым, есть и огонь, как в очаге, но не как в озере.
2. А здесь есть дым.
3. Следовательно, [здесь] есть и огонь (цит. по [150, т. 2, с. 298]).

Эти примеры наглядно показывают, что и Готама и Дигнага, не ставя перед собой цели обосновать состав и структуру вывода, все-таки интуитивно следовали законам силлогистики, которые были сформулированы Аристотелем. Действительно, и найяики, и буддисты, и представители других школ неизменно работали с тремя терминами (ср. Anal. pr. 41b36-37), хотя в их названиях и определениях долго существовала изрядная путаница (см. [166, с. 501]). Тем не менее легко установить, что объект, обладающий двумя свойствами —

воспринимаемым и искомым (холм в модели Готамы и пространственно-временная константа в модели Дигнаги), выполнял в обоих случаях ту же функцию, что и меньший («последний») термин в аристотелевской структуре<sup>1</sup>, искомое свойство (огонь) — ту же, что и больший («первый»), а воспринимаемое качество (дым) выступало в роли среднего термина, который присутствовал и в большей («первой»), неизменно общей, и в меньшей («последней») посылке (ср. Anal. pr. 41b7, 47a38). Не составляет труда записать «вывод об огне и дыме» и в линейной форме, определенной Стагиритом, и в той, что была предложена европейскими средневековыми логиками<sup>2</sup>. Прodelав это, мы сможем удостовериться, что средний термин «ануманы», как и в приведенном выше силлогизме Аристотеля, займет соответствующее своему названию место, а объемное соотношение терминов, задействованных в ней, также будет идентично тому, что характерно для рассматриваемого модуса<sup>3</sup> с общеутвердительным заключением (у схоластов он получил условное наименование «Barbara»). В настоящей работе предполагается анализировать преимущественно дигнаговскую структуру, как более близкую по внешнему виду к конструкциям Аристотеля, однако при этом отнюдь не будут игнорироваться и модели, созданные другими авторами.

Исследуя строение буддийского вывода, нельзя не рассмотреть вопрос об аналоге меньшего термина аристотелевского силлогизма. Очевидно, что слова «это», «здесь» или «вот», присутствующие в подавляющем большинстве примеров умозаключений, приводимых «тремя Д» (см. гл. I, § 4, пункт Б), выполняют как раз такую функцию. Лучше уяснить данный момент можно, подвергнув анализу «вывод для себя». Дигнага и его ученики неоднократно подчеркивали, что последний по своей сути есть не просто припоминание о наличии

<sup>1</sup> «Если А сказывается обо всех Б, а Б — обо всех В, то А... сказывается обо всех В» (Anal. pr. 25b38–39. Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, цитаты из Аристотеля даны по изданию: *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Пер. с древнегреч. М., 1975–1983).

<sup>2</sup> В так называемой традиционной (европейской средневековой) логике была принята запись «в столбик»: сначала большая посылка, ниже, под нею, — меньшая, затем, под чертой, — заключение. Соответственно силлогистический вывод с общеутвердительным заключением — тот, что был приведен в предыдущей сноске, имел такой вид:

Всякое Б есть А
Всякое В есть Б
Всякое В есть А.

Кроме того, средневековые схоласты использовали другие переменные для обозначения терминов: S вместо В — для меньшего, М вместо Б — для среднего, Р вместо А — для большего.

<sup>3</sup> «Модусами» у схоластов назывались различные силлогистические структуры.



«неразрывной связи» между воспринимаемым и искомым свойствами объекта, а мыслительный акт, обеспечивающий связь логических конструкций с реальной действительностью, без чего эти искусственные образования не имеют никакого смысла (см. NB II.3). Собственно говоря, операцию, называемую выводом и являющую собой применение добытой загодя достоверной информации о наличии «неразрывной связи» между двумя качествами к реально существующему в определенный момент бытия единичному объекту, мы производим, как утверждал Дхарматтара, именно с целью познать свойства последнего (см. NBT II.3, 8). Он не поддается дефиниции по той причине, что представляет собой миг бытия: как-либо назвать его невозможно, на него можно только указать, что и делается с помощью приведенных выше слов (см. [150, т. 2, с. 303–304]).

Продолжая разговор о природе общего и единичного, заметим, что, несмотря на значительные отличия концепций мироустройства, служивших фундаментом логических учений буддистов и Аристотеля, интерпретация названной проблемы представителями двух разных цивилизаций оказалась неожиданно сходной. Стагирит говорил о невозможности существования единичных понятий, о неопределимости единичного ввиду подверженности физических объектов разрушению и уничтожению (см. Met. 1039b20–31, 1058a37–61) и противопоставлял их общим понятиям — статичным образованиям, являющимся результатами деятельности человеческой мысли (см. Anal. post. 97b26–27). Пытаясь ликвидировать отрыв общего и единичного друг от друга, он подчеркивал, что знание начинается с единичного и движется по пути постижения общих закономерностей, — в этом, собственно, и заключается его основная миссия, ибо без знания общего было бы невозможно какое-либо понятие об окружающем мире (см. Anal. post. 91b34–35). Но общее может быть познано только через единичное, а не помимо него, поскольку существует не отрешенно от последнего, а в нем и только в нем (см. De anim. 432a3–6). Моменты сходства данной трактовки с той, что предлагалась Дигнагой и его последователями (см. гл. I, § 4, пункт А), совершенно очевидны.

Однако, сопоставляя собственно логические концепции буддистов и Аристотеля, следует непременно сказать о такой особенности: в дигнаговских выводах меньший термин в большинстве случаев является единичным, в «Аналитиках» же детального анализа силлогизмов этого типа мы не находим. Известно, что Я.Лукаевич, предпринявший одну из первых в истории логики попыток исследовать аристотелевскую теорию дедуктивного вывода в ее изначальном виде, вообще утверждал, что поскольку для Стагирита было весьма существенным, чтобы термины, входящие в состав силлогизма, равно могли

бы «работать» как субъектом, так и предикатом<sup>4</sup>, то он считал абсолютно недопустимым использовать в качестве возможных подстановок вместо переменных единичные термины, не способные служить предикатами высказываний (см. [113, с. 41], ср. Anal. рг. 43a25–31, 41–45). Однако эту точку зрения нетрудно опровергнуть с помощью того же текста «Первой Аналитики», на который ссылается Я. Лукасевич, ибо там имеется ряд примеров подстановки единичных терминов в различные модусы (правда, объективности ради следует сказать, что их немного и задействует их Аристотель очень осмотрительно). Тем не менее в гл. 33 кн. I упомянутого трактата рассматривается не только результат такой подстановки (см. Anal. рг. 47b21–26), но и средства, при помощи которых можно построить правильный силлогизм с единичными терминами. Чтобы вывод по I фигуре «получился», Стагирит предлагает «взять общей» первую (большую) посылку, изначально имеющую единичный субъект, т.е. усмотреть в единичном термине общий (см. Anal. рг. 47b26). «Ибо, — говорит он, обосновывая такой ход, — мы не можем не согласиться, что утверждение „это присуще этому“ почти ничем не отличается от утверждения „это присуще всему этому“» (Anal. рг. 47b38–40).

Заметим, что данный прием нашел обоснование в современной логической науке: если, восприняв идею Лукасевича, представить входящие в состав силлогизма высказывания как «Всякое — есть — », «Ни одно — не есть — », «Некоторое — есть — » и «Некоторое — не есть — » (см. [113, с. 50]), то открывается возможность рассматривать их как формы, которые призваны выражать отношения между представляемыми в них вместо прочерков конкретными терминами — именами классов (напомним, что классом в логике называется множество предметов, обладающих каким-то общим свойством). А поскольку известно, что если взять произвольный класс  $X$  и составить множество его подклассов  $\mathcal{P}(X)$ , то все элементы полученного множества, какими бы они ни были сами по себе — многоэлементными, одноэлементными или пустыми (т.е. не содержащими ни одного элемента), — будут, в соответствии с теорией типов Б. Рассела, считаться объектами одного порядка, того же, что и исходное множество (класс)<sup>5</sup>. Тогда мы

<sup>4</sup> В выводах по I фигуре обе эти функции поочередно выполняет средний термин, в выводах по II фигуре — больший, в выводах по III — меньший.

Общие схемы для каждой из трех фигур выглядят так:

$$\begin{array}{c} \text{I. } M-P \\ \hline S-M \\ \hline S-P \end{array}$$

$$\begin{array}{c} \text{II. } P-M \\ \hline S-M \\ \hline S-P \end{array}$$

$$\begin{array}{c} \text{III. } M-P \\ \hline M-S \\ \hline S-P \end{array}$$

<sup>5</sup> По определению, принятому в теории множеств, в перечень подмножеств каждого множества входит и оно само, и пустое множество (т.е. не содержащее ни одного элемента) (см. [110, с. 25, 30]).

получим полное право подставлять в силлогистические посылки вместо переменных любые термины — хоть общие, хоть единичные, хоть пустые. В единичных терминах при таком подходе усматриваются имена классов, содержащих один элемент (или обозначения для одноэлементных множеств), в результате чего существенное различие между ними и общими терминами оказывается стертым.

Однако вставшая перед Аристотелем задача построения сингулярной (т.е. обогащенной единичными высказываниями) силлогистики в действительности оказалась далеко не тривиальной, ведь в данной системе было обязательным выполнение следующего условия: единичные термины не должны попадать на места предикатов. При имевшихся же в распоряжении Стагирита ограниченных языковых средствах добиться необходимого автоматизма было нелегко, и, как полагают некоторые современные исследователи (см., например, [74, с. 85]), возможно, именно по этой причине он и не разработал детально сингулярное расширение силлогистической системы. Что же касается буддистов, чей силлогизм неизменно имел единичную меньшую посылку и единичное заключение, то следует предположить, что использование ими такой интуитивно найденной модели обуславливалось гораздо более низким уровнем развития логики классов в Индии по сравнению с античным аналогом того же времени — индийские логики не практиковали разделение посылок на общие (о всяком и ни об одном) и частные (о некотором), используя которое Аристотель создал свою всеобъемлющую классификацию правильных силлогизмов.

Переходя к анализу структуры высказываний, включенных в состав дигнаговского вывода, небесполезно вспомнить трактовку силлогизма типа Barbara, предложенную А.С.Ахмановым. «Смысл большей посылки, — говорил он, — состоит в указании причины и следствия, а смысл меньшей посылки — в указании присутствия этой причины в предмете (подлежащем вывода)» [67, с. 193]. Сказанное об аристотелевском силлогизме представляется как нельзя более подходящим к индийским (причем не только буддийским) выводам, поскольку в последних присутствуют дескриптивные термины. Проследить их сходство совсем не трудно. Но исследователю, знакомому лишь с европейской логической традицией, конечно же, не может не броситься в глаза такая внешняя отличительная особенность «ануманы», как примыкание к ее большей общеутвердительной посылке примеров — одного из двух (либо положительного, либо отрицательного), как у Готамы-Акшапады, или непременно и того и другого, как предписывал Дигнага. Убежденность в неотделимости примера (или примеров) от универсального высказывания и в их огромной практической ценности имела свои основания — ведь когда общая закономерность

оказывалась выведенной из отдельных фактов, любой из них тотчас же превращался в пример, ее демонстрирующий. Необходимо сказать, что пример выполнял не просто подсобную функцию, он напоминал о существовании двух «поставщиков» информации — ощущениях и разуме, об эмпирической основе рационального знания, а также о взаимосвязи двух используемых при производстве вывода методов — индуктивного и дедуктивного (хотя четкой цели определить и разграничить их индийские логики, судя по всему, перед собой не ставили). Формулировок сущностного отличия одного от другого, подобных той, которую мы находим у Аристотеля (см. Anal. post. 81a38–b9), в их трудах обнаружить не удалось.

Вопрос о примере рассматривался и Аристотелем, причем его трактовка данной проблемы была также во многом сходна с предложенными индийскими логиками (правда он, в отличие от последних, не придавал примеру статус неотъемлемого компонента вывода). «Пример, — говорил Стагирит, — приводится, когда доказывается, что больший крайний термин присущ среднему через подобие третьему» (Anal. pr. 68b38–40). Утверждая целесообразность приведения примера вслед за общим положением — с тем, чтобы его растолковать и подтвердить правильность, автор «Органона» замечал, что «примеры походят на свидетельства, а свидетельства всегда возбуждают доверие. Поэтому необходимо привести много примеров тому, кто помещает их в начале, а тому, кто помещает их в конце, достаточно одного примера» (Rhet. 1394a14–16)<sup>6</sup>.

Продолжая разговор о специфике буддийского доказательства, нельзя не упомянуть о том, что учения о суждении и о выводе у Дигнаги и его последователей были слиты почти воедино. Рассматривая высказывание как сложное образование, они выделяли в нем три элемента — аналоги трех терминов, задействованных в силлогизме. Роль субъекта суждения (так же как и роль меньшего термина, который мы по традиции обозначаем S) выполнял невыразимый вербально «миг бытия», предикат же (Pr) имел сложную структуру: внутри его можно было вычленил составляющие — аналоги среднего и большего терминов — двух понятий, находящихся в отношении «неразрывной связи», одно из которых (средний термин, обозначаемый M) выражало воспринимаемый признак субъекта, другое (больший термин, или P) — искомый (см. [149, с. 161; 150, т. 2, с. 295, 298–303]). Например:

Это дерево — дальбергия	или	Это дымится, значит, горит.
S    P ————— M		S    M ————— P
(Pr)		(Pr)

<sup>6</sup> Цит. по оксфордскому изданию Аристотеля [18].

Не родственными умозаключениям считались лишь те высказывания, предикаты которых не были сложными образованиями (см. NVTT I.1.4). Они несли информацию о присущности субъекту S какого-то свойства Pr, например:

<i>Это дальбергия</i>	или	<i>Это дымится (иначе: Здесь есть дым).</i>
S ————— Pr		S ————— Pr

Меньшая посылка и заключение буддийского «вывода для других» неизменно выглядели именно так. Наиболее адекватно определить их природу можно, если вспомнить практикуемое стоиками деление высказываний на указательные, критерием истинности которых была непосредственная очевидность (см. Diog. L. VII.65), и утвердительные (см. Diog. L. VII.69–70). Ясно, что в соответствии с этой классификацией приведенные суждения с «односоставными» предикатами надлежит отнести к указательным, а в разряд утвердительных попадут рассмотренные нами выше два вида высказываний: сложные — вербализации «выводов для себя» и простые универсальные — те, которые несут сведения о наличии между двумя понятиями «неразрывной связи» (в «выводе для других» они неизменно задействуются в роли большей посылки). Структура последних будет рассмотрена в § 2 этой главы при детальном анализе упомянутого отношения.

Обратившись к аристотелевскому трактату «Категории», мы можем обнаружить еще несколько весьма интересных параллелей с логической концепцией буддистов. Стагирит, отвергая номинализм киников и субстанциализм мегариков, одинаково стремившихся доказать невозможность предикации иного, признавал качественное разнообразие бытия, которое, по его мнению, есть связь чего-то одного и другого — единичного и общего, тождественного и различного (см. Cat. 2b5–6). Он подчеркивал, что если бы бытие было единым, однородным или если в разнородном не было единого и тождественного, то было бы невозможно сформулировать какое бы то ни было высказывание о внешнем мире (см. Met. 1031b). Вопрос о совместимости бытия и понятия тоже решался им однозначно положительно: Аристотель, как и Платон, считал функцией высказывания соотнесение мысли с действительностью, а механизм его образования характеризовал как присоединение к мыслимому бытия (см. Met. 1051b24–25, ср. Crat. 385b, Soph. 260c, 263b). Проанализировав буддийскую логическую теорию, мы увидим, что Дигнага и его последователи определяли высказывание как отнесение к единичному объекту определенного понятия или двух понятий, одно из которых подчинено другому (см., например, NB II.3–24), что вполне соответствует приведенной выше Стагиритовой трактовке природы этой формы мысли.

Завершая сравнительный анализ структуры индийского вывода и аристотелевского силлогизма по I фигуре, следует упомянуть и о том, что для них был характерен один и тот же механизм рассуждения: зная, во-первых, что интересующий нас объект обладает определенным признаком, а во-вторых, что этот признак неизменно сопровождается свойством, присущность которого объекту мы хотим установить или обосновать, мы заключаем, что объект обладает этим свойством. Действительно, «анумана» неизменно строится в соответствии со сформулированной Стагиритом в «Категориях» аксиомой силлогизма (см. Cat. 1b10-12), современная интерпретация которой звучит так: «Все, что можно утверждать или отрицать относительно класса предметов (если иметь в виду отношение причастности, т.е. отношение по объему), можно утверждать или отрицать относительно всякого предмета, который признан членом этого класса» [67, с. 178]. Однако индийские умозаключения по своей природе отличаются и от формально-дедуктивных выводов Аристотеля, и от материально-индуктивных выводов Дж.Милля: к «ануманам» в равной степени предъявлялись требования как формальной правильности, так и материальной истинности, хотя многие исследователи подчеркивают, что в тесно связанной с онтологией логической концепции Стагирита, судя по всему, также существовал последний критерий (см., например, [67, с. 63, 190–193; 113, с. 51–56; 143, с. 427–428]).

## § 2. Критерии корректности вывода

Как уже говорилось в гл. I, индийские мыслители были убеждены, что вывод невозможно построить, не имея общей (большей) посылки, несущей сведения о наличии определенного рода связи между средним и большим терминами (см. NB III.24, ср. Met. 1013b20). Буддийские логики также неизменно утверждали, что заключение о присущности рассматриваемому объекту (pakṣa, или меньшему термину) искомого свойства (sādhya, или большего термина) может быть выведено после чувственного восприятия другого свойства того же объекта (hetu, или среднего термина), если и только если неопровержимо доказано, что между двумя понятиями, выражающими упомянутые свойства, существует особого рода отношение, называемое «антарвьяпти» (см. TS 1363–1366) — это слово было переведено Ф.И.Щербатским как «неразрывная связь». Возведенное в статус важнейшей составной части буддийской логической системы, учение об «антарвьяпти» заслуживает пристального внимания.

Знание о наличии «неразрывной связи» между очевидным признаком рассматриваемой вещи (или, по выражению Ф.И.Щербатского, «логическим основанием») и ее искомым свойством («логическим следствием») признавалось у Дигнаги и его последователей не просто залогом правильности умозаключения, но необходимым и достаточным условием для его производства. Дхарматтара в «Ньяябинду-тике» подчеркивал, что если мы не знаем о существовании «неразрывной связи» между двумя понятиями, то, даже наблюдая определенное качество объекта, не можем сделать вывод о наличии у него какого-то другого, скрытого качества. И наоборот: мы вправе выводить заключение только после того, как удостоверимся, что «неразрывная связь» имеет место (см. NBT II.5; [150, т. 2, с. 323]). А говорить, что «антарвьяпти» действительно существует, можно было, лишь убедившись, что понятие, задействованное в выводе в роли «логического основания», соответствует определенным требованиям. По убеждениям «трех Д», среднему термину следовало:

а) включать в себя меньший термин в полном его объеме (для тех выводов, в которых он представлял собой общее понятие — см. NB II.5) —  $S \subseteq M$ , где  $S \neq \emptyset$ , или как элемент (если он являлся единичным) —  $s \in M^7$ , поскольку, как известно, буддийские логики рассматривали выводы с меньшей посылкой и первого, и второго типа (см., например, NB III.23, 25, 26);

б) быть частью объема понятия, выполняющего в выводе функцию «логического следствия» —  $M \subseteq P$ , и чтобы при этом как больший, так и средний термин непременно превосходили бы по объему меньший —  $S \cap UP \neq \emptyset$ ,  $S \cap UM \neq \emptyset^8$  (см. NB II.9); у Дхармакирти этот пункт формулировался достаточно своеобразно: в «Ньяябинду» он говорил о «сосуществовании „хету“ только с однородными объектами (sapakṣa)» —  $U \cap S \cap M \cap P \neq \emptyset$  (см. NB II.6) — последнее понятие употреблялось им как раз для обозначения объектов из множества

---

<sup>7</sup>  $\in$  — знак принадлежности;  $\emptyset$  — пустое (т.е. не содержащее ни одного элемента) множество; соответственно выражение  $S \neq \emptyset$  означает «множество S не пусто»;  $\subseteq$  — знак собственного подмножества, т.е. определенного отношения между множествами — включения одного из них (в данном случае S) в другое (M), содержащее все те же элементы, что и первое, плюс какие-то еще: ( $x \in S$ )  $\Rightarrow$  ( $x \in M$ ); ( $x \in M$ )  $\Rightarrow$  ( $x \in S$ ) или ( $x \notin S$ ), где  $\Rightarrow$  — знак следования;  $x \notin S$  означает «x не принадлежит множеству S».

<sup>8</sup> U — универсум, т.е. множество всех элементов;  $\setminus$  — знак дополнения; соответственно UP означает «дополнение множества P до универсума»: ( $x \in UP$ )  $\Rightarrow$  ( $x \in U$  и  $x \notin P$ ), аналогично для UM и US;  $\cap$  — знак пересечения множеств: ( $x \in S \cap UP$ )  $\Rightarrow$  ( $x \in S$  и  $x \in UP$ ), аналогично для  $S \cap UM$ ,  $U \cap S \cap M \cap P$  и  $U \cap S \cap P$ ;  $\subseteq$  — знак подмножества — это отношение отличается от отношения собственного подмножества, описанного в предыдущей сноске, тем, что в данном случае жестко не оговорено условие  $UM \cap P \neq \emptyset$ , потому множество M может быть не только меньше множества P, но может быть и равнообъемным ему, т.е. состоять из тех же элементов.

(или класса)  $P$ , отличных от субъекта вывода ( $U \setminus S \cap P$ ), — ведь факт включения класса  $S$  в класс  $P$  или факт принадлежности элемента  $s$  классу  $P$  еще надлежало доказать;

в) «отсутствовать во всех неоднородных объектах (*vipakṣa*)» (см. NB II.7), т.е. тех, которые явно не принадлежат к классу  $P$  —  $M \cap U \setminus P = \emptyset$ .

Вывод мог быть произведен как после усмотрения факта присущности «хету» однородным объектам, так и после констатации факта его неприсущности объектам неоднородным, но и в том и в другом случае надлежало предварительно непременно убедиться в том, что «логический признак» (этот второй вариант перевода слова «хету» на русский язык использовался Ф.И.Щербатским наряду с «логическим основанием») присутствует *только* в однородных объектах (во всех или в части их) и *неизменно* отсутствует *во всех* неоднородных<sup>9</sup>, т.е. что всегда можно проследить и продемонстрировать как прямую (второе условие), так и обратную (третье условие) связь основания вывода со следствием (см. NBT II.5, 7; [150, т. 2, с. 321]). Таким путем Дхарматтара обосновывал приведенную выше формулировку Дхармакирти, и защищал ее от критики со стороны джайнов (см. TS 1363–1366), предлагавших выражать второе и третье условия более лаконично —  $M \cap U \setminus P = \emptyset$ .

Можно заметить, что предложенный буддистами способ проверки существования взаимозависимости «логического признака» и «логического следствия» напоминает миллевский («по сходству и различию»). В самом деле, индуктивные методы, как уже говорилось, были известны индийским логикам и применялись ими довольно широко, причем именно там, где считал уместным использовать таковые и Аристотель. Вспомним, как в гл. 23 кн. II «Первой Аналитики» он утверждал, что индуктивное доказательство «некоторым образом противостоит силлогизму, ибо последний через средний термин доказывает, что больший крайний термин присущ третьему, наведение же доказывает через третий термин, что больший крайний термин присущ среднему» (Anal. pr. 68b32–35). Однако процедура обоснования высказывания, задействованного в дигнаговском силлогизме в роли большей посылки, по сути своей не аналогична индуктивному выводу Милля — их несходство обусловлено своеобразием буддийских представлений о природе причинности. Не будем забывать, что автор «Праманасамуччайи» и его последователи были убеждены в существовании априорных принципов тождества и каузальности, обеспечивающих возможность построить универсальное суждение о «неразрывной связи» двух понятий и призванных, таким образом, служить той основой для производства выводов, без которой ни один из них не

<sup>9</sup> Для такого уточнения формулировок Дхармакирти в обоих случаях использовал слово «eva» — «именно».



мог быть построен (см. NB II.20–24). Более близкой миллевской является трактовка причинной связи (и соответственно общеутвердительного высказывания о причинной зависимости), предложенная приверженцами ньяи, которые считали возможным познать эмпирически с помощью индукции отношение «неизменного сосуществования» двух феноменов (см. NS I.1.5).

Сопоставляя логические идеи Готамы–Акшапады и Дигнаги, следует также непременно упомянуть об отсутствии экзистенциальных предпосылок<sup>10</sup> в концепции найяиков и о принятии их буддистами. Данное разногласие было обусловлено прежде всего несходством философских фундаментов этих двух систем, в частности представлений о природе бытия и небытия, которые будут подробно проанализированы в § 3 этой главы. Дигнага и его ученики, ограничивавшие свои исследования сферой повседневного опыта (в соответствии с изложенными в гл. I основополагающими методологическими установками философии буддизма), изначально предусматривали непустоту не только самих понятий, выполняющих в выводе функции «логического основания» и «логического следствия» ( $M \neq \emptyset$ ,  $P \neq \emptyset$ ), но и их дополнений ( $\cup M \neq \emptyset$ ,  $\cup P \neq \emptyset$ ) (см. NB III.67), так как считали, что факт наличия «неразрывной связи» между «хету» и «садхья» может быть доказан только путем наглядной демонстрации сосуществования первого со вторым и отсутствия второго с отсутствием первого (см. NB II.6–7). Очевидно, что в случае пустоты хотя бы одной из перечисленных областей эта программа оказывалась невыполнимой — ведь в качестве положительного примера действовал элемент множества  $M \cap P$ , а в качестве отрицательного — элемент множества  $\cup M \cap \cup P$ . Найяики же, не стеснявшие себя подобными рамками, допускали возможность при доказательстве наличия «вьяпти» привести только отрицательный пример в том случае, когда нельзя подобрать положительный (т.е. когда пуст класс однородных объектов  $\cup S \cap P$ ), и обойтись одним лишь положительным примером в противном случае, когда невозможно привести отрицательный (т.е. если пуст класс неоднородных объектов  $\cup P$  и, следовательно, больший термин вывода является собой универсальное понятие; или — частный случай — когда универсальным понятием является помимо большего еще и средний термин) (см. [161, с. 138–139]). «Вьяпти» между средним и большим терминами, эквивалентными по объему, называлось у индийских логиков «*samavyāpti*» — в отличие от «*asamavyāpti*» (оно же — «*viṣamavyāpti*»), связывавшего «хету» и «садхья», первое из которых подчинено последнему (см. [1, с. 143; 122, т. 1, с. 67, сн. 1; 141, с. 173]). Все эти модели выводов будут подробно проанализированы в § 1 гл. III.

<sup>10</sup> Так обычно называют запрет на использование в выводе пустых понятий, подкрепленный тезисом о непустоте универсума.

Ведя ожесточенную полемику по многим вопросам, индийские логики были неизменно солидарны в одном: все они признавали необходимым условием состоятельности рационального доказательства верный выбор «логического признака» — прямого аналога среднего термина аристотелевского силлогизма, на который возлагалась та же миссия. Сходным образом, хотя и не без некоторых внешних отличий, представители разных школ формулировали и свойства указанного компонента вывода, т.е. критерии подбора «кандидата» на эту роль. Проанализировав их, можно убедиться, что каждая такая совокупность правил, предложенная тем или иным автором (в том числе и приведенный выше «канон» от Дхармакирти), однозначно определяла специфику объемного соотношения терминов, задействованных в «анумане»: их субординация могла быть лишь такой, как в общеутвердительном силлогизме по I фигуре (т.е. в выводе типа Barbara), иные варианты исключались.

Действительно, в качестве единственно возможной формы дедуктивного доказательства индийские логики использовали ту самую модель, которая в системе Аристотеля имела приоритетный статус по сравнению со всеми остальными, что нашло отражение в названии «совершенный силлогизм» (Anal. pr. 25b34). Чтобы уяснить подоплеку данного феномена, еще раз внимательно рассмотрим вывод этого типа: «Если А сказывается обо всех Б, а Б — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В» (Anal. pr. 25b37–39). Линейная запись дает нам возможность проследить, что его термины располагаются в определенном порядке: на первом месте находится «первое по природе» понятие, т.е. то, которое характеризует самый многочисленный класс объектов, на последнем — «последнее по природе», т.е. применимое к самому малочисленному классу; средний термин также занимает соответствующее своему имени место.

Показательно, что, введя обозначения для крайних терминов силлогизма — «большой» и «меньший» (см. Anal. pr. 26a22–23), Стагирит все-таки предпочитал при анализе данной структуры называть крайние термины «первым» и «последним» в соответствии с занимаемым ими местом в линейной записи. Почему же данная структура рассматривалась им как лучшая из всех возможных? Найти ответ на этот вопрос не составит большого труда: только пользуясь данной моделью, мы можем вывести общеутвердительное высказывание, дающее нам знание о сущности вещей, — ведь в отрицательных и частных заключениях, которые мы получаем, пользуясь тремя прочими модусами I фигуры<sup>11</sup>, а также

<sup>11</sup> Ни одно	М не есть	Р	Всякое	Месть	Р	Ни одно	М не есть	Р
Всякое	С есть	М	Некоторое	С есть	М	Некоторое	С есть	М
Ни одно	С не есть	Р	Некоторое	С есть	Р	Некоторое	С не есть	Р.

модусами II<sup>12</sup> и III<sup>13</sup> фигур (их 4 и 6 соответственно), сведений такого рода не содержится. Кроме того, в «последней» (по терминологии Аристотеля) посылке рассматриваемой структуры средний термин является для меньшего не чем иным, как его сущностной характеристикой — Б включает в себя В как часть; в «первой» же он, обозначая некоторый класс сходных вещей, предстает уже как вид — часть рода А. Потому силлогизм данного типа может служить для субъекта познания средством, обеспечивающим возможность постичь суть вещей наиболее естественным путем — переходя от единичного к общему: ведь в нем отражена связь объекта, его сущности и свойств, определяемых на основе знания сущности.

Исследуя механизм рационального познания, выявляя критерии, позволяющие отличить правильное умозаключение от неправильного, индийские мыслители, занимавшиеся разработкой проблем логического характера, параллельно рассматривали различные типы возможных ошибок в выводе — как случайных погрешностей, так и заведомо некорректных приемов, применяемых с целью опровергнуть оппонента любой ценой (в античной философской традиции они получили название «софизмы») (см. NS I.2.2–3; NSā II.27–28). Интерес этот можно считать вполне закономерным, так как теоретический аспект науки о доказательстве был очень тесно связан с прикладным. Логическая отрасль философского знания, имевшая несколько иной, чем диалектика и риторика, предмет исследования и использовавшая другие методы, тем не менее сохраняла достаточно устойчивые связи со своими «прародительницами».

Стагирит также рассматривал приемы ведения спора и возможные ошибки в выводе. Он привел их описание в восьмой книге «Топики» и в небольшом трактате «О софистических опровержениях», содержащем рекомендации, как избежать ошибок в споре и — в случае составительного («агонистического») диспута — расставленных противником словесных ловушек. Разнообразные примеры таких приемов были

<sup>12</sup> Ни одно	Р не есть	М	Всякое	Р есть	М	Ни одно	Р не есть	М
Всякое	С есть	М	Ни одно	С не есть	М	Некоторое	С есть	М
Ни одно	С не есть	Р	Ни одно	С не есть	Р	Некоторое	С не есть	Р
Всякое	Р есть	М						
Некоторое	С не есть	М						
Некоторое	С не есть	Р						
<sup>13</sup> Всякое	М есть	Р	Некоторое	М есть	Р	Всякое	М есть	Р
Всякое	М есть	С	Всякое	М есть	С	Некоторое	М есть	С
Некоторое	С есть	Р	Некоторое	С есть	Р	Некоторое	С есть	Р
Ни одно	М не есть	Р	Некоторое	М не есть	Р	Ни одно	М не есть	Р
Всякое	М есть	С	Всякое	М есть	С	Некоторое	М есть	С
Некоторое	С не есть	Р	Некоторое	С не есть	Р	Некоторое	С не есть	Р

им тщательно систематизированы. Показательно, что для многих софизмов, о которых говорил автор «Органона», можно найти аналоги и в индийской риторике (см., например, NS I.1.19, V.2.1–24; NBh V.2.1–24). Среди 16 проблем, составлявших в совокупности предмет философии ньяя, наряду с дискуссией, проходившей по всем правилам (vāda), значились: подмена тезиса (chala), ложная посылка (nigrahasthāna), отсутствие логической связи между аргументом и доказываемым тезисом (hetvābhāsa), а также уход от прямого ответа на заданный вопрос (jāti), всеотвергающий критицизм (vitaṇḍā) и спор, затеваемый исключительно с целью доказать противнику абсурдность его утверждений (jalpa) (см. NS I.1.1).

Но наряду с описанием софистических уловок многие индийские логики занимались еще и рассмотрением формальных ошибок вывода (NS I.1.4–9), у Аристотеля мы подобной классификации не находим. Возможно, он полагал, что люди, усвоившие основные правила построения силлогизмов, застрахованы от подобных погрешностей. Тем не менее в «Первой Аналитике» все же были помещены кое-какие указания на этот счет. «Средним термином, — писал Стагирит, — надо брать не различное, а тождественное» (Anal. pr. 45a1). И здесь же: «Не надлежит выбирать такого [среднего термина], который следовал бы из любых [крайних терминов], ибо из таких [посылок] не получится никакого силлогизма» (Anal. pr. 44b20–22). Во «Второй Аналитике», говоря о роли среднего термина в доказательстве, он сделал еще одно замечание, относящееся к данной теме: «В утвердительных силлогизмах о присущем ни один [средний термин] не выходит за пределы [большого]» (Anal. post. 85a2–3).

Разумеется, эти фрагменты не дают повода говорить о наличии в трудах, составляющих «Органон», подробного реестра возможных формальных ошибок в силлогизмах. Недостаточное внимание Аристотеля к погрешностям в выводе, обусловленным неправильным распределением терминов или неудачным выбором какого-нибудь из них, может быть объяснено тем, что в своем трактате об искусстве спора, носящем не теоретическую, а прикладную направленность, он предпочел рассматривать такие доказательства, с которыми люди часто имеют дело в повседневной практике, и потому при описании «ловушек» для оппонентов в качестве наглядных пособий использовал не «подлинные» силлогизмы, а диалектические — образования, не имеющие четко определенной структуры (они будут рассмотрены в следующем параграфе). Говоря о существенных отличиях выводов этого типа, Стагирит неоднократно подчеркивал, что в них, строго говоря, нет даже среднего термина (см. Anal. post. 81b18–22). Таким образом, почти полное отсутствие в его трудах материала по интересующей нас теме становится более или менее понятным.

Однако тем интереснее будет знакомство с классификациями формальных ошибок, разработанными индийскими логиками. Своеобразный «каталог», включенный в «Ньяябindu» Дхармакирти, содержит описания четырех видов ложных заключений (см. NB III.51–54) и многочисленных погрешностей, обусловленных неудачным выбором объекта на роль иллюстрирующего примера (см. NB III.124–137) или использованием в качестве «логического основания» не подходящего для этого понятия (см. NB III.57–123). Наибольший интерес представляют, конечно же, ошибки, происходящие от неправильного выбора среднего термина (именно им полностью посвящен трактат Дигнаги «Хетучакра»), поэтому в следующей главе, при построении современных интерпретаций систем буддистов и найяиков, мы рассмотрим эти примеры подробно — они помогут определить формальные критерии корректности индийского вывода. Даже если специалисты в области логики скажут, что индийские мыслители в основном описывают варианты неверного выражения и неправильного обоснования причинной связи, это ни в коей мере не значит, что подобные разработки не имеют никакой ценности и недостойны внимания исследователей. Ведь и в классификации софизмов, предложенной Аристотелем, к разряду собственно логических ошибок относятся лишь те, которые не связаны с игрой слов и некорректным словоупотреблением.

Результаты, полученные «тремя Д», следует признать весомыми для своей эпохи. Составленный Дхармакирти перечень отступлений от канонов, по которым следовало строить «ануманы», стал для всех его соотечественников, занимавшихся философией и логикой, ценным учебным пособием, а кроме того, своеобразным определителем, помогающим не только быстро и безошибочно отличить корректный вывод от некорректного, но и сразу же выявить тип погрешности в последнем. Этой «инструкционной картой» активно пользовались авторы многих доктрин. Как говорилось ранее, ее по достоинству оценили даже главные оппоненты логиков дигнаговской школы — найяики и вайшешики, взяв за основу при построении собственных аналогичных практических руководств. Исходный материал, полученный от буддистов, был ими переработан (для обозначения ряда ошибок использованы другие термины) и дополнен (см. [252, т. 1, с. 349–353]), что нисколько не мешает проследить многочисленные моменты преемственности, причем не только идей, но и методик.

Завершая разговор о реестрах возможных ошибок в доказательстве, созданных различными авторами (см., например, NV I.2.4, 8; NM VIII.203; NSā II.17–25), можно предположить, что все они не могли бы оформиться, если бы Дигнагой и его последователями не были разработаны концепция причинности и — на ее основе — учение о

«неразрывной связи», по праву названное Ф.И.Щербатским «самым драгоценным камнем в сокровищнице буддийской мысли» [252, т. 1, с. 119]. К слову, исследователь, живущий ныне, высказался по этому поводу хоть и не столь поэтично, но не менее определенно: буддийские логики, на взгляд К.К.Жоля, «имели на заре истории научной мысли теорию каузальности настолько оригинальную и близкую современности, что в это трудно поверить» [88, с. 57].

### § 3. Варианты классификации умозаключений

Аристотелевская силлогистика бесспорно является системой более богатой, чем индийские учения о доказательстве, потому что Стагирит, в отличие от своих «коллег» с Востока, усмотрел возможность построить модели, для которых была бы характерна иная, чем в «совершенном» общеутвердительном выводе по I фигуре, объемная субординация терминов, а кроме того, ввел разделение посылок на общие («о присущем всем или не присущем ни одному»), частные («о присущем некоторым или присущем не всем») и неопределенные («о присущем или не присущем без указания того, общая она или частная») (см. Anal. pr. 24a15–21). Индийскими логиками, мало занимавшимися разработкой проблем из области логики классов, частное суждение не рассматривалось. И Готама–Акшапада, и Дигнага, и все прочие исследователи считали правильным лишь тот вариант, «когда средний термин целиком содержится... в большем» (Anal. pr. 25b33–34), а меньший является частью объема среднего. При таких жестких (в силу действия упомянутого объективного фактора) изначальных установках идеи использования частных посылок или составления «ануман», средний термин которых был бы по объему меньше меньшего (Felapton, Disamis и Bocardo III фигуры<sup>14</sup>), а больший — меньше среднего (Camestres и Baroco II фигуры<sup>15</sup>), просто не могли возникнуть.

Об этих и многих других упущенных возможностях речь пойдет в гл. III при исследовании формальных структур. Но индийские мыслители, занимавшиеся разработкой проблем логического характера, все-таки анализировали случаи частичной совместимости понятий, выполняющих функции среднего и большего терминов, а также их обратного объемного соотношения — правда, только как примеры ошибок в выводе (см., например, NB III.57–123; NV I.2.4). Аристотель же, отказавшись рассматривать «совершенный» силлогизм как единст-

<sup>14</sup> Все три модели вывода содержат меньшую посылку вида «Всякое М есть S».

<sup>15</sup> В обоих случаях большая посылка имеет вид «Всякое Р есть М».

венно возможную модель, пришел к открытию трех типов вывода, или, как он сам называл их, трех фигур.

В «несовершенных» силлогизмах опосредующий термин не был средним ни «по природе», ни «по положению» (при записи выводов по II и III фигурам Стагирит ставил его соответственно либо на первое, либо на последнее место, пытаясь таким образом, где это только возможно, сохранить последовательность, отражающую реальную субординацию понятий). В посылах таких выводов объектам нередко приписывались случайные признаки, ввиду чего заключения этих силлогизмов не раскрывали причинной подоплеки («природы») описываемых феноменов (см. Anal. post. 78b16–20, 79a24–31). «Следовательно, — замечал Аристотель, — силлогизм[ы] о том, что *есть*, и о том, *почему* есть, различаются и положением средних терминов» (Anal. post. 78b31–33). Он подчеркивал, что «все несовершенные силлогизмы становятся совершенными через первую фигуру» (Anal. pr. 29a30–31), и говорил о необходимости сведения несовершенных силлогизмов к совершенным — раскрывающим сущность рассматриваемых объектов и потому «наиболее подходящим для науки; ибо для теоретического знания важнее всего исследование причины, *почему* есть» (Anal. post. 79a23–25) — этим оно отличается от знания «что *есть*», т.е. эмпирического.

Итак, индийские логики — представители самых разных школ — анализировали выводы, относящиеся лишь к первому из вышеупомянутых разрядов, словно разделяя мнение Стагирита о том, что «*почему* есть» и «что *есть*» отличаются друг от друга тем, что они рассматриваются в разных науках» (Anal. post. 78b33–35)<sup>16</sup>. Однако и буддисты, и найяики, и мимансаки, и джайны предлагали самые разные способы классификации умозаключений. Так, например, Дигнага и его ученики выделяли три их типа в зависимости от природы «неразрывной связи» понятий, выполняющих в выводе функции среднего и большего терминов. В «Ньяябинду» говорилось, что связь «хету» и «садхья» может быть либо утвердительной — причинной или родо-видовой (оригинальное название последней переводится как «связь тождества»), каждая из них устанавливалась на основе одного из двух соответствующих законов, — либо отрицательной (см. NB II.11–12). Поэтому различались три типа «ануман»: svabhāvānumāna — вывод о родо-видовой связи двух объектов (см. NB III.11–13), kāryānumānā — вывод о происхождении одного объекта от другого (см. NB III.23) и anupalabdhi-anumāna, именуемая также «dṛṣṭa-adṛṣṭa-anumāna», — вывод о несуществовании объекта в определенной точке простран-

<sup>16</sup> Для обоснования своего тезиса Аристотель приводил такой пример: «Знать, что круглые раны заживают медленнее, это — дело врача, а знать почему — дело геометра» (Anal. post. 79a14–16).

ва, сделанный в результате невосприятия его на данном месте (см. NB III.9). Последней разновидности не находилось места в классификациях выводов, составленных приверженцами других систем — все они категорически отказывались признать возможность подобного рода связи среднего термина с большим (см., например, NVTТ I.1.35).

Рассмотрим сначала вариант *svabhāva-hetu* — случай родо-видовой связи двух понятий, задействованных в большей посылке. Дхармакирти приводит следующий пример «свабхавануманы»:

*Это — дерево, потому что это дальбергия* (NB II.17).

Как можно видеть, «садхья» здесь является понятием более широким, чем «хету», и включает его в себя как часть, однако буддийские логики неизменно называли связь этого типа «связью тождества» — на том основании, что в данном случае мы работаем с двумя характеристиками одного и того же объекта. Между понятиями, используемыми для характеристики разных объектов (например, «бык» и «конь»), такого отношения быть не может (см. NB III.19–21). Большая посылка «вывода для других», который строится на основе приведенного «вывода для себя» (т.е. аналитическое высказывание: «Всякая дальбергия есть дерево»), идентична по своей сути большей посылке общеутвердительного аристотелевского силлогизма. Данная разновидность вывода рассматривалась в рамках индийской логической традиции только буддистами — представители других школ не признавали априорного принципа тождества.

«*Kārya-hetu*» назывался «логический признак», связанный с «логическим следствием» генетически. Примером «карьянуманы» может служить умозаключение:

*Здесь есть огонь, потому что есть дым* (NB II.18).

Основное отличие этого вывода от рассмотренного выше состоит в том, что здесь между «хету» и «садхья» имеет место не родо-видовая, а причинная связь, и понятия, выполняющие функции среднего и большего терминов, описывают не одну и ту же, а две различные «вспышки» бытия, следующие друг за другом. Обусловленность одного мига другим и соответственно связь основания со следствием в таких случаях предписывалось устанавливать с помощью индукции: удостоверившись, что событие Б (появление дыма) всегда или иногда происходит вслед за событием А (появлением огня) или одновременно с ним, но не раньше (т.е. когда нет А, нет и Б), мы получаем возможность утверждать, что А не просто предшествует Б, а порождает его (см. NBT II.5, III.23; [46а, с. 13]).

Интересно сопоставить классификацию, предлагавшуюся «тремя Д», с теми, которые были разработаны их оппонентами. Так, найяики



выделяли два вида причинных умозаключений: от воспринимаемого следствия к невоспринимаемой причине (например, от разлива реки к сильному дождю, прошедшему в районе ее верховья — см. NBh I.1.5) и от воспринимаемой причины (грозовой тучи) к невоспринимаемому следствию (предстоящему дождю) (см. NBh I.1.5; ср. Adv. math. VIII.254–255) — кстати, названные выводы рассматривали также и джайны (см. NA 5). Буддисты признавали только первую из двух разновидностей — вывод на основании восприятия «признака-симптома», что же касается вывода на основании восприятия «признака-предвестника», то ему было отказано в праве считаться источником достоверного знания (см. TS 1416–1420).

Аналогичная участь постигла в трудах Дигнаги и его последователей и рассматриваемый мимансаками и вайшешиками вывод о связи двух характеристик, именуемый «viśeṣatodṛṣṭa», «pratyakṣatodṛṣṭa» или, как в комментарии Прашастапады на «Вайшешика-сутры», просто «dṛṣṭa» (см. VS II.1.8, IX.2.5; TS 1440–1441). Так обозначалась идентификация объекта в результате усмотрения какого-либо его отличительного признака: «зная, что у коров имеется характерная подгрудная кожная складка, и заметив такую складку у представшего перед нами животного, мы заключаем, [что видим корову]» (цит. по [102, с. 96]). Интересно, что логики из этих двух школ относили к разряду «вишешатодришта» и вывод об огне и дыме (см., например, «Шабарабхашья» (ŚBh), I.1.5; TS 1442–1445). Впрочем, такая трактовка была небезосновательной: ведь viśeṣa означает «отдельность», или «особенность», а огонь и дым относятся именно к двум разным моментам бытия.

Не менее резко буддисты отвергли sāmānyatodṛṣṭa (см. TS 1453–1455) — разновидность умозаключения, признаваемую представителями большинства школ — ньяи, вайшешики, мимансы, санкхьи и джайнизма, но определявшуюся при этом по-разному (sāmānya буквально переводится как «сходство» или «единство»). Так, найяики трактовали его как вывод о неизменном сосуществовании двух объектов, ни один из которых не происходит от другого — например, о наличии хвоста у животного, обладающего рогами (см. NS I.1.5), или о том, что плоды дикой яблони имеют кислый вкус (см. NM II.70), мимансаки же употребляли данное слово для характеристики выводов, которые многие последователи Готамы–Акшапады отнесли бы к разряду умозаключений «по аналогии» (upamāna) (см. NS II.1.48). В самом деле, Шабара (V в.) использовал это название применительно к выводу о движении солнца, сделанному после того, как мы увидели идущего Девадатту, достигающего другого места, а потом заметили, что солнце тоже меняет свое положение на небе (см. ŚBh I.1.5). А санкхьяик Матхара (VIII в.) в своем комментарии на «Санкхьяка-

рику» Ишваракришны (V в.) приводил следующий пример «саманьятодришта»: «Увидев цветущее манговое дерево, в другом месте также узнают цветущее манго» (цит. по [102, с. 96]) — вайшешики, вероятно, отнесли бы это к разряду «пратьякшатодришта», а большинство найяиков — также к «упаманам» (лишь Ватсьяна, рассматривая в «Ньяя-бхашье» выводы, подобные обоим только что приведенным, называл их тем же словом — «саманьятодришта» — см. NBh I.1.5).

Это был не единственный случай свободного обращения индийских логиков с терминами. Так, Готама называл словом «*pūrvavat*» вывод об огне и дыме, рассматривая его как умозаключение от части к целому (или, выражаясь словами Ф.И.Щербатского, от воспринимаемого *логического* признака к невоспринимаемому *логическому* следствию), и противопоставлял его выводу «*śeṣavat*» — от воспринимаемого *физического* следствия (сломанных веток) к невоспринимаемой *физической* причине (урагану). Ватсьяна же, предложивший в «Ньяя-бхашье» два варианта классификации «ануман», употреблял эти наименования не только в указанном смысле, но и соответственно для характеристики описанного выше вывода от *физической* причины (туч) к следствию (скорому дождю) и разделительно-категорического умозаключения (см. NBh I.1.5).

Впрочем, последняя модель описывалась под тем же именем — «шешават» и у более поздних найяиков, и у представителей других школ (см., например, NM I.119; SPS I.103). А живший ориентировочно в X в. (см. [137, с. 326]) Бхасарваджня, автор трактата «Ньяясара», подобно мимансакам и более ранним вайшешикам, называл обе разновидности причинных выводов словом «дришта» — в противовес «саманьятодришта» (см. NSā II.12). Уддйотакара же использовал слова «пурвават», «шешават» и «саманьятодришта» для обозначения трех критериев правильности подбора «хету» (см. [122, т. 2, с. 62, сн. 2]).

Прежде чем приступить к анализу буддийской «анупалабдхиануманы», или «вывода о невосприятии», следовало бы упомянуть об известном как *настикам* (приверженцам философских систем, не опирающихся на тексты Вед)<sup>17</sup>, так и «ортодоксам»-брахманистам способе классификации «выводов для других», т.е. четко оформленных силлогистических структур. Дело в том, что в большей посылке индийского силлогизма был отражен либо факт подчиненности среднего термина (М) большему (Р), либо факт подчиненности дополнения большего термина до универсума ( $U \setminus P$ ) дополнению среднего до

<sup>17</sup> Таковыми были буддисты, джайны и чарваки — правда, следует помнить, что последние отказывались признать вывод источником достоверного знания (см. TS 1455–1458).

того же множества (UМ). В связи с этим все «выводы для других», или «парартхануманы», делились на две группы (см. NB III.1–5; NV I.1.35) и назывались соответственно «sādharmyavat» («силлогизмы сходства») и «vaidharmyavat» («силлогизмы различия»)¹⁸. Смысл этих названий понять нетрудно: в первом случае сопоставлялись субъект заключения и однородный объект, обладающие одним и тем же свойством (понятие, выражающее данное свойство, выполняет в выводе роль среднего термина), во втором, напротив, субъекту заключения был противопоставлен неоднородный объект, указанным свойством не обладающий, например:

**А. «Силлогизм различия», построенный для «свабхавануманы»:**

1. *То, что непреходяще, не имеет ни начала, ни причинного происхождения, подобно пространству и в отличие от горшка.*
2. *Звук же имеет и начало, и причинное происхождение.*
3. *Следовательно, он преходящ* (NB III.26).

**Б. «Силлогизм различия», построенный для «карьянуманы»:**

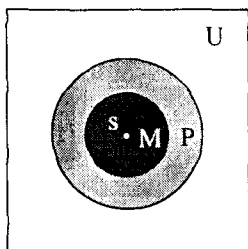
1. *Где нет огня, нет и дыма, как в озере, но не как в очаге.*
2. *А здесь есть дым.*
3. *Следовательно, [здесь] есть и огонь* (NB III.27).

Взаимозаменяемость приведенных структур очевидна. Усматривая ее, Дхармакирти объявлял излишним использование в выводе обоих вариантов большей посылки (см. NB III.28–32, 34; ср. NS I.1.34–35), т.е. демонстрацию и прямой, и обратной связи между средним и большим терминами. Более того, он говорил об отсутствии между этими двумя модификациями вывода каких-либо иных различий, кроме формальных (см. NB III.6–7). Их можно уяснить и четко сформулировать, если прибегнуть к схемам — изобразить универсум, а внутри него — интересующие нас предметные области¹⁹:

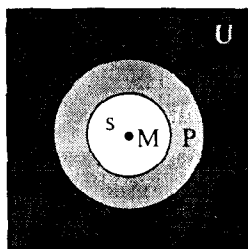
¹⁸ «Sādharmya» (букв. «сходство») и «vaidharmya» (букв. «различие») назывались задействованные в выводе примеры — положительный и отрицательный (см. [122, т. 2, с. 65, 70, сн. 2; 270, с. 175, 191, 286–287]).

¹⁹ На обеих схемах затушеваны области, с которыми мы работаем, когда делаем умозаключения по той или иной модели, а именно: М (множество дымящихся объектов) и Р (множество горящих объектов) в «силлогизме сходства», UМ и UР в «силлогизме различия». Поскольку М является подмножеством Р, на этой области мы получаем фон вдвое темнее, аналогично для UР (множества негорящих объектов), которое является подмножеством UМ (множества недымящихся объектов). Из схем становится ясно, что интересующий нас объект s (определенная точка пространства), будучи по условию элементом класса М, включенного в класс Р, сам оказывается по одной этой причине включенным в Р, и наоборот, поскольку s по условию не принадлежит UМ, исключается его принадлежность к классу UР, который является подклассом UМ, — так принадлежность s классу Р доказывается косвенно.

### А. «Силлогизм сходства»



### Б. «Силлогизм различия»



Доказательства включенности меньшего термина в объем большего, построенные соответственно для первой и для второй модели, будут иметь вид:

**А. Дано:**  $s \in M$ ,  $M \subset P$

**Доказать:**  $s \in P$

**Доказательство:**  $s \in M$ ,

$M \subset P \Rightarrow s \in P$

по определению (Df)

подмножества

**Б. Дано:**  $s \in M$ ,  $U \setminus P \subset U \setminus M$

**Доказать:**  $s \in P$

**Доказательство:**  $s \in M \Rightarrow s \notin U \setminus M$ ,

$s \notin U \setminus M \Rightarrow s \notin U \setminus P$ ,

$s \notin U \setminus P \Rightarrow s \in P$

(Df подмножества)

Приведенная формальная запись дает возможность убедиться в том, что «силлогизмы сходства» и «силлогизмы различия» действительно взаимно предполагают друг друга. Кроме того, она служит наглядным подтверждением факта признания Дигнагой и его последователями законов непротиворечия и исключенного третьего: мы видим, что буддийские логики интуитивно оперировали категориями универсума и разности множеств, а это было бы невозможно без принятия  $A \cap U \setminus A = \emptyset$  и  $A \cup U \setminus A = U$  — тождеств, выражающих упомянутые выше законы.

Подобно Аристотелю, Дхарматара приводил как логические, так и онтологические формулировки их обоих (см. [150, т. 2, с. 365], ср. Anal. pr. 51b25–28; Met. 1005b19–23, 1011b23–27, 1012b8–11) и подчеркивал, что в полной мере эти законы действуют лишь тогда, когда искусственный мир оказывается «привязан» к подлинному, — иными словами, когда конструкции, построенные мышлением, применяются к реально существующим объектам (см. [150, т. 2, с. 366]).

Здесь следует упомянуть еще об одном отличии системы доказательства, созданной буддистами, от силлогистики найяиков: в последней оба силлогизма — «сходства» и «различия» — можно было построить отнюдь не для каждой ситуации. В предыдущем параграфе уже говорилось, что найяики, в отличие от буддистов, допускали возможность задействовать в выводе пустые и универсальные понятия и соответственно умозаключать только по схеме «силлогизма различия» в случаях, когда пуст класс однородных объектов, и только по схеме

«силлогизма сходства» в случаях, когда пуст класс объектов неоднородных. Первый тип выводов был назван Уддйотакарой «kevalavyatireki», второй — «kevalānvayi» (в отличие от anvavyatireki — вывода, в котором можно привести как положительный, так и отрицательный пример и, таким образом, строить применительно к отраженному в нем положению дел силлогизмы обоих видов) (см. NV I.1.5).

«Силлогизм различия» следовало бы рассмотреть максимально подробно, потому что прямого аналога ему в Стагиритовой системе нет. Данная модель доказательства отличается от аристотелевских модусов тем, что в ней задействованы негативные термины (т.е. содержащие в себе отрицание). Однако известно, что автор «Органона» тоже анализировал возможность их использования в силлогистическом выводе — в частности, в гл. 46 кн. I «Первой Аналитики» он замечал, что «„не быть этим“ и „быть не этим“, например „не быть белым“ и „быть не белым“, не означают одного и того же, и отрицанием [выражения] „быть белым“ будет не „быть не белым“, а „не быть белым“» (Anal. pr. 57b7–10). Этот свой тезис он обосновывал так: «Сказуемое „есть не белое дерево“ и „не есть белое дерево“ не могут быть в одно и то же время присущими одному и тому же, ибо если дерево есть не белое, то [все равно] оно дерево, но то, что не есть белое дерево, не обязательно есть дерево» (Anal. pr. 57b27–31). То есть высказыванием, несовместимым с «а есть Р», Аристотель считал «а не есть Р», но ни в коем случае не «а есть не-Р»; буддийские же логики, напротив, признавали таковым второй вариант, отвергнутый автором «Аналитик», и это было отнюдь не случайным явлением.

«Три Д» строили свою логическую систему, исходя из постулата о несуществовании реального небытия (см. PV II.52; «Хетубинду» (HB) V.4.3), поэтому рассматриваемый ими универсум совпадал с сущим: областей, соответствующих несуществующим объектам, в нем не было. А на области сущего дополнением к предикату «есть Р» мог служить предикат «есть не-Р», и только он. Стагирит же, а также логики школы ньяя, создавшие, в отличие от Дигнаги, системы, свободные от экзистенциальных предпосылок, и работавшие с универсальным множеством, включавшим в себя универсум буддистов как часть целого, допускали возможность использования в выводе пустых понятий. Правда, найяики, как будет показано в пункте Б § 1 гл. III, работали не с самими пустыми областями, а с их дополнениями до универсума.

Что же касается Аристотеля, то он, в связи с изложенным выше, всегда относил позитивную предикацию «есть Р» только к сущему, а связку «есть» применял лишь к реально существующим объектам. К не-сущему же могла быть применима только связка «не есть» и соответственно негативная предикация — «не есть Р» (см. [74, с. 73]).

Понятно, что вывод «а не есть Р»  $\vdash$  «а есть не-Р»<sup>20</sup> в подобных условиях был неосуществим.

Выскажем предположение, что именно отсутствие в системе Аристотеля экзистенциальных предпосылок послужило причиной того, что вопрос о задействовании в силлогистических доказательствах негативных терминов не был исследован родоначальником логической науки во всех деталях. Негативную силлогистику — систему с экзистенциальными предпосылками — стали разрабатывать его ученики Теофраст и Эвдем (см. [238, т. I, с. 355, 357–358]), позднеримские комментаторы Апулей и Бозций (см. [238, т. I, с. 581–585, 692–698]), а также схоласты XIII–XIV вв. (см., например, Petr. Hisp. Summ. log. 27H–32B). Предложенный Теофрастом механизм преобразования известных четырех разновидностей простых категорических высказываний<sup>21</sup> в высказывания, содержащие негативный предикат и противоположные исходным по качеству, описывается во всех учебниках как «операция превращения» (см., например, [238, т. I, с. 357–358])<sup>22</sup>.

Кроме того, Апулеем и Бозцием рассматривались еще несколько разновидностей так называемых «непосредственных умозаключений», в том числе «противопоставление предикату» и «полная контрапозиция» (см. Introd. ad syllog. categ. 768d, 769c–781a, 788d; [17, с. 248]). Первое из этих преобразований является двухэтапным: результат превращения предписывается подвергнуть обращению (сущность последнего приема, известного еще Аристотелю, разъяснена в гл. 2 кн. I «Первой Аналитики»)<sup>23</sup>; второе же — трехэтапным: следует превратить результат «противопоставления предикату». Общеутвердительное высказывание в ходе последней операции трансформируется следующим образом:

$$Amp \text{ — } \vdash \text{ — } Em\text{—}p \text{ — } \vdash \text{ — } E\text{—}pm \text{ — } \vdash \text{ — } A\text{—}p\text{—}m.$$

<sup>20</sup>  $\vdash$  — знак выводимости.

<sup>21</sup> Имеются в виду высказывания следующей формы: «Всякое  $\alpha$  есть  $\beta$ » — общеутвердительное ( $A\alpha\beta$ ), «Некоторое  $\alpha$  есть  $\beta$ » — частноутвердительное ( $I\alpha\beta$ ) (обозначения А и I взяты из латинского слова «affirmo» — «утверждаю»); «Ни одно  $\alpha$  не есть  $\beta$ » — общеотрицательное ( $E\alpha\beta$ ), «Некоторое  $\alpha$  не есть  $\beta$ » — частноотрицательное ( $O\alpha\beta$ ) (обозначения Е и О взяты из латинского слова «nego» — «отрицаю»), где  $\alpha$  и  $\beta$  — переменные (s, m или p), вместо которых могут быть подставлены имена классов.

<sup>22</sup> Высказывания перечисленных четырех типов в результате операции превращения преобразуются так:  $A\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } E\alpha\text{—}\beta$ ;  $E\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } A\alpha\text{—}\beta$ ;  $I\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } O\alpha\text{—}\beta$ ;  $O\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } I\alpha\text{—}\beta$ , где  $\text{— } \vdash \text{ —}$  — знак выводимости «в обе стороны», т.е. слева направо и справа налево, — — знак отрицания.

<sup>23</sup> В результате операции обращения те же исходные высказывания трансформируются следующим образом:  $A\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } I\beta\alpha$ ;  $E\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } E\beta\alpha$ ;  $I\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } I\beta\alpha$ ; высказывания вида  $O\alpha\beta$  не обращаются. Соответственно «противопоставление предикату» производится так:  $A\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } E\alpha\text{—}\beta \text{ — } \vdash \text{ — } E\text{—}\beta\alpha$ ;  $E\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } A\alpha\text{—}\beta \text{ — } \vdash \text{ — } I\text{—}\beta\alpha$ ;  $O\alpha\beta \text{ — } \vdash \text{ — } I\alpha\text{—}\beta \text{ — } \vdash \text{ — } I\text{—}\beta\alpha$ ;  $I\alpha\beta$  превращается в  $O\alpha\text{—}\beta$ , которое не подвергается обращению.

Если мы обратимся к приведенному ранее примеру «силлогизма различия» и выявим логическую форму его большей посылки, то увидим, что она вполне может быть представлена как результат описанного выше преобразования аналогичной составляющей «силлогизма сходства». Это дает нам основание усмотреть в открытом индийцами «ни на что не похожем» модусе вывод с трансформированной большей посылкой:

$$Amp \text{ — } | \text{ — } A \text{ — } p \text{ — } m; A \text{ — } p \text{ — } m, Asm \text{ — } | \text{ — } Asp. (1)$$

Но эта интерпретация не является единственной. Превратив меньшую посылку ( $Asm \text{ — } | \text{ — } Es \text{ — } m$ ) и заключение ( $Asp \text{ — } | \text{ — } Es \text{ — } p$ ), чтобы неизменно работать с негативными средним и большим терминами, мы можем представить «силлогизм различия» так:

$$A \text{ — } p \text{ — } m, Es \text{ — } m \text{ — } | \text{ — } Es \text{ — } p. (2)$$

Очевидно, что это вывод по II фигуре (модус Camestres): его средний термин оба раза «работает» предикатом, а меньшая посылка и заключение суть общеотрицательные высказывания<sup>24</sup>.

И еще один вариант: представив большую посылку «силлогизма различия» как  $E \text{ — } pm$  (результат противопоставления предикату исходного  $Amp$ ), а заключение его — как  $Es \text{ — } p$  (результат превращения исходного  $Asp$ ), можно трактовать его как вывод также по II фигуре, но по модусу Cesare<sup>25</sup> и с негативным большим термином:

$$E \text{ — } pm, Asm \text{ — } | \text{ — } Es \text{ — } p. (3)$$

Все эти интерпретации дают возможность убедиться в полной формальной обоснованности приведенного выше высказывания Дхармакирти о взаимозаменяемости «силлогизмов сходства» и «силлогизмов различия». Однако, учитывая факт принятия «трех Д» экзистенциальных предпосылок и соответственно специфику их представлений о природе отрицания, более адекватной записью большей посылки буддийского «силлогизма различия» нужно признать  $A \text{ — } p \text{ — } m$ , а не  $E \text{ — } pm$ . А поскольку меньшая посылка и заключение дигнаговского силлогизма неизменно записываются именно в утвердительной форме — «S есть M» (а не «S не есть не-M») и «S есть P» (а не «S не есть не-P»), то максимально соответствующей индийскому оригиналу, очевидно, следует считать интерпретацию (1).

«Анупалабдхи-анумана», или «дришта-адришта-анумана», что буквально означает «вывод о невосприятии того, что могло бы быть

<sup>24</sup> Гласные буквы, содержащиеся в названиях модусов, придуманных схоластами, несут информацию о трех типах высказываний, задействованных в силлогизме. Так, вывод типа Camestres имеет общеутвердительную большую посылку (A), общеотрицательную меньшую (первое E) и общеотрицательное заключение (второе E).

<sup>25</sup> Пользуясь модусом Cesare, мы также выводим общеотрицательное заключение (последнее E), но уже из другой комбинации посылок — общеотрицательной большей (первое E) и общеутвердительной меньшей (A).

воспринято», рассматривался буддийскими логиками наряду с родовым и причинным (напомним, что представители других школ анализировали ее исключительно в критическом аспекте, а мимансаки, например, вообще утверждали, что невосприятие («анупалабдхи») является особым видом познания, природа которого совсем иная, чем у «ануманы», — см. ŚBh I.1.4). Суть «вывода о невосприятии» такова: мы констатируем факт отсутствия определенного предмета на определенном месте, если не обнаруживаем его в данной точке пространства, т.е. если вместо искомой вещи — такой, какой мысленно представляем ее себе благодаря прошлому опыту, — видим пустоту (см. NB II.26, 29). После того как произошли эти два совпадающие во времени и напрямую связанные друг с другом события — невосприятие объекта (несмотря на отсутствие факторов, мешающих его увидеть) и восприятие пустого места, у нас появляется возможность вывести заключение. В «Ньяябинду» дан пример такого вывода:

*Здесь нет дыма, потому что мы не видим его,  
хотя налицо все условия для этого* (NB II.32).

Выявить его структуру оказывается совсем несложно: из несостоявшегося восприятия дыма ( $\neg M$ ) мы заключаем об его отсутствии ( $\neg P$ ) на данном месте ( $S$ ). Но прежде чем анализировать состав «анупалабдхи-ануманы», было бы целесообразно рассмотреть ее сущностные особенности.

Буддийская трактовка соотношения бытия и небытия (раскритикованная найяиками, убежденными в том, что небытие реально и что можно познать эмпирически и сущее, и не-сущее — см. NM IV.39–42) была сродни предложенной Платоном. Правда, последователи Будды, в отличие от создателя «теории идей», утверждали, что не существует бытия, неподвластного чувственному восприятию (см. [150, т. 2, с. 348–349]), но при этом, так же как и Платон, были убеждены, что абсолютного небытия нет, есть лишь относительное, а потому небытие искомого объекта в заданной точке пространства следует рассматривать как бытие в этом месте чего-то иного (см. NB II.29–30, ср. Soph. 236c–259c; Met. 986b28–31). Буддийские логики, в частности, усматривали существование реальной связи между отсутствующей вещью и пустотой в том месте, где предполагалось эту вещь увидеть, и подчеркивали, что знание такого рода, как «Здесь нет дыма» или «Здесь нет горшка», субъект получает именно в результате восприятия пустоты (см. NB V.4.3). Мы не способны воспринять не-сущее — отсутствующий предмет, потому что небытия не существует, но в состоянии увидеть и постичь иную сущность — незаполненную область пространства, которую можно рассматривать как место воображаемого небытия искомого объекта.



Обратимся к соответствующим «выводам для других»:

#### А. «Силлогизм сходства»

1. Если объект невоспринимаем, несмотря на то что он мог бы быть воспринят ( $\neg M$ ), то его нет ( $\neg P$ ), как нет и всякого иного объекта, который мы мыслим несуществующим, например рогов на голове у зайца.
2. И мы действительно здесь (S) не воспринимаем горшок, несмотря на то что имеются все условия для восприятия ( $\neg M$ ).
3. Следовательно, здесь (S) его нет ( $\neg P$ ) (NB III.9).

#### Б. «Силлогизм различия»

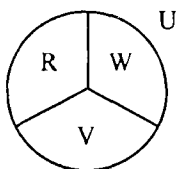
1. Все, что есть в наличии (P) и находится в зоне видимости, непременно воспринимается (M), как все качества — синий цвет и т.п.
2. Но здесь (S) мы не воспринимаем горшок, хотя имеются все условия для этого ( $\neg M$ ).
3. Следовательно, здесь (S) его нет ( $\neg P$ ) (NB III.25).

Не составляет большого труда усмотреть моменты общности приведенного «силлогизма сходства» и аристотелевского общеутвердительного силлогизма по I фигуре. Отличие одного от другого лишь в том, что «хету» и «садхья» дигнаговского вывода суть негативные понятия. Но они занимают те же места, что и их аналоги — средний и больший термины «классического» силлогизма Barbara:  $A \neg m \neg p$ ,  $As \neg m \neg p \vdash As \neg p$ . А «силлогизм различия» может быть представлен как умозаключение по модусу Camestres:  $Apm$ ,  $Esm \vdash Esp$ , хотя было бы лучше трактовать его как вывод из тех же посылок:  $A \neg m \neg p + As \neg m$ , где первая подвергнута полной контрапозиции:  $Apm$ ,  $As \neg m \vdash As \neg p$ .

Полученные результаты обобщим в виде таблицы:

Тип вывода	«Силлогизм сходства»	«Силлогизм различия»
Родо-видовой и причинный	$Apm$ , $Asm \vdash Asp$ Классический вывод по модусу Barbara	$A \neg p \neg m$ , $Asm \vdash Asp$ , где $A \neg p \neg m \neg \vdash Apm$ Вывод с преобразованной большей посылкой
О невосприятии	$A \neg m \neg p$ , $As \neg m \vdash As \neg p$ Barbara с негативными средним и большим терминами	$Apm$ , $As \neg m \vdash As \neg p$ , где $Apm \neg \vdash A \neg m \neg p$ Вывод с негативными средним и большим терминами и преобразованной большей посылкой

Следовало бы проследить и объемную субординацию терминов, входящих в состав «вывода о невосприятии». Соответствующая схема выглядит так:



где  $R$  — класс воспринимаемых объектов;  
 $V$  — класс объектов, недоступных для восприятия;  
 $W$  — класс отсутствующих объектов;  
 $P = R \cup V$  — класс присутствующих объектов;  
 $Q = R \cup W$  — класс объектов, для восприятия которых нет препятствий;  
 $Z = V \cup W$  — класс невоспринимаемых объектов;  
 $U = R \cup V \cup W$  — универсум.

Рассмотрев «силлогизм сходства» и «силлогизм различия», построенные для «анупалабдхи-ануманы», мы выявим, что в первом случае вывод делается от  $Q \cap Z$ , или  $U \setminus R \cup V$  (негативного «хету»), к  $W$ , или  $U \setminus P$  (негативному «садхья»), во втором же, когда отсутствующие и по этой причине невидимые объекты ( $W$ ) противопоставляются присутствующим, — от  $P$  к  $R \cup V$ , т.е. от отсутствия негативного «садхья» к отсутствию негативного «хету». Взглянув на рисунок, можно убедиться в попарной эквивалентности названных классов (они выделены двойной штриховкой, см. для сравнения парную схему на с. 267). Действительно, понятия, входящие в состав большей посылки вывода этого типа, неизменно являются равнообъемными — это еще одна черта, отличающая рассматриваемую модель от родовидового и причинного выводов, в которых «логическое основание» чаще всего подчинено следствию, а не эквивалентно ему, хотя такой вариант тоже допустим (см. NB II.11–13). Принадлежность субъекту умозаключения искомого признака доказывается так:

#### А. «Силлогизм сходства»

**Дано:**  $s \in U \setminus R$ ,  $s \in U \setminus V$ ,  
 $R \cup V \cup W = U$ ,  
 $R \cap V = R \cap W = V \cap W = \emptyset$

**Доказать:**  $s \in W$

**Доказательство:**

1.  $s \in U \setminus R \Rightarrow s \in W$  или  
 $s \in V$  (противоречит условию)
2.  $s \in U \setminus V \Rightarrow s \in W$  или  
 $s \in R$  (противоречит условию)
3.  $s \in W$  (из 1 и 2)

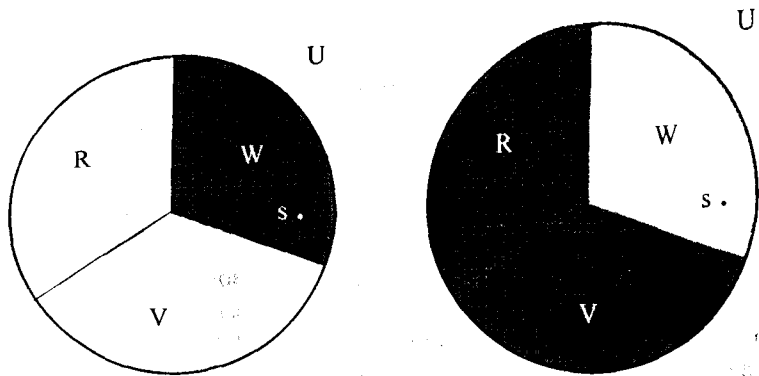
#### Б. «Силлогизм различия»

**Дано:**  $s \notin R$ ,  $s \notin V$ ,  $R \cup V \cup W = U$ ,  
 $U \setminus V \cap U \setminus W = R$   
 $R \cap V = R \cap W = V \cap W = \emptyset$

**Доказать:**  $s \in W$

**Доказательство:**

1.  $s \notin R \Rightarrow s \in W$  или  
 $s \in V$  (противоречит условию)
2.  $s \notin V \Rightarrow s \in W$  или  
 $s \in R$  (противоречит условию)
3.  $s \in W$  (из 1 и 2)



Обратимся еще раз к неформализованной записи этих двух «выводов для других». Нетрудно заметить, что «силлогизм сходства» может быть рассмотрен как умозаключение по схеме  $\neg A \rightarrow \neg B$ ,  $\neg A \vdash \neg B$  (модификация *modus ponens*), а «силлогизм различия» — как вывод по правилу *modus tollens*:  $B \rightarrow A$ ,  $\neg A \vdash \neg B$ <sup>26</sup>. Они отличаются от моделей с такими же названиями, но построенных применительно к «свабханумане» и «карьянумане»: в тех случаях мы заключаем по «классическому» *modus ponens*  $A \rightarrow B$ ,  $A \vdash B$  в «силлогизме сходства» и по модификации *modus tollens*  $\neg B \rightarrow \neg A$ ,  $A \vdash B$  в «силлогизме различия»<sup>27</sup>. Представив выводы различных типов таким образом, мы

<sup>26</sup> А и В — условные обозначения для высказываний произвольной формы,  $\rightarrow$  — знак логического следования («если — то»). Правила вывода  $A \rightarrow B$ ,  $A \vdash B$  и  $B \rightarrow A$ ,  $\neg A \vdash \neg B$ , позднее получившие названия *modus ponens* и *modus tollens* соответственно, были впервые рассмотрены Теофрастом (см. [134, с. 70–71]). Подробнее о них — в § 2 гл. III.

<sup>27</sup> В соответствии с упомянутыми выше правилами строили свои доказательства и приверженцы стоицизма (см. *Pyrrh.* II.157–158, *Diog. L.* VII.80):

Если есть I, то есть и II  
I есть

Следовательно, есть и II

Если есть I, то есть и II  
II нет

Следовательно, нет и I

Как можно заметить, эти структуры внешне весьма похожи на выводы индийских логиков: в самом деле, умозаключая по схемам под названиями «силлогизм сходства» и «силлогизм различия», мы применяем правила *modus ponens* и *modus tollens* к конкретным случаям. В то же время, приведенные модели оказываются сродни еще и аристотелевским силлогизмам — ведь условное суждение «Если I, то II» есть в некотором роде модификация категорического «А присуще всем В». Но представители Древней Стои, как истинные номиналисты, мало интересовались высказываниями, содержащими сведения о взаимосвязи общего и единичного или же о соотношении двух общих понятий. (Известно, что Зенон и Хризипп отказывались даже принять дефиницию суждения как включения его субъекта в некоторый класс, предложенную Аристотелем, — см. *De interpr.* 17a23–24, 17b1–3; ср. *Adv. math.* VIII.79–81, 94–98, XI.8; *Diog. L.* VII.68–70.) Стоики предпочитали работать не с простыми атрибутивными, а с услов-

увидим, что использование для характеристики «анупалабдхи-ануманы» термина «отрицательное умозаключение» вполне оправданно (хотя Ф.И.Щербатской, предложивший этот вариант перевода санскритского слова на русский язык, не занимался исследованием формальных структур).

Но если поставить перед собой задачу выявить логическую форму всех составляющих «вывода о невосприятии» максимально точно и для начала приглядеться к соответствующему «силлогизму сходства», можно усмотреть, что антецедент условного высказывания<sup>28</sup> (аналога большей посылки) и категорическое высказывание (аналог меньшей посылки) являют собой сложные суждения — соединительные, т.е. содержащие логическую связку «и». Вывод делается по правилу *modus ponens*:

$$(q \ \& \ \neg r) \rightarrow \neg p, \ q \ \& \ \neg r \mid \neg p^{29}, \text{ где}$$

р — объект имеется в наличии,  
 q — есть все условия для его восприятия,  
 г — объект воспринимается.

ными высказываниями, в которых говорилось об определенном рода закономерностях, а именно: если какая-то вещь обладает неким свойством (или совокупностью свойств), то она с необходимостью будет обладать еще одним свойством в силу того, что второе всегда сосуществует с первым или с упомянутой совокупностью (см. *Gal. Inst. Log.* II.1–6, III.1–5). Отношение составных частей суждений такого типа истолковывалось как постоянное сосуществование или неизменная последовательность (см. *Adv. math.* VIII.109–112). Но, отмечая внешнее сходство рассматриваемых схем доказательств с теми, которыми пользовались индийские логики, следует помнить об одном существенном отличии: в выводах стоиков под переменными I и II были скрыты суждения произвольной структуры, а не понятия и не предметы. Потому ни одна из рассмотренных нами выше разновидностей «вьяпти» не может быть отождествлена с импликацией, несмотря на то что и «неразрывная связь» («антар-вьяпти»), и «неизменное сосуществование» («[бахир]-вьяпти») имеют кое-что общее с ней, а точнее, являют собой частные случаи условной связи. Не будем забывать, что Дигнага и его ученики — вразрез с правилами логики высказываний, где действует предписание абстрагироваться от структуры простых суждений (впервые такой подход был предложен как раз стоиками), — неизменно оговаривали непустоту терминов, задействованных в «ануманах» (см. *NB* III.67). Что же касается больших посылок готамовских силлогизмов, то нужно признать, что они в большей степени родственны условным суждениям, входящим в состав доказательств, применяемых стоиками, чем большие посылки выводов «от Дигнаги», потому что «[бахир]-вьяпти» связывает два феномена, а «антар-вьяпти» — общие понятия, которыми стоики, как уже было сказано, практически не пользовались (см. *Diog. L.* II.119).

<sup>28</sup> Составная часть условного высказывания — аналог условного придаточного предложения («если...»); аналог главного предложения («то...») называется «консеквент».

<sup>29</sup> & — логическая связка «и», иначе именуемая конъюнкцией. Подбор пропозициональных переменных р, q и г для обозначения простых высказываний произведен в соответствии с приводившимися ранее схемами, на которых выделены предметные области P(x), Q(x) и R(x).

В «силлогизме различия», «парном» к данной модели, большая посылка имеет вид  $(p \ \& \ q) \rightarrow r$ . Мы можем вывести заключение  $\neg p$  различными способами:

либо преобразовав большую посылку и применив правило *modus tollens*:

$$\begin{aligned} [(p \ \& \ q) \rightarrow r] &\equiv [p \rightarrow (q \rightarrow r)] \equiv [p \rightarrow \neg(q \ \& \ \neg r)]^{30}; \\ p \rightarrow \neg(q \ \& \ \neg r), q \ \& \ \neg r &\vdash \neg p^{31}, \end{aligned}$$

либо «разбив» конъюнкцию  $q \ \& \ \neg r$ <sup>32</sup> и воспользовавшись известными схемами:

$$\begin{aligned} (p \ \& \ q) \rightarrow r, \neg r &\vdash \neg(p \ \& \ q) && (\text{modus tollens}) \\ \neg(p \ \& \ q) &\equiv \neg p \vee \neg q^{33} && (\text{закон де Моргана}) \\ \neg p \vee \neg q, q &\vdash \neg p && (\text{правило исключения дизъюнкции}), \end{aligned}$$

либо преобразовав большую посылку иным образом, «разбив» указанную конъюнкцию и построив разделительно-категорический вывод:

$$\begin{aligned} [(p \ \& \ q) \rightarrow r] &\equiv [\neg(p \ \& \ q) \vee r] \equiv [\neg p \vee \neg q \vee r]; \\ \neg p \vee \neg q \vee r, q, \neg r &\vdash \neg p. \end{aligned}$$

Дхармакирти выделял 11 разновидностей «выводов о невосприятии» (см. NB II.31–42), символическое представление которых в языке логики высказываний<sup>34</sup>, сделанное на основании комментария Дхармоттары (см. NBT II.31–42), мы приводим ниже (разумеется, возможны и иные интерпретации):

1. *Здесь нет дыма, потому что мы его не видим, хотя налицо все условия для его восприятия.*

$$(q \ \& \ \neg r) \rightarrow \neg s, q \ \& \ \neg r \vdash \neg s,^{35} \quad (\text{modus ponens}),$$

где  $s$  — здесь есть дым<sup>36</sup>,

<sup>30</sup>  $\equiv$  — знак эквивалентности, т.е. следования «в ту и в другую сторону».

<sup>31</sup> Очевидно, что меньшая посылка данного вывода имеет такую же форму, как и аналогичная составляющая «силлогизма сходства» —  $q \ \& \ \neg r$ .

<sup>32</sup> Правила исключения конъюнкции: 1)  $A \ \& \ B \vdash A$ ; 2)  $A \ \& \ B \vdash B$ .

<sup>33</sup>  $\vee$  — логическая связка «или», иначе называемая дизъюнкцией.

<sup>34</sup> Только не следует забывать об отличиях современного исчисления высказываний, в основу которого положены разработки стоиков, и систем доказательства, созданных индийскими мыслителями (помимо всего перечисленного выше, нужно также иметь в виду, что последние по своей сути гораздо ближе к логике отношений или к логике классов, чем к логике высказываний).

<sup>35</sup> В приводимой формальной записи разновидностей «анупалабдхи-ануман» вместо пропозициональной переменной  $p$  используются различные иные символы, выбранные в соответствии с входящими в состав того или иного вывода конкретными терминами, обозначения же  $q$  и  $r$  сохранены.

<sup>36</sup> Для символического представления высказывания «Здесь есть дым» выбрана пропозициональная переменная  $s$  — начальная буква английского слова «smoke». Следует различать этот формализм и употребленное нами ранее обозначение  $s$  для меньшего термина вывода, которое традиционно используется в языке силлогистики.

q — здесь есть все условия для восприятия дыма,  
 r — мы видим здесь дым.

2. [Несмотря на то что мы не можем видеть здесь  
 неликвидированные очаги дыма (огня и т.п.)  
 ввиду наличия препятствий для их восприятия, мы можем утвер-  
 ждать, что]  
 здесь нет неликвидированных очагов дыма, потому что нет само-  
 го дыма,  
 [так как мы его не видим, хотя налицо все условия для его воспри-  
 ятия].

Вывод по схеме:

$$\begin{aligned} r' \rightarrow q', \neg q' \mid \neg r' & \quad (\text{modus tollens}) \\ (q \& \neg r) \rightarrow \neg s, q \& \neg r \mid \neg s & \quad (\text{modus ponens}) \\ \neg s \rightarrow \neg r, \neg s \mid \neg r & \quad (\text{modus ponens}), \end{aligned}$$

где q' — здесь есть все условия для восприятия очага дыма,  
 r' — мы видим здесь очаг дыма,  
 s — здесь есть дым,  
 q — здесь есть все условия для восприятия дыма,  
 r — мы видим здесь дым,  
 l — здесь ликвидированы все очаги дыма.

3. Здесь нет дальбергии, потому что здесь нет деревьев,  
 [так как мы их не видим, хотя налицо все условия для их  
 восприятия].

Вывод по схеме:

$$\begin{aligned} (q \& \neg r) \rightarrow \neg t, q \& \neg r \mid \neg t & \quad (\text{modus ponens}) \\ d \rightarrow t, \neg t \mid \neg d & \quad (\text{modus tollens}), \end{aligned}$$

где d — здесь есть дальбергия,  
 t — здесь есть деревья,  
 q — здесь есть все условия для восприятия деревьев,  
 r — мы видим здесь деревья.

4. [Несмотря на то что мы не можем здесь ощущать холод  
 ввиду наличия препятствий для его восприятия, мы можем  
 утверждать, что]  
 здесь не может быть холодно, потому что здесь есть огонь.

Вывод по схеме:

$$\begin{aligned} r' \rightarrow q', \neg q' \mid \neg r' & \quad (\text{modus tollens}) \\ f \rightarrow \neg c, f \mid \neg c & \quad (\text{modus ponens}), \end{aligned}$$

где q' — здесь есть все условия для восприятия холода,  
 r' — мы ощущаем здесь холод,  
 f — здесь есть огонь,  
 c — здесь холодно.

5. [Несмотря на то что мы не можем здесь ощущать холод  
 ввиду наличия препятствий для его восприятия, мы можем

*утверждать, что]*

*здесь не может быть холодно, потому что здесь есть дым.*

Вывод по схеме:

$r' \rightarrow q', \neg q' \vdash \neg r'$  (modus tollens)

$s \rightarrow f, f \rightarrow \neg c \vdash s \rightarrow \neg c$  (условное умозаключение)

$s \rightarrow \neg c, s \vdash \neg c$  (modus ponens),

где  $q'$  — здесь есть все условия для восприятия холода,

$r'$  — мы ощущаем здесь холод,

$s$  — здесь есть дым,

$c$  — здесь холодно,

$f$  — здесь есть огонь.

6. *[Несмотря на то что мы не воспринимаем вечных объектов, даже когда нет никаких препятствий для восприятия чего-либо, мы можем утверждать, что вечных объектов не существует вообще, так как все сущее преходяще, потому что является частью потока бытия — непрерывного процесса возникновения—уничтожения, однако] уничтожение всего и вся, [даже того, что было сотворено], не происходит само по себе, потому что уничтожение осуществляется только при наличии соответствующей причины для этого.*

Вывод по схеме:

$r \rightarrow q, \neg q \vdash \neg r$  (modus tollens)

$g \rightarrow h, g \vdash h$  (modus ponens)

$a \rightarrow \neg h, h \vdash \neg a$  (modus tollens)

$b \rightarrow o, b \vdash o$  (modus ponens)

$e \rightarrow \neg o, o \vdash \neg e$  (modus tollens),

где  $r$  — мы воспринимаем вечный объект,

$q$  — есть все условия для восприятия вечного объекта,

$g$  — существует нечто,

$h$  — существует соответствующая причина для этого,

$a$  — уничтожение всего и вся происходит само по себе,

$b$  — все сущее вовлечено в поток бытия —

непрерывный процесс возникновения—уничтожения,

$o$  — все сущее преходяще,

$e$  — существует нечто вечное.

7. *[Несмотря на то что мы не можем воспринимать здесь ни неликвидированные очаги холода, ни собственно холода ввиду наличия препятствий для их восприятия, мы можем утверждать, что] здесь не может быть неликвидированных очагов холода, потому что здесь есть огонь.*

Вывод по схеме:

$r'' \rightarrow q'', \neg q'' \mid \neg r''$  (modus tollens)

$r' \rightarrow q', \neg q' \mid \neg r'$  (modus tollens)

$f \rightarrow \neg c, \neg c \rightarrow \neg l \mid f \rightarrow \neg l$  (условное умозаключение)

$f \rightarrow \neg l, f \mid \neg l$  (modus ponens),

где  $q''$  — здесь есть все условия для восприятия холода,

$r''$  — мы ощущаем здесь холод,

$q'$  — здесь есть все условия для восприятия очага холода,

$r'$  — мы видим здесь очаг холода,

$f$  — здесь есть огонь,

$c$  — здесь холодно,

$l$  — здесь ликвидированы все очаги холода.

8. [Несмотря на то что мы не можем видеть здесь снег ввиду наличия препятствий для его восприятия, мы можем утверждать, что]

*здесь не может быть снега, потому что здесь есть огонь.*

Вывод по схеме:

$r' \rightarrow q', \neg q' \mid \neg r'$  (modus tollens)

$f \rightarrow \neg c, f \mid \neg c$  (modus ponens)

$n \rightarrow c, \neg c \mid \neg n$  (modus tollens)

$n \rightarrow r', \neg r' \mid \neg n$  (modus tollens),

где  $q'$  — здесь есть все условия для восприятия снега,

$r'$  — мы видим здесь снег,

$f$  — здесь есть огонь,

$c$  — здесь холодно,

$n$  — здесь есть снег.

9. [Несмотря на то что мы не можем видеть здесь дым ввиду наличия препятствий для его восприятия, мы можем утверждать, что]

*здесь не может быть дыма, потому что здесь нет огня,*

*[так как мы его не видим, хотя налицо все условия для его восприятия].*

Вывод по схеме:

$r' \rightarrow q', \neg q' \mid \neg r'$  (modus tollens)

$(q \& \neg r) \rightarrow \neg f, q \& \neg r \mid \neg f$  (modus ponens)

$\neg f \rightarrow \neg s, \neg f \mid \neg s$  (modus ponens),

где  $s$  — здесь есть дым,

$q'$  — здесь есть все условия для восприятия дыма,

$r'$  — мы видим здесь дым,

$f$  — здесь есть огонь,

$q$  — здесь есть все условия для восприятия огня,

$r$  — мы видим здесь огонь.



10. [Несмотря на то что здесь у нас нет «мурашек» на коже ввиду наличия препятствий для этого, мы можем утверждать, что]

здесь их ни у кого не может быть, потому что здесь есть огонь.

Вывод по схеме:

$r' \rightarrow q', \neg q' \vdash \neg r'$  (modus tollens)

$f \rightarrow \neg c, \neg c \rightarrow \neg k \vdash f \rightarrow \neg k$  (условное умозаключение)

$f \rightarrow \neg k, f \vdash \neg k$  (modus ponens),

где  $q'$  — здесь есть все условия для появления «мурашек» на коже,

$r'$  — мы видим здесь «мурашки» на коже,

$f$  — здесь есть огонь,

$c$  — здесь холодно,

$k$  — здесь у кого-то «мурашки» на коже.

11. [Несмотря на то что здесь у нас нет «мурашек» на коже ввиду наличия препятствий для этого, мы можем утверждать, что]

здесь их ни у кого не может быть, потому что здесь есть дым.

Вывод по схеме:

$r' \rightarrow q', \neg q' \vdash \neg r'$  (modus tollens)

$s \rightarrow f, f \rightarrow \neg c, \neg c \rightarrow \neg k \vdash s \rightarrow \neg k$  (условное умозаключение)

$s \rightarrow \neg k, s \vdash \neg k$  (modus ponens),

где  $q'$  — здесь есть все условия для появления «мурашек» на коже,

$r'$  — мы видим здесь «мурашки» на коже,

$s$  — здесь есть дым,

$f$  — здесь есть огонь,

$c$  — здесь холодно,

$k$  — здесь у кого-то «мурашки» на коже.

Как можно заметить, все выводы произведены по правилам modus ponens и modus tollens, причем использованы разные их модификации. Приводя этот перечень, Дхармакирти обращал особое внимание на то, что между одиннадцатью выводами существуют лишь формальные различия, а по сути своей все они тождественны: не увидев интересующего нас объекта в определенной точке пространства, несмотря на отсутствие факторов, способных препятствовать его восприятию, мы констатируем факт его отсутствия в данном месте (см. NB III.43–44).

Что же касается введенного Дигнагой разделения вывода на «вывод для себя» («свартханумана») и «вывод для других» («парартханумана»), которое неизменно упоминается в трудах по истории индийской логики, но почти не анализируется, то можно без труда установить его общность с упомянутой в гл. I классификацией правильных выводов на «открывающие» и «указывающие путь», предложенной Стоиками. Почему-то принято считать, что Стагиритом такая дихотомия не рассматривалась, однако, ознакомившись с содержанием тех

глав «Первой Аналитики» и «Топики», где излагается учение о диалектических силлогизмах, или энтимемах (так по определению, принятому в традиционной логике, называется силлогизм, в котором опущена одна из посылок — в рассматриваемом нами случае это большая), легко убедиться, что этот тезис правилен лишь отчасти. Аристотель не разводил «увеличивающие объем знаний» и «разъясняющие», или «обосновывающие», выводы по разные стороны «демаркационной линии», но проблема соотношения эвристического и дидактического компонентов в энтимемах и «настоящих» силлогизмах (а он, как будет показано ниже, усматривал наличие и того и другого в обоих упомянутых разновидностях) занимала его в достаточной мере.

В исследовании К.К.Жоля мы можем обнаружить мысль о существенном сходстве энтимемы с индийским «выводом для себя» (см. [88, с. 159]). При таком взгляде на вещи соответствующей «выводу для других» следует считать структуру, не подвергнутую сокращению. Подобная аналогия может быть признана правомерной, но при этом следует помнить, что «отцу» логической науки содержание понятия «энтимема» виделось иначе, чем средневековым схоластам. В гл. 27 кн. II «Первой Аналитики» он характеризовал ее как «силлогизм из вероятного или из знака» (Anal. pr. 70a10–11). «Знак», в свою очередь, определялся как «то, при наличии чего вещь существует или при наличии чего она раньше или позже появляется» (Anal. pr. 70a7–9). То есть Стагирит признавал, что знак, в силу своего сопутствия рассматриваемому объекту, может способствовать его познанию, несмотря на то что не является сущностной характеристикой (см. Anal. pr. 70a6–7, 70b23–26). Зная эти определения, можно выразить специфику аристотелевских энтимем, или диалектических силлогизмов, следующим образом: они поставляют познающему субъекту информацию о существовании причинно-следственной связи между определенными феноменами, но мысль в данном случае движется в противоход процессу развития событий, происходящему в объективной действительности, — от следствия к причине, от наблюдаемых признаков объекта (внешних симптомов) к его сущности.

В отличие от «усеченного» силлогизма, рассматриваемого в «школьной» логике, в аристотелевской энтимеме опущена не посылка (в традиционном понимании этого слова), а не содержащая входящих в состав силлогизма конкретных понятий формулировка общего положения, подобие правила вывода (см. Rhet. 1358a31–32, 1403a19). Эти своеобразные «оболочки», называемые «топами», выражали логические свойства предикабилей — акциденции, рода, дефиниции и собственного признака (см. Top. 101b18–25, 103b23–27), в соответствии с чем все энтимемы были разделены Стагиритом на четыре группы. Например, те, что были построены с помощью клише «больше–

меньше», рассматривались им как подвид вывода на основе акциденции (см. Rhet. 1357b12–15). Помимо этого он говорил о трех типах диалектических силлогизмов, идентифицируемых по месту, занимаемому «знаком» относительно других понятий, — операция, аналогичная определению фигуры силлогизма по месту в посылках среднего термина. В той же главе 27 кн. II «Первой Аналитики» (см. Anal. pr. 70a13–70b38) были представлены примеры выводов о сущности, сделанных на основе ее внешних проявлений — подобия «настоящих» силлогизмов по первой, второй и третьей фигурам:

<i>Эта женщина беременна, так как у нее есть молоко</i>	<I>
<i>Эта женщина беременна, так как она бледна</i>	<II>
<i>Мудрецы — честные люди, потому что Питтак честен</i>	<III>

Правильным является лишь первый из них, и причина этого понятна: ведь во втором и третьем приведенных примерах (так же как и в посылках «несовершенных» силлогизмов) объектам приписываются случайные признаки, в первом же вывод делается на основе симптома, или, как называл его Аристотель, «знака-показателя» (Anal. pr. 70b2). Иными словами, роль знака в данном случае выполняет свойство, восходящее непосредственно к сущности объекта, хотя и не являющееся ее прямым выражением<sup>37</sup>. Говоря об этой особенности энтимем подобного рода, Стагирит еще раз подчеркивал, что «наиболее правдоподобно и более всего истинно то, что доказывается через первую фигуру» (см. Anal. pr. 70b5–6).

Вернемся к индийскому «умозаключению для себя», которое, как мы выяснили, отличается от аристотелевской энтимемы тем, что его опущенная составная часть являет собой не «топ», т.е. схему, а конкретное универсальное высказывание, несущее информацию о наличии определенного рода связи либо между двумя феноменами, либо между двумя понятиями. Становится ясно, что буддийская «свартханумана», опущенная большая посылка которой выражает родо-видовую связь «логического признака» и «логического следствия», не имеет с аристотелевской энтимемой практически ничего общего: ведь усеченный «подлинный» силлогизм (то, что называется энтимемой в традиционной логике) и силлогизм «от знака» суть выво-

<sup>37</sup> Здесь уместно вспомнить теорию доказательства, разработанную стоиками. Она была органично сплетена с их учением об условных высказываниях, уже изложенным выше. Фундаментом ее служила теория знаков — так назывались феномены, каждый из которых закономерно связан с каким-то другим феноменом и потому может помочь его познать (см. Rutt. II.98–100). Знаки делились на частные — указывающие на один конкретный феномен или свойство (см. Philod. De signis XIV.2–27) и общие — указывающие на ряд их (см. Philod. De signis I.1–19): очевидно, что возможность вывести какое-то определенное заключение есть только в первом случае (см. Adv. math. VIII.143, 188, 191–205, 219–220).

ды, совершенно разные по своей природе. Зато «вывод для других», построенный на основе указанной разновидности «вывода для себя», надлежит признать идентичным «настоящему» силлогизму по I фигуре. Основания для этого налицо: способ умозаключения «через сущность», названный Стагиритом «аналитическим», является отличительной особенностью и того и другого, причем свойственной только им. А «умозаключения для других», — такие, как «анупалабдхи-анумана», а также «пратьякшатодришта» (наиболее явный аналог вывода с использованием «знака-показателя»), «пурвават» и «шешават», «саманьятодришта» и «упамана», — следует рассматривать скорее как энтимемы, сведенные к силлогистической форме, чем как «подлинные» силлогизмы, поскольку очевидно, что соответствующие всем им «выводы для себя» по сути своей родственны именно «силлогизмам от знака».

Применительно к буддийской «карьянумане» все это можно утверждать, лишь если проигнорировать факт признания Дигнагой и его последователями универсального закона каузальности. В самом деле, бо́льшая посылка, выведенная на основе данного закона, является, выражаясь языком современной модальной логики, фактически необходимым суждением. Объединенная с меньшей посылкой — ассерторическим высказыванием — она в соответствии с выявленными еще Аристотелем закономерностями дает фактически необходимое заключение (см. Anal. pr. 30a15–17). Понятно, что Стагиритов диалектический силлогизм «от знака» может быть признан лишь очень дальним родственником вывода такого типа, поскольку не содержит в себе посылки «о необходимо присущем» — ни явно выраженной, ни скрытой<sup>38</sup>.

Нельзя не проанализировать еще одно, уже упоминавшееся ранее расхождение во взглядах автора «Органона» и индийских логиков. В отличие от восточных «собратей по цеху», Аристотель не разделял свои силлогизмы на «эвристические» и «дидактические», так как не считал эти функции вывода несовместимыми. В умозаключениях обоих типов («настоящих» и «от знака») он видел и средство, дающее возможность познать действительность, и подспорье в педагогиче-

---

<sup>38</sup> Более или менее близкий аналог «карьянуманы», которая равно не может быть признана и эквивалентом аналитического силлогизма Аристотеля, в античной логике все-таки имеется. Причинное умозаключение буддистов сходно по своей природе с доказательством стоиков — если не вполне, то, во всяком случае, в гораздо большей степени, чем все прочие дигнаговские выводы. Тут можно предположить, что принимаемый приверженцами стоицизма постулат о господстве Логоса во Вселенной (см. Diog. L. VII.138, 149) служил для построенной ими логической системы таким же «краеугольным камнем», каким для логики «трех Д» был тезис о каузальности как атрибуте реальной действительности: должны существовать мировой порядок и нечто, способное обеспечить возможность познания объективных закономерностей.

ском процессе. Чтобы убедиться в истинности этого тезиса, достаточно вспомнить данную Стагиритом характеристику силлогистического доказательства, раскрывающего сущность вещей и универсальные законы бытия как «пути всякого обучения и учения» (Тор. 141a30) и одновременно с нею — приведенную в «Первой Аналитике» дефиницию «подлинного», или аналитического, силлогизма как «речи, в которой если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от предположенного в силу того, что положенное есть» (Anal. pr. 24b18–20). Очевидно, что здесь говорится о необходимости работы ума для того, чтобы вывести из посылок заключение, содержащее информацию, отличную от исходной и призванную дополнить ее.

Однако в процессе индивидуального познания действительности люди — даже те, кто досконально знает все достоинства строгого формального доказательства, — рассуждают, пользуясь в основном «топами», а отнюдь не силлогистическими модусами. Причина этого ясна: ведь с помощью первых получается гораздо больше разновидностей выводов, чем с помощью последних. Кроме того, многие вещи и ситуации таковы, что применительно к ним «доказательство по самой природе вещей невозможно» (Met. 995a14–17, 1011a8–13; Anal. pr. 46a27). Но даже если подобного препятствия нет, построить «доказывающий» силлогизм по I фигуре, наиболее ценный в познавательном плане, часто оказывается затруднительно: ведь это можно сделать при условии, что мы располагаем дефиницией сущности рассматриваемого объекта, которая, как правило, доподлинно известна лишь узким специалистам. А для построения энтимемы знать сущностные характеристики не обязательно: с помощью «топов» можно составить относительное представление практически о любом предмете и на данной основе рассуждать о нем (см. Тор. 156a37–38) — при этом нужно только помнить о принципиальном отличии таких рассуждений от «строгих» доказательств (см. De part. an. 645a30; Anal. post. 92b2–3; ср. Phaedr. 92d; Theaet. 163e).

Помимо познавательной функции диалектических силлогизмов Стагирит усматривал еще и педагогическую, точнее, популяризаторскую. Они казались ему наиболее удобными для раскрытия сути вещей людям, не склонным к умственному труду и потому способным удовлетвориться объяснениями, примитивными на взгляд профессионала, т.е. он полагал, что энтимема — аморфное образование — подходит на роль «вывода для других» в большей степени, чем жестко структурированный «подлинный» силлогизм (см. Rhet. 1358a21–22, 1396b31–34). Очевидно, что этот тезис вряд ли смогли бы принять индийские логики, считавшие главной отличительной особенностью «вывода для других» четко определенную структуру.

### Глава III СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ИНДИЙСКУЮ ЛОГИКУ

#### § 1. «Колесо причин» Дигнаги: принципы построения и формальные аналоги

##### А. Реестр Дигнаги

Трактат Дигнаги «Хетучакра» («Колесо оснований», или «Колесо причин») представляет собой перечень возможных вариантов объемного соотношения терминов, задействованных в «анумане». Мы собираемся проанализировать этот труд в деталях и потому, пользуясь тем, что он невелик по объему, приводим его текст полностью. Перевод сделан автором на основе английской версии, содержащейся в книге Р.С.Чи (см. [171, с. XI–XII]), и с учетом русского варианта, предложенного Н.А.Канаевой (см. [102, с. 103–105]).

*Почтение Манджушрикумарабхуте!*

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Почтение всеведущему,                                | <1> |
| который является разрушителем западни невежества.       | <2> |
| Я объясняю определение «доказывающего»                  | <3> |
| (т.е. среднего термина. — Примеч. авт.),                |     |
| обладающего тремя свойствами.                           | <4> |
| 2. Из трех возможных случаев —                          | <1> |
| «присутствия», «отсутствия» и «того и другого»          | <2> |
| (т.е. одновременного «присутствия и отсутствия». —      |     |
| Примеч. авт.) — «доказывающего» в «доказываемом»        | <3> |
| (т.е. большем термине. — Примеч. авт.)                  |     |
| правильный вывод можно построить                        | <4> |
| лишь в случае «присутствия» [первого во втором],        | <5> |
| в случае же «отсутствия» это невозможно.                | <6> |
| 3. В случае [одновременного] «присутствия и отсутствия» | <1> |
| невыводимо [искомое] заключение,                        | <2> |
| потому данный вариант                                   | <3> |
| тоже следует считать некорректным.                      | <4> |

4. Варианты «присутствия», «отсутствия» и «того и другого» <1>  
(т.е. одновременного «присутствия и отсутствия». —  
Примеч. авт.) <2>  
«доказывающего» в однородных объектах <3>  
в сочетании с вариантами его <4>  
[«присутствия», «отсутствия» и «того и другого»] <5>  
в объектах неоднородных <6>  
образуют различные комбинации — три по три.
5. [Выводы, расположенные внутри], в верхнем <1>  
и нижнем [рядах], <2>  
суть корректные; <3>  
расположенные [внутри столбцов] слева и **справа** <4>  
[имеют заключение], контрарное [искомому]; <5>  
[выводы], расположенные по углам, <6>  
не дают возможности вывести заключение, <7>  
потому что [«хету»] «слишком широко», <8>  
а [вывод], расположенный в центре, — <9>  
потому что [«хету»] «слишком узко».
6. Познаваемость, наличие происхождения, вечность; <1>  
наличие происхождения, слышимость, сотворенность; <2>  
вечность, сотворенность, непрерывность <3>  
используются для доказательства [соответственно] <4>  
вечности, невечности, сотворенности; <5>  
вечности, вечности, вечности; <6>  
несотворенности, невечности и вечности. <7>
7. В случаях сочетания <1>  
[внутренних] верхних или [внутренних] нижних <2>  
[мы имеем вывод с] правильно [подобранным] «хету»; <3>  
при сочетании [внутренних] боковых <4>  
[получается вывод] с заключением, контрарным искомому. <5>
8. В случаях сочетания угловых <1>  
[искоемое] заключение невыводимо — <2>  
ввиду того что [«хету»] «слишком широко», <3>  
а когда сочетаются те, что расположены в **центре**, <4>  
[на пересечении двух диагоналей], <5>  
[искоемое] заключение невыводимо — <6>  
ввиду того что [«хету»] «слишком узко». <7>
9. Таковы девять [возможных сочетаний] <1>  
«хету» [и «садхья»], <2>  
к которым соответственно прилагаются, <3>  
девять «комплектов» примеров: <4>

10. Пространство, горшок; горшок, пространство; <1>  
горшок, молния, пространство; <2>  
пространство, горшок; пространство, горшок; <3>  
пространство, горшок, молния; <4>  
молния, пространство, горшок; горшок, молния, <5>  
пространство; <6>  
пространство, атом, движение, горшок.
11. Вышеизложенное относится только к «несомненным» <1>  
«хету», <2>  
«сомнительные» же образуют аналогичные комбинации — <3>  
девять сочетаний «присутствия», «отсутствия» и <4>  
«того и другого».
- Так сказано в трактате «Хетучакра» учителя Дигнаги.

Данный текст в течение долгого времени оценивался специалистами в области индийской логики как трудно поддающийся расшифровке. Но Ф.И.Щербатскому все-таки удалось понять замысел Дигнаги и изобразить описываемое «колесо причин» (см. [252, т. 1, с. 323]). Позднее Р.С.Чи выявил, что автором «Хетучакра» была произведена операция перемножения двух матриц из девяти элементов (см. «Хетучакра» (НС), 4; 6.1–3, 5–7), а полученная матрица умножена на третью (см. НС 10.1–6). Прodelав все это, мы сможем наблюдать упорядоченную сложную структуру:

1	2	3
А. звук вечен	А. звук невечен	А. звук сотворен
В. ибо он познаваем	В. ибо он имеет происхождение	В. ибо он невечен
С. подобно пространству	С. подобно горшку	С. подобно горшку
Д. и в отличие от горшка	Д. и в отличие от пространства	Д. и в отличие от молнии и пространства
4	5	6
А. звук вечен	А. звук вечен	А. звук вечен
В. ибо он имеет происхождение	В. ибо он слышен	В. ибо он сотворен
С. подобно пространству	С. подобно пространству	С. подобно пространству
Д. и в отличие от горшка	Д. и в отличие от горшка	Д. и в отличие от горшка и молнии
7	8	9
А. звук не сотворен	А. звук невечен	А. звук вечен
В. ибо он невечен	В. ибо он сотворен	В. ибо он непрерывен
С. подобно молнии и пространству	С. подобно горшку и молнии	С. подобно пространству и атомам
Д. и в отличие от горшка	Д. и в отличие от пространства	Д. и в отличие от движения и горшка



В книге Р.С.Чи приводится интерпретация «колеса причин» в языке логики предикатов. Изучив этот уникальный во многих отношениях труд, мы подвергли результаты, полученные американским ученым, некоторой трансформации, дополнили их собственными разработками и комментариями. Введем обозначения предметных областей:

$S(x)$  — «пакша», или меньший термин;

$M(x)$  — «хету», или средний термин;

$\neg S(x) \& P(x)$  — «сапакша», или класс однородных объектов;

$\neg P(x)$  — «випакша», или класс неоднородных объектов.

В отличие от Аристотеля, работавшего с простыми категорическими высказываниями четырех типов (А, Е, I и О), Дигнага при создании своей системы пользовался тремя логическими функторами (см. НС 2.1–3) и выделял соответственно три варианта объемной субординации понятий — «присутствие» (А), «отсутствие» (Е) и «присутствие и отсутствие» (U)<sup>1</sup>. Помня, что корректность буддийского вывода определяется «тремя свойствами логического признака», т.е. объемным соотношением «хету» с каждым из трех прочих компонентов («пакша», «сапакша» и «випакша»), рассмотрим (вслед за Р.С.Чи) возможные случаи попарной взаимозависимости терминов:

А. Связь «пакша» (S) и «хету» (M) (отражена в меньшей посылке):

1.  $Asm \equiv \exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)]$  **Df**
2.  $Esm \equiv \neg \exists x[S(x) \& M(x)] \& \exists x[S(x) \& \neg M(x)]$  **Df**
3.  $Usm \equiv \exists x[S(x) \& M(x)] \& \exists x[S(x) \& \neg M(x)]$  **Df**

Обратившись к тексту «Хетучакра», мы увидим, что некорректные варианты распределения «пакша» и «хету» относительно друг друга (2 и 3) (см. НС 2.4–6, 3.1–4) Дигнагой не анализировались. Данная проблема, судя по всему, его почти не интересовала. К слову, Дхармакирти тоже уделял ей мало внимания (см. NB III.59–67).

<sup>1</sup> Хотя дигнаговские посылки не вполне адекватны соответствующим аристотелевским, обозначения А и Е (как у Р.С.Чи) сохранены; U же не следует путать с использовавшимся ранее обозначением для универсума.

Кроме того, поскольку существуют различные способы погружения силлогистики в исчисление предикатов (см., например, [74, с. 19–29]), следует оговорить, что мы (также вслед за Р.С.Чи) принимаем следующий вариант:

$$A\alpha\beta \equiv \forall x [\alpha(x) \rightarrow \beta(x)] \& \exists x [\alpha(x) \& \beta(x)];$$

$$E\alpha\beta \equiv \forall x [\alpha(x) \rightarrow \neg\beta(x)] \& \exists x [\alpha(x) \& \neg\beta(x)];$$

$$U\alpha\beta \equiv \exists x [\alpha(x) \& \beta(x)] \& \exists x [\alpha(x) \& \neg\beta(x)],$$

где  $\forall$  — квантор общности ( $\forall x$  — «для всякого x»);  $\exists$  — квантор существования ( $\exists x$  — «существует x такой, что...»).

Если использовать только квантор существования, можно представить дигнаговские общеутвердительное и общеотрицательное высказывания так:

$$A\alpha\beta \equiv \exists x [\alpha(x) \& \beta(x)] \& \neg \exists x [\alpha(x) \& \neg\beta(x)];$$

$$E\alpha\beta \equiv \exists x [\alpha(x) \& \neg\beta(x)] \& \neg \exists x [\alpha(x) \& \beta(x)].$$

В. Связь «сапакша» ( $\neg S \cap P$ ) и «хету» (M) — прямая связь «логического следствия» с «логическим основанием» (отражается в большей посылке «силлогизма сходства»)<sup>2</sup>:

4.  $A_{pm} \equiv \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)]$  Df

5.  $E_{pm} \equiv \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)]$  Df

6.  $U_{pm} \equiv \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)]$  Df.

С. Связь «виapakша» ( $\neg P$ ) и «хету» (M) — обратная связь «логического основания» с «логическим следствием» (отражается в большей посылке «силлогизма различия»):

7.  $A_{\neg pm} \equiv \exists x[\neg P(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[\neg P(x) \& \neg M(x)]$  Df

8.  $E_{\neg pm} \equiv \neg \exists x[\neg P(x) \& M(x)] \& \exists x[\neg P(x) \& \neg M(x)]$  Df

9.  $U_{\neg pm} \equiv \exists x[\neg P(x) \& M(x)] \& \exists x[\neg P(x) \& \neg M(x)]$  Df.

Составив две матрицы  $\begin{bmatrix} 4 \\ 5 \\ 6 \end{bmatrix}$  и  $[7 \ 8 \ 9]$  и перемножив их, получим:

$\begin{bmatrix} 4.7 & 4.8 & 4.9 \\ 5.7 & 5.8 & 5.9 \\ 6.7 & 6.8 & 6.9 \end{bmatrix}$  <I>

Или в языке логики предикатов<sup>3</sup>:

$\begin{bmatrix} \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] & \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] & \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] \\ \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] & \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] & \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] \\ \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] & \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] & \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] \end{bmatrix}$

<II>

Как можно убедиться, в каждом из девяти случаев определяется пустота или непустота четырех классов:

$\neg S(x) \& M(x) \& P(x)$  — однородные объекты, в которых присутствует «хету»;

<sup>2</sup> Обозначение p в формальной записи посылок 4, 5 и 6 решено сохранить, однако следует помнить, что поскольку «сапакша» отлично от P, то во всех трех случаях мы работаем с классом  $\neg S(x) \& P(x)$ , а не с P(x).

<sup>3</sup> Все девять конъюнкций записаны «в столбик» исключительно потому, что разместить на стандартной странице многосоставные формулы, записанные линейно, не представляется возможным.

$\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)$  — однородные объекты, в которых оно отсутствует;

$M(x) \& \neg P(x)$  — неоднородные объекты, в которых присутствует «хету»;

$\neg M(x) \& \neg P(x)$  — неоднородные объекты, в которых оно отсутствует.

Введем обозначения для пустых и непустых областей — 0 и 1 соответственно. Подставим их в матрицу  $\langle II \rangle$ , вернувшись к линейной записи:

$$\begin{bmatrix} 1010 & 1001 & 1011 \\ 0110 & 0101 & 0111 \\ 1110 & 1101 & 1111 \end{bmatrix} \quad \langle III \rangle$$

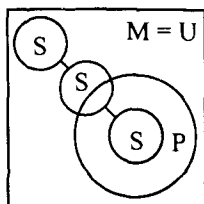
Добавим к каждому из девяти сочетаний двух посылок (см. матрицу  $\langle I \rangle$ ) посылку  $1 \exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)]$ , или 1-0-, и работа по формализации дигнаговского «колеса причин» будет завершена. Стоило бы рассмотреть по отдельности все его компоненты, взятые в первоизданном виде, вместе с соответствующими формальными структурами.

$$\begin{aligned} & 1.4.7. \exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \& \\ & \& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \\ & \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]^4 \end{aligned} \quad 1010$$

«Хету» данного вывода является универсальным понятием — оно присутствует и во всех однородных, и во всех неоднородных объектах:

*Звук (S) вечен (P),  
потому что он познаваем (M)  
подобно [вечному] пространству  
и в отличие от [невечного] горшка.*

В самом деле, познаваемость свойственна не только всем вечным (однородным) объектам, но и всем не вечным (неоднородным). Такому соотношению терминов соответствует приведенная ниже схема Кейнса (область  $S(x)$  изображена трижды, так как возможны три варианта расположения ее относительно других рассматриваемых предметных областей):



<sup>4</sup> Выделенные члены конъюнкции являются значимыми при определении формальных критериев корректности индийских выводов. Подробные разъяснения будут приведены в пункте В данного параграфа.

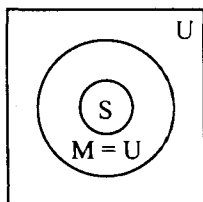
Представители школы Дигнаги называли неудачно выбранное на роль «хету» «слишком широкое» понятие (т.е. превосходящее по объему «логическое следствие») «неопределенным основанием» (см. NB III.69). При таком раскладе мы не можем умозаключать от познаваемости звука к его вечности.

1.4.8.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  1001

«Хету» присутствует во всех однородных и отсутствует во всех неоднородных объектах.

*Звук (S) невечен (P),  
 потому что он имеет происхождение (M)  
 подобно [невечному] горшку  
 и в отличие от [вечного] пространства.*

Действительно, все невечные (однородные) объекты имеют происхождение, для вечных же (неоднородных) это не характерно:



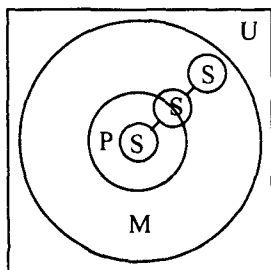
Данное распределение терминов относительно друг друга характерно для общеутвердительного силлогизма по I фигуре (модус Barbara), средний и больший термины которого равны по объему. Поэтому в таких условиях осуществим вывод как от основания к следствию:  $A_{mp}, A_{sm} \vdash A_{sp}$ , так и в обратную сторону:  $A_{pm}, A_{sp} \vdash A_{sm}$ . Стагирит при таком соотношении терминов мог бы вывести  $I_{sp}: A_{mp}, I_{ms} \vdash I_{sp}$  (модус Datisi III фигуры). Но индийские логики, не знавшие частных посылок, не рассматривали последний вариант (см. NB II.5) — объектом их интереса неизменно была только та модель, которая представляла собой аналог «совершенного» силлогизма Аристотеля.

1.4.9.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  1011

«Хету» присутствует во всех однородных объектах и в части неоднородных, в другой части неоднородных — отсутствует.

*Звук (S) сотворен (P),  
 потому что он невечен (M)  
 подобно [сотворенному] горшку  
 и в отличие от [несотворенных] пространства и молнии.*

Нечетность является отличительным свойством всех сотворенных (однородных) объектов, но оно присуще не только им, а и несотворенным (неоднородным) объектам, хоть и не всем (так, молния не вечна, а пространство вечно):



Все, что было сказано про вывод с комбинацией посылок 1.4.7, применимо и к этому умозаключению. Единственная отличительная особенность модели 1.4.9 состоит в том, что «хету» в данном случае по объему уже универсума.

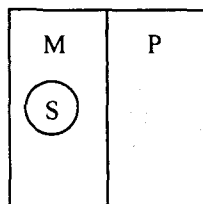
1.5.7.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

0110

«Хету» отсутствует во всех однородных объектах и присутствует во всех неоднородных.

*Звук (S) вечен (P),  
 потому что он имеет происхождение (M)  
 подобно [вечному] пространству  
 и в отличие от [невечного] горшка.*

Происхождение имеют как раз все не вечные (неоднородные) объекты, в то время как ни одному вечному (однородному) эта особенность не присуща:



Дхармакирти называл «логическое основание» вывода такого типа «обратным» (см. NB III.83), потому что из совокупности посылок  $Emp + Asm$  выводимо не искомое  $Asp$ , а контрарное ему  $Esp$  (модус Celarent I фигуры). В самом деле, в рассматриваемом случае можно умозаключать от «хету» к «виapakша» ( $Am \neg p, Asm \vdash As \neg p$ ), но никак

не от «хету» к «сапакша». Аристотель в этих условиях (а именно при совпадении классов «випакша» и «хету») усмотрел бы возможность построить вывод «в обратную сторону», так же как и в ситуации 1.4.8 (но при сочетании посылок 1.5.7 он будет иметь иной вид —  $A \rightarrow pm$ ,  $As \rightarrow p \vdash As \rightarrow m$ ), или, обратив большую посылку, вывести также  $Esp$ , но другим путем:  $Epm$ ,  $Asm \vdash Esp$  (модус Cesare II фигуры). Кроме того, из  $Epm + Ims$  и из  $Epm + Ims$  выводимо заключение, контрарикторное искомому —  $Osp$  (соответственно модус Ferison III фигуры и рассматриваемый Аристотелем — см. Anal. pr. 29a19–28, — но «неприкаянный» модус Fresison, отнесенный впоследствии Галеном к IV фигуре)<sup>5</sup>. Однако, на взгляд Дигнаги и его учеников, при подобном распределении терминов построить правильный вывод невозможно (см. НС 2.4–6, 3.1–4, 5.3–4, 7.4–5). Как уже говорилось в предыдущей главе, такой взгляд на вещи был обусловлен крайней жесткостью исходных методологических установок, на которые буддийские логики опирались, создавая свою систему.

1.5.8.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)]$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  0101

«Хету» отсутствует и во всех однородных, и во всех неоднородных объектах.

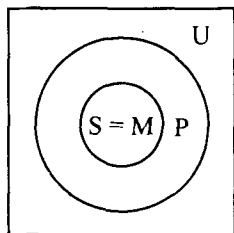
*Звук (S) вечен (P),  
 потому что он слышен (M)  
 подобно [вечному] пространству  
 и в отличие от [невечного] горшка.*

Слышимым является только лишь сам звук. Никакие другие объекты — ни вечные (однородные), ни не вечные (неоднородные) — этим свойством не обладают. Чтобы интерпретировать данную модель адекватно, нужно помнить, что буддийские логики не признавали возможности работы с пустыми понятиями. То есть ни один из двух классов — ни «хету», ни «сапакша» — не может быть пуст (см. NB III.67). Такие условия не вступают в противоречие с исходными  $\neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)]$  и  $\neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)]$ , констатирующими факт отсутствия «хету» соответственно в однородных и в неоднородных объектах, в том и только в том случае, когда объем «хету» не превышает объема «пакша» ( $\neg \exists x[\neg S(x) \& M(x)]$ ). Если при этом выполняется известное требование (см. NB II.5), по которому объем меньшего тер-

<sup>5</sup> Общая схема IV фигуры и собственно вывод по модусу Fresison имеют вид:

P-M	Ни одно	P не есть M
M-S	Некоторое M	есть S
S-P	Некоторое S	не есть P.

мина не должен превышать объема среднего ( $\neg\exists x[S(x)\&\neg M(x)]$ ), мы имеем эквивалентные «пакша» и «хету»:



При таком распределении терминов относительно друг друга имеется возможность получить искоемое *Asp*, построив вывод типа *Barbara*, меньший и средний термины которого равны по объему. Поэтому факт отнесения Дигнагой этой «ануманы» к разряду некорректных (см. НС 5.8–9, 8.4–7) поначалу воспринимается с недоумением, тем более что он признает правильной рассмотренную выше модель 1.4.8 с равнообъемными средним и большим терминами. Однако его идея становится понятной, если не упускать из виду одну особенность комбинации посылок 1.5.8, а именно: при таком раскладе нарушается условие неперемного присутствия «хету» хотя бы в части однородных объектов, которые, как уже неоднократно подчеркивалось, по определению отличны от «пакша» (см. NB II.9). Иными словами, здесь не выполняется требование непустоты предметной области  $\neg S(x)\&M(x)\&P(x)$ . Именно по данной причине Дигнага ставит рассматриваемую модель «на одну доску» с теми неправильными (разумеется, на его взгляд) выводами, в которых нарушены два требования к «логическому основанию» — оно не просто не выходит за рамки меньшего термина и потому «не присутствует в однородных объектах», а еще и не «существует с субъектом заключения в полном его объеме» (NB II.5), т.е. либо подчинено ему, либо вообще пусто — во всех этих случаях «хету» неизменно оценивается им как «слишком узкое».

1.5.9.  $\exists x[S(x)\&M(x)] \& \neg\exists x[S(x)\&\neg M(x)] \&$   
 $\& \neg\exists x[\neg S(x)\&M(x)\&P(x)] \& \exists x[\neg S(x)\&\neg M(x)\&P(x)] \&$   
 $\& \exists x[M(x)\&\neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x)\&\neg P(x)]$

0111

«Хету» отсутствует во всех однородных объектах, присутствует в неоднородных, но не во всех, а лишь в части их.

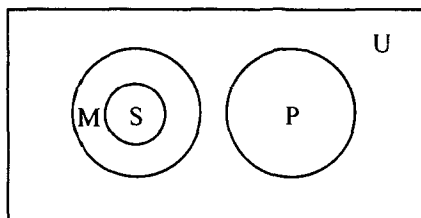
*Звук (S) вечен (P),*

*потому что он сотворен (M)*

*подобно [вечному] пространству*

*и в отличие от [невечных] горишка и молнии.*

Сотворенность ни в коей мере не отличает вечные (однородные) объекты; данное качество присуще лишь некоторым не вечным (неоднородным). Так, например, горшок сотворен, а молния имеет природное происхождение:



Об 1.5.9 можно сказать почти все то же, что говорилось о 1.5.7. Отличие лишь одно: «хету» и «виפקша» этого вывода не равнообъемны, потому мы не можем умозаключать «в обратную сторону». Данная модель является в некотором роде противоположностью 1.6.8, которую мы рассмотрим ниже: там имеет место включение основания в объем следствия, здесь — исключение.

1.6.7.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

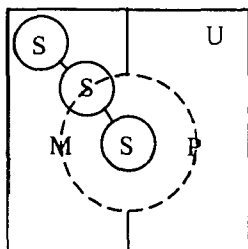
1110

«Хету» присутствует в однородных объектах, но **только в части** их, а кроме того — во всех неоднородных.

*Звук (S) не сотворен (P),  
 потому что он не вечен (M)*

*подобно [несотворенным] молнии и пространству  
 и в отличие от [сотворенного] горшка.*

Среди несотворенных (однородных) объектов есть и не вечные — например, молния, — и такие, для которых не вечность нехарактерна — например, пространство, — а сотворенные (неоднородные) объекты не вечны все без исключения:



Понятие на роль «хету» выбрано неверно: оно «слишком широко», и предметная область  $M(x)$  выходит за пределы  $P(x)$ , так же как в мо-



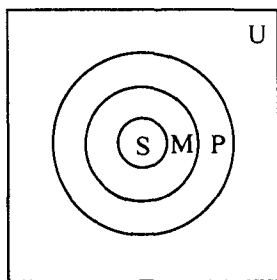
делях 1.4.7 и 1.4.9. Только в данном случае имеет место не включение большего термина в средний, а пересечение этих двух понятий.

1.6.8.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  1101

«Хету» присутствует в части однородных объектов, отсутствует в другой их части, а также во всех неоднородных.

*Звук (S) невечен (P),  
 потому что он сотворен (M)  
 подобно [невечным] горшку и молнии  
 и в отличие от [вечного] пространства.*

Действительно, все вечные (неоднородные) объекты никем не сотворены, а среди невечных (однородных) есть и сотворенные — например, горшок, — и имеющие естественное происхождение, т.е. несотворенные — например, молния:



Такая субординация терминов обеспечивает возможность построить вывод с общеутвердительным заключением. И Аристотель, и индийские логики считали данную модель идеальной в плане доказательства. (Причины этого и смысл названия «совершенный силлогизм» были раскрыты в гл. II.)

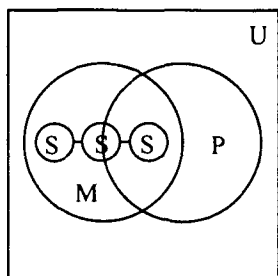
1.6.9.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  1111

«Хету» присутствует в части однородных и в части неоднородных объектов.

*Звук (S) вечен (P),  
 потому что он непрерывен (M)  
 подобно [вечным] атомам и пространству  
 и в отличие от [невечных] движения и горшка.*

Среди вечных (однородных) объектов есть и непрерывные — такие, как пространство, и ограниченные — такие, как атомы. Невечные

(неоднородные) объекты тоже разнятся: движение как форма существования мира непрерывно, а горшок — нет:



Единственное отличие 1.6.9 от 1.6.7 — то, что в данном случае объединение «хету» и «сапакша» являет собой не универсум, а его часть. Разумеется, вывести искомое  $Asp$  при таких условиях тоже невозможно.

### **Б. Реестр Уддйотакары**

Все те варианты отношений по объему между «логическим основанием» и «логическим следствием» вывода, которые были проанализированы «три Д», рассматривались и найяиками, строившими систему без экзистенциальных предпосылок, т.е. допускавшими возможность работы с пустыми понятиями. Реестр, подобный дигнаговскому, но расширенный по сравнению с ним, можно найти в «Ньяяварттике» — там приведено не девять сочетаний посылок, способных или неспособных обеспечить нужный результат, а 16 (см. NV 1.2.4). Уддйотакара пользовался не тремя, а четырьмя логическими функторами: в дополнение к «присутствию» (A), «отсутствию» (E) и «присутствию и отсутствию» (U) он ввел «небытие» (Y), и к посылкам, рассмотренным нами при анализе текста «Хетучакра», добавились  $Y_{pm}$  и  $Y_{\neg pm}$ , призванные выражать пустоту классов «сапакша» и «виapakша» соответственно:

$$10. Y_{pm} \equiv \neg \exists x [ \neg S(x) \& M(x) \& P(x) ] \& \neg \exists x [ \neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x) ],$$

или 00-

**Df**

$$11. Y_{\neg pm} \equiv \neg \exists x [ M(x) \& \neg P(x) ] \& \neg \exists x [ \neg M(x) \& \neg P(x) ], \text{ или } -00$$

**Df.**

(Вывод с пустым меньшим термином, т.е. с меньшей посылкой  $Y_{sm}$ , Уддйотакара не рассматривал. Судя по всему, проблема субординации «пакша» и «хету» его тоже не интересовала — ср. NVTT I.1.35.)

«Колесо причин» Уддйотакары может быть представлено как результат перемножения двух матриц

$$\begin{bmatrix} 10 \\ 4 \\ 5 \\ 6 \end{bmatrix} \text{ и } [7 \ 8 \ 9 \ 11],$$

поэтому оно (с добавленной посылкой 1) имеет следующий вид:

$$\left[ \begin{array}{llll} 1.10.7(0010) & 1.10.8(0001) & 1.10.9(0011) & 1.10.11(0000) \\ 1.4.7(1010) & 1.4.8(1001) & 1.4.9(1011) & \mathbf{1.4.11(1000)} \\ 1.5.7(0110) & 1.5.8(0101) & 1.5.9(0111) & \mathbf{1.5.11(0100)} \\ 1.6.7(1110) & 1.6.8(1101) & 1.6.9(1111) & \mathbf{1.6.11(1100)} \end{array} \right] \quad <IV>$$

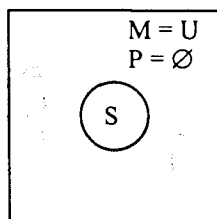
(жирным шрифтом выделена прибавка к дигнаговской матрице <I>, состоявшей из девяти элементов). Приведенный перечень включает все возможные сочетания значений «пусто» и «непусто» (0 и 1 соответственно) для четырех интересующих нас предметных областей (как известно, количество этих сочетаний  $L$  определяется по формуле  $L = k^n$ , где  $k$  — число значений, принимаемых переменной, а  $n$  — число переменных).

Рассмотрим дополнительные семь моделей вместе с построенными применительно к ним формальными структурами и схемами Кейнса, так же как мы рассматривали буддийские выводы:

$$\begin{aligned} & 1.10.7. \exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \& \\ & \& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \& \\ & \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] \end{aligned} \quad 0010$$

«Хету» отсутствует во всех однородных объектах ввиду того, что их не существует, зато присутствует во всех неоднородных. Уддйотакара был убежден, что в физическом мире ничего вечного нет (см. NV IV.1.25–27, 29–30) и потому приводил такой пример вывода этого типа:

*Звук (S) вечен (P),  
потому что он имеет происхождение (M).*



Комбинация посылок не может быть признана результативной, потому что утвердительное заключение в данном случае вывести невозможно — эта модель сродни рассмотренной выше дигнаговской 1.4.7, где средний термин вывода также является универсальным и превосходит по объему больший. Но из 1.10.7, как и из 1.5.7 и 1.5.9 (напомним, что посылкой 5 оговаривалась несовместимость непустых

«хету» и «сапакша»), можно вывести Esp — заключение, контрарное искомому Asp, и Osp — заключение, контрадикторное ему, причем при выводе первого тоже можно умозаключать «в обе стороны». Отличие 1.10.7 от 1.5.7 в том, что его равнообъемные «хету» и «випакша» суть универсальные понятия.

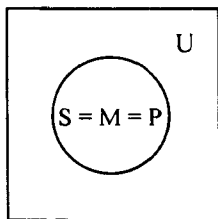
1.10.8.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

0001

«Хету» отсутствует во всех однородных объектах по той причине, что таковых не существует (см. [242, с. 243]), а в неоднородных — потому, что не выходит за пределы «пакша», т.е. либо эквивалентно ему, либо подчинено, либо, так же как и «сапакша», пусто (см. [242, с. 242]). Будучи убежденным, что у всякого живого существа есть душа (см. NV III.1.68, IV.1.10), Уддйотакара приводил следующий пример вывода, «пакша» и «хету» которого непусты и равнообъемны, т.е. комбинации с меньшей посылкой 1 — 1.10.8:

*Живой организм (S) не бездушен (P),*

*поскольку он не лишен жизненных функций (M).*

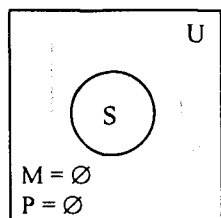


Зная критерии корректности индийских выводов, можно было бы предположить, что автор «Ньяяварттики» выбраковывал данную структуру — по той же причине, по которой Дигнага причислял к неправильным свою модель 1.5.8. В рамках позитивной (т.е. не содержащей негативных терминов) силлогистики 1.10.8 действительно оценивалась Уддйотакарой как непригодная для получения искомого Asp. Но не следует забывать, что найяики работали и с негативными терминами, соответствующими дополнениям пустых классов до универсума: в частности, в § 2 гл. II при анализе структуры большей посылки «ануманы» говорилось, что, на их взгляд, в случае, когда пуст класс однородных объектов, а остальные правила построения вывода не нарушены (напомним, что это может быть, если P, так же как и M, не пусто и не выходит за пределы S, т.е. если все три эти понятия являются равнообъемными — как в рассматриваемом сейчас варианте), неправомерно строить «классическое» доказательство типа Barbara, поскольку средний термин «слишком узок», но все-таки можно умозаключать (см. [242, с. 227, сн. 1, с. 229, сн. 1]) иным способом. Такая

структура стала объектом полемики: сам Уддйотакара считал, что здесь задействованы негативные средний и больший термины (см. [242, с. 243–244]), т.е. изначально имеется меньшая посылка  $E_s\text{---}m$  — обратив ее, можно построить вывод  $A\text{---}m\text{---}p$ ,  $E\text{---}ms \vdash A_s\text{---}p$  (модус Camestres II фигуры), а его последователь Вачаспати Мишра был склонен думать, что меньшая посылка в данном случае является все-таки общеутвердительной, и мы получаем заключение  $Asp$  из  $A\text{---}p\text{---}m + Asm$  (см. NVTТ I.11; [242, с. 238–239, 241, сн. 1, с. 246, сн. 1]) — очевидно, что это вывод с большей посылкой, которая представляет собой результат преобразования исходной  $Amp$ . Найяики, творившие в более позднее время, в основном разделяли точку зрения Вачаспати Мишры (см., например, NSā II.16). Но, как бы то ни было, в рамках негативной силлогистики модель 1.10.8 неизменно оценивалась представителями этой школы как дающая искомым результат. (Вспомнив приведенную в § 3 гл. II классификацию выводов, мы можем уверенно отнести рассмотренную разновидность умозаключения к типу «кевалавьятиреки»: в самом деле, применительно к данной ситуации нельзя построить «силлогизм сходства», потому что нельзя подобрать положительный пример ввиду пустоты класса однородных объектов.) По логике вещей Уддйотакара должен был бы признать корректной — разумеется, также не в позитивном, а лишь в негативном плане — еще одну модификацию, с меньшей посылкой вида  $Esm$  вместо  $Asm$ .

2.10.8.  $\neg\exists x[S(x)\&M(x)] \& \exists x[S(x)\&\neg M(x)] \&$   
 $\& \neg\exists x[\neg S(x)\&M(x)\&P(x)] \& \neg\exists x[\neg S(x)\&\neg M(x)\&P(x)] \&$   
 $\& \neg\exists x[M(x)\&\neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x)\&\neg P(x)]$

Взглянув на соответствующую схему,



мы видим, что здесь, так же как и в ряде случаев, рассмотренных выше, есть возможность умозаключать «в обе стороны» — и от отсутствия «хету» к отсутствию «сапакша»:  $A\text{---}m\text{---}p$ ,  $As\text{---}m \vdash As\text{---}p$ , и от отсутствия «сапакша» к отсутствию «хету»:  $A\text{---}p\text{---}m$ ,  $As\text{---}p \vdash As\text{---}m$  (см. [242, с. 244]). Данное сочетание посылок отличается от 1.10.8 еще и тем, что из-за пустоты предметных областей  $M(x)$  и  $P(x)$  для него в принципе невозможно построить «положительный» вывод. К сожалению, сведений о том, что модель 2.10.8 действительно признавалась,

у нас нет: в тексте «Ньяяварттики» рассмотрен лишь предыдущий вариант — когда средний термин равен по объему меньшему (см. [242, с. 237]).

Приходится констатировать, что начатые найяиками разработки в области негативной силлогистики так и остались фрагментарными — сколько-нибудь оформленной системы не построили ни сам Уддйотакара, ни его идейные преемники. В имеющемся материале по этой теме нам удалось выявить лишь две закономерности. Как видно из изложенного, автор «Ньяяварттики» считал корректными те и только те «ануманы» с негативными терминами, в которых доводилось умозаключать о присущности объекту  $S(x)$  признака  $\neg P(x)$  на основании достоверных сведений о присущности этому  $S(x)$  признака  $\neg M(x)$ , т.е. когда с отрицанием были взяты и средний, и больший термины. Причем сфера применения негативной силлогистики была сужена до предела: возможность построить выводы такого типа для тех случаев, когда предметные области  $\neg M(x)$  и  $\neg P(x)$  не были эквивалентны, также отрицалась (см. [242, с. 242–243]), хотя вполне можно было бы умозаключать по схеме  $A \neg p \neg m$ ,  $Asm \vdash Asp$ , имея 1.5.8 — модель, считавшуюся непригодной в позитивном плане.

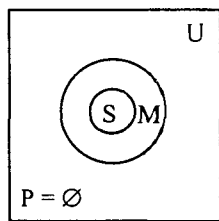
1.10.9.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

0011

«Хету» отсутствует во всех однородных объектах ввиду того, что их не существует, присутствует лишь в неоднородных, и то не во всех.

*Звук (S) вечен (P),*

*потому что он воспринимается органами чувств (M).*

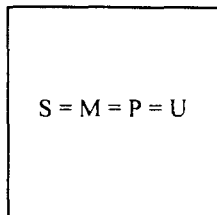


Из этой комбинации посылок невозможно вывести общеутвердительное заключение, так же как и из дигнаговской 1.4.9, — и в том и в другом случае средний термин превышает по объему больший. При таком раскладе есть возможность сделать вывод лишь от «хету» к «випакша» — по модусу Celarent I фигуры или Cesare II фигуры и получить заключение  $Esp$ , контрарное искомому. Единственное различие между 1.5.9 и 1.10.9: в последнем случае предметная область «випакша» является универсальной.

1.10.11.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  0000

«Хету» не присутствует ни в однородных, ни в неоднородных объектах, ибо ни тех ни других не существует (однородных — потому, что универсальна предметная область «пакша», а неоднородных — потому, что класс «сапакша» совпадает с универсумом). Само «хету» тоже является универсальным понятием (см. [242, с. 237]).

*Все (S) называемо (P),  
 потому что все познаваемо (M).*

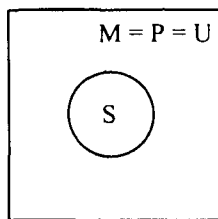


Когда все три термина вывода эквивалентны и при этом каждый из них равен по объему универсуму, налицо возможность построить доказательство типа Barbara. Но, как это ни парадоксально, Уддйотакара считал данный вывод некорректным — на том основании, что его «хету» по объему не больше «пакша», т.е. «слишком узко» (см. NV 1.2.4). Выскажем предположение, что эта модель была забракована автором «Ньяявартики» еще и из-за своей противоречивой сущности. Действительно, она уникальна: ее можно было бы рассматривать и как «кеваланвайи» (потому что предметная область  $P(x)$  совпадает по объему с универсумом, следовательно, нет возможности подобрать отрицательный пример, без которого не построить «силлогизма различия»), и как «кевалавьятиреки» (поскольку  $P(x)$  не выходит за пределы  $S(x)$ ), но в то же время оказывается, что отнести ее ни к тому, ни к другому типу мы не вправе — в первом случае это недопустимо по той причине, что пуст класс однородных объектов, а во втором — по той, что пуст класс неоднородных (см. [242, с. 248, сн. 3]).

1.4.11.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  1000

«Хету» отсутствует во всех неоднородных объектах, потому что их не существует, и присутствует во всех однородных, потому что является универсальным понятием, так же как и «сапакша».

*Звук (S) невечен (P),  
 потому что он имеет происхождение (M).*



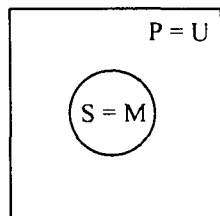
Как и в случае 1.4.8, здесь есть возможность построить вывод по I фигуре типа Barbara — с эквивалентными средним и большим терминами. Рассматриваемая модель будет отличаться от упомянутой лишь тем, что здесь оба эти термина универсальны.

1.5.11.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

0100

«Хету» отсутствует во всех однородных объектах, так как **не** превосходит по объему «пакша», а также во всех неоднородных, **ибо** таковых не существует.

*Звук (S) невечен (P),  
 потому что он слышен (M).*

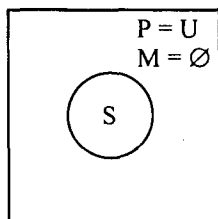


1.5.11 (умозаключение с меньшим и средним терминами, имеющими одинаковый объем) отличается от рассмотренного ранее 1.5.8 лишь тем, что в упомянутой дигнаговской модели больший термин не совпадает с универсумом (соответствующая конъюнкция содержит  $\exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$ , а не  $\neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$ , как в данном случае). Рассуждая так же, как и буддийские логики, Уддйотакара относил эту комбинацию к разряду некорректных (см. [242, с. 238–239]). Аналогично оценивался и ее «ближайший родственник», «хету» которого пусто.

2.5.11.  $\neg \exists x[S(x) \& M(x)] \& \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

Распределение задействованных в этом выводе терминов друг относительно друга таково:





В данном случае есть возможность умозаключать от отсутствия «хету» к «випакша»:  $A \neg m p, A s \neg m \vdash A s p$ , а также наоборот:  $A p \neg m, A s p \vdash A s \neg m$ . Но, судя по всему, Уддйотакара не работал с негативными терминами при такой комбинации посылок, поскольку «ануманы» подобного рода относились найяиками к типу «кеваланвайи» (на том основании, что больший термин совпадает по объему с универсумом) (см. [242, с. 236]). Кроме того, как говорилось выше, вывод, в котором негативным является только один термин (в данном случае средний), никто из найяиков не признал бы корректным.

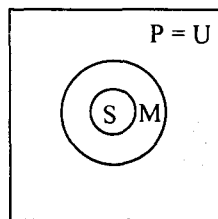
1.6.11.  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)] \&$   
 $\& \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[\neg S(x) \& \neg M(x) \& P(x)] \&$   
 $\& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$

1100

«Хету» присутствует в однородных объектах, но не во всех, в неоднородных же отсутствует по той причине, что их не существует.

*Звук (S) невечен (P),*

*потому что он воспринимаем органами чувств (M).*



1.6.11 отличается от корректной дигнаговской модели 1.6.8 лишь тем, что больший термин в данном случае является универсальным понятием.

### **В. Формальные критерии корректности вывода**

Результативность каждой из 16 комбинаций посылок можно определить, выявив пустоту или непустоту предметных областей  $x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)]$  и  $x[M(x) \& \neg P(x)]$ , т.е. сориентировавшись на вы-

деленные составляющие исходных конъюнкций. Возможны четыре их сочетания и соответственно четыре исхода:

$$I. \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)].$$

«Хету» выбрано «слишком широким»: оно не уместается в пределах «сапакша». В таких условиях невыводимо ни  $\forall x[M(x) \rightarrow P(x)]$ , ни  $\forall x[M(x) \rightarrow \neg P(x)]$ :

$$\exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \rightarrow \neg \forall x[M(x) \rightarrow \neg P(x)];$$

$$\exists x[M(x) \& \neg P(x)] \rightarrow \neg \forall x[M(x) \rightarrow P(x)].$$

А без общей большей посылки вывод по I фигуре не построить.

$$II. \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)].$$

«Хету» не выходит за пределы «сапакша», поэтому есть возможность вывести  $\forall x[M(x) \rightarrow P(x)]$ . Объединив его с  $\forall x[S(x) \rightarrow M(x)]$ , полученным из  $\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)]$  (посылка 1), мы можем построить вывод с общеутвердительным заключением:

$$\forall x[S(x) \rightarrow M(x)] \& \forall x[M(x) \rightarrow P(x)] \rightarrow \forall x[S(x) \rightarrow P(x)]$$

$$\text{или } \forall x[S(x) \rightarrow M(x)] \& \forall x[M(x) \equiv P(x)] \rightarrow \{\forall x[S(x) \rightarrow P(x)]\}.$$

$$III. \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)].$$

Когда «хету» и «сапакша» не пересекаются, утвердительное заключение невыводимо. В случае пустоты предметной области  $[S(x) \& M(x) \& P(x)]$  есть возможность вывести  $\forall x[M(x) \rightarrow \neg P(x)]$ :

$$\neg \exists x[S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \rightarrow \neg \exists x[M(x) \& P(x)];$$

$$\neg \exists x[M(x) \& P(x)] \rightarrow \forall x[M(x) \rightarrow \neg P(x)].$$

А когда в исходной конъюнкции присутствует  $\neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)]$  (составляющая посылки 7), выводимо и  $\forall x[M(x) \equiv \neg P(x)]$ :

$$\neg \exists x[M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[\neg M(x) \& \neg P(x)] \rightarrow \forall x[M(x) \equiv \neg P(x)].$$

Если использовать высказывания вида  $\forall x[M(x) \rightarrow \neg P(x)]$  и  $\forall x[M(x) \equiv \neg P(x)]$  в качестве больших посылок и добавить к каждому из них меньшую посылку  $\forall x[S(x) \rightarrow M(x)]$ , в обоих случаях получим заключение  $\forall x[S(x) \rightarrow \neg P(x)]$ , контрарное искомому  $\forall x[S(x) \rightarrow P(x)]$  (но у индийских логиков этот вариант интереса не вызывал и рассмотрен ими не был).

$$IV. \neg \exists x[\neg S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)].$$

Средний термин не выходит за пределы меньшего — «хету» либо эквивалентно «пакша», либо подчинено, либо пусто. В любом случае оно, с точки зрения большинства индийских логиков, является «слишком узким». Принимая во внимание меньшую посылку вида:

$$\exists x[S(x) \& M(x)] \& \neg \exists x[S(x) \& \neg M(x)],$$

несущую информацию о том, что предметная область  $M(x)$ , не выходящая за пределы области  $S(x)$ , не пуста, а  $S(x)$ , в свою очередь, не выходит за границы  $M(x)$ , можно построить вывод типа Barbara:

$$\forall x[S(x) \equiv M(x)] \ \& \ \forall x[M(x) \rightarrow P(x)] \rightarrow \forall x[S(x) \rightarrow P(x)] —$$

формально абсолютно корректный, но не признаваемый Дигнагой (см. НС 5.8–9; 8.4–7). Как говорилось выше, и он сам, и его последователи (см. NB II.5, NBT II.5), и представители других школ считали, что в случае пустоты предметной области  $\neg S(x) \& M(x) \& P(x)$  вывести искомое  $\forall x[S(x) \rightarrow P(x)]$  невозможно. Правда, найяики были убеждены, что в случаях, когда все три термина равны по объему и не универсальны, можно умозаключать по схемам:

$$\begin{aligned} \forall x[S(x) \equiv M(x)] \ \& \ \forall x[\neg P(x) \equiv \neg M(x)] &\rightarrow \forall x[S(x) \equiv P(x)] \text{ (Вачаспати Мишра)} \\ \text{или } \forall x[S(x) \rightarrow \neg M(x)] \ \& \ \forall x[\neg M(x) \equiv \neg P(x)] &\rightarrow \\ \forall x[S(x) \rightarrow \neg P(x)] &\text{ (Уддйотакара).} \end{aligned}$$

(Добавим, что последней схемой можно пользоваться также в том случае, когда и средний, и больший термины являются пустыми.)

Если средний термин не выходит за пределы меньшего, а больший пуст, выводимо заключение, контрарное искомому:

$$\forall x[S(x) \equiv M(x)] \ \& \ \forall x[M(x) \rightarrow \neg P(x)] \rightarrow \forall x[S(x) \rightarrow \neg P(x)].$$

Когда пуст только средний термин, а меньший по условию непуст и подчинен большему, совпадающему по объему с универсумом, можно построить вывод с негативным «хету»:

$$\begin{aligned} \neg \exists x[S(x) \& M(x)] \ \& \ \exists x[S(x) \& \neg M(x)] &\rightarrow \forall x[S(x) \rightarrow \neg M(x)]; \\ \forall x[\neg M(x) \equiv P(x)] \ \& \ \forall x[S(x) \rightarrow \neg M(x)] &\rightarrow \forall x[S(x) \rightarrow P(x)], \end{aligned}$$

который по изложенным выше причинам корректным не признавался.

Все рассмотренные модели делятся на четыре разряда следующим образом:

- |  |          |
|--|----------|
| I. 1.4.7 (1010) 1.4.9 (1011) 1.6.7 (1110) 1.6.9 (1111)               | или 1-1- |
| Средний термин «слишком широк».                                      |          |
| II. 1.4.8 (1001) 1.6.8 (1101) 1.4.11 (1000) 1.6.11 (1100)            | или 1-0- |
| Средний термин подчинен большему или эквивалентен ему <sup>6</sup> . |          |
| III. 1.5.7 (0110) 1.5.9 (0111) 1.10.7 (0010) 1.10.9 (0011)           | или 0-1- |
| Средний термин не пересекается с большим.                            |          |
| IV. 1.5.8 (0101) 1.10.8 (0001) 1.5.11 (0100) 1.10.11 (0000)          | или 0-0- |
| Средний термин «слишком узок» <sup>7</sup> .                         |          |

<sup>6</sup> Дигнага считал результативными первые две из этих четырех комбинаций, потому что моделям с универсальным большим термином — 1.4.11 и 1.6.11 — в его системе просто не находилось места. Уддйотакара же, не признававший данного ограничения, рассматривал и объявлял корректными все четыре.

<sup>7</sup> Ни одна из этих четырех моделей не оценивалась как корректная в рамках построенных индийцами «чисто позитивных» систем. Лишь 1.10.8 принималась найяиками, но либо только как вывод с негативными большим и средним терминами (Уддйотакара), либо с подвергнутой полной контрапозиции большей посылкой (Вачаспати Мишра).

Из приведенной сводной таблицы видно, что правильный (на взгляд индийцев) вывод (т.е. с общеутвердительным заключением) можно построить, если и только если множество однородных объектов, в которых присутствует «хету», непусто, а множество неоднородных объектов, в которых оно присутствует, пусто (тип II):

$$\exists x[-S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \neg \exists x[M(x) \& \neg P(x)].$$

Кроме того, мы имеем возможность проследить, что искомое общеутвердительное заключение невыводимо в том случае, когда нарушено одно из упомянутых условий, т.е. когда на роль «хету» выбрано «слишком широкое» ( $\exists x[M(x) \& \neg P(x)]$ ) или «слишком узкое» ( $\neg \exists x[-S(x) \& M(x) \& P(x)]$ ) понятие (типы I и IV соответственно), когда же нарушены оба условия ( $\neg \exists x[-S(x) \& M(x) \& P(x)] \& \exists x[M(x) \& \neg P(x)]$ ), выводимо заключение, несовместимое по истинности с искомым (тип III).

## § 2. Неклассические компоненты в индийской логике

Изучая наследие представителей индийской логической традиции, невозможно не заметить, что в их учениях содержатся элементы неклассических логик — индуктивной, временной, модальной. Увы, ни сами эти составляющие, ни причины их присутствия во многих системах специалистами почти не анализируются, что является, на наш взгляд, неоправданным недочетом. Исследования такого рода могли бы помочь нашим современникам увидеть индийскую логику в новом свете.

Характерная для древнеиндийских логических теорий прочная «привязанность» к общефилософскому фундаменту имела и определенные позитивные последствия: по всей вероятности, желание логиков исследовать пространственно-временные отношения было обусловлено как раз ею. Действительно, временные и пространственные переменные и константы мы обнаруживаем в «ануманах» достаточно часто. Вспомним приведенный в гл. II пример вывода «по аналогии», предложенный санхьяиком Матхарой, — опознание объекта, предшавшего перед нами *здесь и сейчас*, произведенное на основе опыта: *прежде, где-то в другом месте*, мы видели нечто подобное. Кроме того, слово «здесь» выполняло роль меньшего термина во многих умозаключениях, рассматриваемых в «Ньяябинду», а при объяснении сущности связи двух понятий, задействованных в большей посылке «свабхавануманы», Дхармакирти подчеркивал, что они *относятся к*

*одному и тому же объекту*, иначе говоря, объекты, обозначенные словами «дальбергия» и «дерево», имеют одни и те же пространственные характеристики (см. NB III.17–21). Дхармоттара же при раскрытии способа установления и обоснования генетической связи между средним и большим терминами «карьянуманы» говорил, что дым («логический признак») появляется только с огнем («логическим следствием»), и ни в коем случае *не раньше* (см. [46а, с. 13]) (хотя в данном случае эти слова не столько выполняют функцию сравнительного временного оператора, сколько подчеркивают, что указанное условие является необходимым для производства вывода). На языке логики предикатов большую посылку умозаключения такого типа (обратим внимание, что универсальные высказывания, задействованные в этой роли, неизменно выводятся неклассическим методом — путем индукции) можно записать так:

$$\forall x \forall t_2 \exists t_1 \{ [M(x, t_1) \rightarrow P(x, t_2)] \& R(t_2, t_1) \},$$

где  $t_1$  — время появления «логического признака»,  
 $t_2$  — время появления «логического следствия»,  
 $R$  — обозначение предшествования.

Представители ньяи рассматривали еще одну разновидность умозаключения от воспринимаемого следствия к невоспринимаемой причине: в § 3 гл. II при анализе вариантов классификации «ануман» упоминалось, что в «Ньяя-бхашье» Ватсьяны приводился вывод о недавно прошедшем ливне, сделанный при наблюдении разлива реки (см. NBh I.1.5). Там же говорилось, что Ватсьяна считал допустимым умозаключать и от воспринимаемой причины (находящихся на небе темных туч) к невоспринимаемому следствию (предстоящему в скором времени дождю) (см. NBh I.1.5). Как известно, позднее умозаключения «о будущем» стали строить и представители других школ: в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты приводится найденный у Паттрасвамина (приверженца джайнизма, жившего в VII в.) пример вывода о неизбежном появлении на небе определенного созвездия вскоре после восхода соседнего (см. TS 1423). Воспользовавшись временными операторами  $P$  («было») и  $F$  («будет»), мы можем представить большие посылки рассмотренных разновидностей выводов соответственно как  $A \rightarrow B$  (дым — огонь),  $A \rightarrow PB$  (разлив реки — ливень) и  $A \rightarrow FB$  (грозовая туча — дождь) или даже  $A \rightarrow F_{\Box} B$  (два созвездия, где  $F_{\Box}$  — «необходимо будет»). Большая посылка умозаключения «о будущем», записанная на языке логики предикатов, будет содержать составляющую  $R(t_1, t_2)$  вместо  $R(t_2, t_1)$ :

$$\forall x \forall t_1 \exists t_2 \{ [M(x, t_1) \rightarrow P(x, t_2)] \& R(t_1, t_2) \}.$$

Дигнага, Дхармакирти и Дхармоттара не признавали рассмотренную разновидность вывода, вероятно, потому, что в данном случае

можно было некоторое время наблюдать  $\exists x[M(x) \& \neg P(x)]$  (облака уже видны, а дождя еще нет), а это, на их взгляд, противоречило приведенному выше требованию к среднему термину «карьянуманы» (см. NB II.6–7; NBT II.7). Однако логики, убежденные в легитимности выводов «о будущем», судя по всему, усматривали возможность умозаключать по данной схеме в тех и только в тех случаях, когда было доподлинно известно, что подобная ситуация заведомо ограничена во времени и неизбежно сменится на  $\exists x[M(x) \& P(x)]$ .

Проанализировав приведенные примеры, мы можем убедиться, что индийские логики имели понятие и о сравнительных, и об абсолютных временных модальностях, причем подобные идеи высказывали не только найяики и джайны, но и Дхармакирти. Так, при производстве вывода об отсутствии в данном месте горшка, которого мы не видим, несмотря на то что все условия для его восприятия налицо, автор «Ньяябинду» сопоставлял названный реальный объект с фантастическим — рогами на голове у зайца (см. NB III.9). Судя по всему, он использовал такой пример в «анупалабдхи-анумане» именно для того, чтобы подчеркнуть, что если мы не воспринимаем интересующую нас вещь в определенной точке пространства, значит, ее там сейчас нет, и в этом плане равны все невидимые объекты — и те, которые просто находятся в данное время в других местах, и те, которых никогда не было и не может быть в природе. Дхармакирти, несомненно, четко представлял себе моменты сходства и различия между первыми и вторыми, т.е. между фактами невосприятия предмета, знакомого нам по прошлому опыту, —  $PA \& \neg A$  (где  $P$  — временной оператор «было»), и предмета, заведомо не существующего, —  $H \neg A \& \neg A$  (где  $H$  — «всегда было»).

Перейдем к анализу взглядов индийских логиков на овремененные высказывания — их природу и миссию. Известно, что тезис об относительности человеческих знаний с древних времен был одним из основополагающих в логике джайнов — возможно, поэтому представители этой школы сделали объектом исследований суждения, меняющие свои истинностные характеристики в зависимости от времени и места (см. NA 29–30). Что касается Дигнаги и его учеников, то они были убеждены, что суждение, несущее информацию о существовании «неразрывной связи» между двумя понятиями, должно быть вневременным, истинным при любых обстоятельствах (ср. Anal. pr. 34b17–18; Anal. post. 73a28–29, 75b20–36), и в то же время полагали необходимой привязанность «ануманы» к конкретному моменту бытия, поэтому меньшая ее посылка являла собой единичное высказывание, содержащее пространственно-временные константы (см. примеры, приведенные выше). В соответствии с законами силлогистики единичным было и заключение буддийского вывода.

В античном мире овремененные суждения пристально рассматривались представителями стоико-мегарской школы (см., например, S.V.F. II.206, 206a, 961; Adv. math. VIII.96–103, 255–256, X.101–102; Pyrrh. II.115–117, 231, 234; Diog. L. VII.76, 190, 195–196). Некоторые из них доходили до крайности и утверждали, что неизменно истинных высказываний вообще не бывает (см. Epict. Diss. II.19.1–2, 9), другие говорили, что ни одно из общих суждений невозможно верифицировать, не зная истинностных характеристик соответствующих высказываний о единичных объектах, определенных во времени и пространстве (см. Adv. math. VIII.98). Аристотель, в свою очередь, немало размышлял о специфике суждений, которые содержали временные переменные и потому могли — при неизменных критериях истинности — быть истинными в один момент и ложными в другой (см. Cat. 4a20–30) именно из-за перемены внешних обстоятельств, которые в них описаны (см. Cat. 4a34–4b2). Более того, в «Метафизике» Стагирит говорил об овремененных высказываниях как об оптимальных и потому наиболее распространенных формах подачи информации (см. Met. 1051b13). В связи с этим возникает вопрос: почему он не использовал их в роли посылок силлогизмов? Возможно, в процессе работы по созданию силлогистики Аристотель решал проблему совершенствования формально-логического аппарата, а суждения, отличающиеся временной неопределенностью, формализовать было труднее. Не исключено, что именно это обстоятельство вызвало к жизни легшую в основу силлогистической теории идею вневременной предикации (см. Anal. post. 75b20–36), которая представляла собой модифицированный применительно к логике тезис о вневременном бытии, служивший фундаментом онтологии элеатов: действительно, утверждая, что доподлинно познаваемы лишь неизменные вещи, а по отношению к преходящим невозможно составить ни строго доказательства, ни даже достоверной дефиниции (см. Anal. post. 88b31–89a4; Met. 1039b27–40a5; De anim. 428b8–9), Стагирит словно демонстрировал приверженность идеям Парменида и Платона.

Однако не следует торопиться с выводом о слабой привязанности силлогистической теории к действительности — связь их была достаточно прочной. Вещественным доказательством ее наличия может послужить разработанная Аристотелем модальная силлогистика. Пользуясь операторами «необходимо» и «возможно», он рассматривал различные формы бытия физических объектов и показывал разницу между тем, что существует просто как факт, и тем, что существует необходимым либо возможным образом. И хотя умозаключения «о необходимо присущем» и «о возможно присущем» рассматривались Стагиритом после описания силлогизмов «о присущем», было бы ошибкой смотреть на его модальную силлогистику как на «надстрой-

ку» к ассерторической, потому что он исследовал выводы о том, что необходимо или возможно, не в отдельности от немодализированных, а в непосредственной связи с ними.

Онтологически модализированные высказывания можно обнаружить и в индийских логических трактатах. Так, в посылках «анупалабдхи-ануманы» шла речь об отсутствующей вещи, которую мы *могли бы* увидеть, если бы она находилась на данном месте, потому что здесь *есть все условия* для этого, а также о том, что реальный объект, находящийся в условиях воспринимаемости, *непрерывно* будет воспринят. Дхарматтара в своих комментариях к выделенным Дхармакирти одиннадцати модификациям «вывода о невосприятии» (см. § 3 гл. II) различает те вещи, которые наличествуют или отсутствуют здесь и сейчас и потому соответственно воспринимаются или не воспринимаются людьми, и те, которые наличествуют или отсутствуют с необходимостью. В самом деле, он говорит о том, что, даже находясь в отдалении от некоего места и не ощущая никаких колебаний температуры, мы тем не менее вправе утверждать, что там *невозможно* замерзнуть (или покрыться «мурашками» от холода), потому что там виден либо огонь, либо дым, который не существует без огня (см. NBT II.35–36, 41–42).

Кроме того, буддийские логики, как было сказано ранее, признавали онтологическую необходимость причинной связи. Поэтому представляется возможным говорить о родстве дигнаговской «карьянуманы» и описанного Стагиритом в гл. 9 кн. I «Первой Аналитики» общепризнательного силлогизма по I фигуре с большей посылкой «о необходимо присущем» и с заключением, носящим по данной причине необходимый характер (см. Anal. pr. 30a20–24). Жаль, что мы не имеем данных, которые позволили бы утверждать, что «три Д», так же как и Аристотель, различали необходимость онтологическую и логическую (см. Anal. post. 74b12–34). В этом случае можно было бы представить упомянутую разновидность умозаключения, рассматриваемую индийцами, как познание логической необходимости, которое осуществляется после того, как познана онтологическая (та самая закономерность, которая отражена в универсальном высказывании).

Развитие логики в Индии и в западном мире осуществлялось по-разному, но все приведенные факты подтверждают гипотезу о том, что представление об эволюции этой отрасли знания как пути от простого к сложному, о создании прежде всего тех систем, которые в рамках европейской традиции определены как классические, и последующей разработке на их основе так называемых неклассических теорий, является упрощенным и в значительной степени ошибочным (см. [79, с. 8]). Методы классической логики, конечно же, задействовались при исследовании проблем из области онтологии, теории по-



знания, этики и т.п., но диапазон вопросов, которые можно решить, применяя их, был и всегда оставался весьма узким, потому что далеко не все высказывания, несущие сведения о различного рода связях между существующими в физическом мире объектами, можно адекватно выразить с помощью формально-логического аппарата. А поскольку развитие логической науки было «тесно связано с процессами анализа практики рассуждений не с помощью формального аппарата и первоначально совсем не в абстракции от содержания, а скорее наоборот» [79, с. 8], неклассические составляющие неизбежно присутствовали в древних концепциях, созданных носителями как западных, так и восточных культурных традиций, «будучи часто неразвитыми и даже не вполне ясными для их авторов» [79, с. 3]. Поэтому логика просто не могла не быть неклассической с самого начала и была такой даже в большей степени, чем классической (см. [79, с. 8]). В самом деле, поскольку и Аристотель, и стоики, и индийские философы — представители самых разных школ — неизменно видели в логике средство, призванное помогать при решении весьма широкого круга вопросов, то неклассические составляющие неизбежно должны были присутствовать в созданных ими теориях, сохраняться, чтобы спустя века лечь в основу концепций, иные из которых нельзя считать окончательно оформившимися даже в настоящее время.

Впрочем, вопрос о формальном аспекте индийских логических учений заслуживает внимания и сам по себе. Первые формализованные теории доказательства, как известно, были разработаны Аристотелем и представителями стоико-мегарской школы. В значительной степени этому способствовали идейные факторы, в частности упоминавшаяся ранее составляющая менталитета древнегреческих ученых — пренебрежительное отношение к эмпиризму и к практической деятельности вообще (см. Anal. pr. 981b17–25, 982a14–15). Рациональное обоснование чего бы то ни было неизменно котирировалось у греков намного выше, чем наглядная демонстрация, а четкость и безупречность рассуждения ценились превыше всего — это распространялось и на математику, и на юриспруденцию, и на другие отрасли науки (см. [70, с. 57, 104, 113]). Понятно, что в таких условиях исследователи не могли не проявлять интерес к формальному аспекту доказательства и к формализмам вообще. Поэтому появление аристотелевских «Аналитик» — труда, содержащего систематизацию силлогистических структур, в которых конкретные понятия были заменены переменными — буквами, было вполне закономерно.

Уже античный комментатор Александр Афродизийский заметил, что «Аристотель представил свою силлогистику в буквенной форме, чтобы показать, что заключение получается не как следствие содержания посылок, а как следствие их формы и сочетания и что такое

заключение будет следовать всегда, какие бы термины мы ни избрали» (Alex. Aphr. In Ag. Anal. Pr. 53.28, цит. по [113, с. 42]). Однако, будучи формализованной, система Стагирита отнюдь не была формальной — в том смысле, что этот аспект не был для него самодовлеющим. Действительно, автор «Аналитик» не придерживался жестко установленных формулировок категорических высказываний: одно и то же отношение он нередко описывал разными словами, например «А присуще всем Б» и «А сказывается обо всех Б», подчеркивая при этом, что они несут одинаковую смысловую нагрузку (см. Anal. pr. 24b26–27).

Что же касается специалистов в области «прамана-вады», то они, как известно, не пользовались обозначениями для переменных, подобными тем, которые издревле широко применялись в европейской логической науке. Однако универсальные высказывания, используемые буддийскими логиками в качестве больших посылок, неизменно содержали сведения о включении «хету» в объем «садхья» — на этом основании С.С.Барлингей говорил, что пары понятий, задействованные индийскими логиками в выводах (те же «дым–огонь» и «дальбергия–дерево»), следует рассматривать еще не как переменные, но уже как константы, подставленные вместо них. Иными словами, следует признать, что первичные представления о переменных у индийских логиков имелись (см. [161, с. 186–187]). И все же они никогда не использовали символы вместо дескриптивных терминов; Аристотель же, напротив, прибегал к последним лишь в тех случаях, когда хотел наглядно доказать неправильность какого-нибудь модуса.

Создав учения о доказательстве, формальный аспект которых был разработан минимально, индийцы развивали их, детально исследуя содержательный аспект вывода и изучая основные свойства выводимости. Буддийские «выводы о невосприятии» являли собой, на наш взгляд, именно содержательные рассуждения о взаимной обусловленности воспринимаемости и существования. Они, так же как «свабхануманы» и «карьянуманы», имели определенную структуру, но здесь она была отодвинута «на задний план» — доминировали смысловые составляющие, а формальные служили своего рода «внутренним каркасом» для содержательных рассуждений, «вспомогательными средствами», позволяющими их построить. А рассмотрев все выделенные Дхармакирти разновидности «анупалабдхи-ануманы» (см. NB II,32–42), формальное представление которых было сделано в § 3 гл. II, можно убедиться, что автор «Ньяябинду» имел представление не только об условно-категорическом выводе, как Готама–Акшапада, но и о чисто условном. Представители же школ ньяя и санкхья описывали раздельительно-категорический вывод (см. SPS 1.103; NBh I.1.5; NV I.1.5; NM I.119). Кроме того, как было показано, большинству ин-

дийских мыслителей, занимавшихся разработкой проблем логического характера — и буддистам, и брахманистам, и джайнам, — были известны различные модификации правил вывода, именуемых европейцами «modus ponens» и «modus tollens» (см. NB II.32–42; NV I.1.5; «Таркасанграхадипика» (TSD) 48).

Но все-таки именно ввиду несомненной истинности тезиса о том, что рождение логической науки, имеющей свой собственный предмет и методы, произошло, когда объектом исследования стали формы мысли (а возможность выявить эти формы появилась после введения переменных), следует признать, что логика в Индии так и не смогла подняться до статуса самостоятельной отрасли философского знания. Правда, в результате ряда реформ, прежде всего тех, что были произведены Дигнагой и его последователями, она обрела относительную автономию и упрочила свой авторитет в глазах приверженцев многих философских систем. Однако недооценивать сделанное индийскими логиками тоже недопустимо: исследуя структуру «ануманы», они сформулировали критерии ее корректности, раскрыли роль среднего термина в выводе, определили требования, которым он должен соответствовать, составили реестр формальных ошибок. А проблематика трудов «трех Д» была логической в самом подлинном смысле этого слова, поэтому есть основания утверждать, что они (как, впрочем, и некоторые другие мыслители, жившие в буддийский период) были вполне способны создать формализованную систему.

Можно предположить, что несомненное знакомство буддийских мыслителей с достижениями точных наук (в § 1 этой главы мы показали, что, составляя перечень различных вариантов объемной субординации среднего и большего терминов вывода, Дигнага фактически перемножал две матрицы!) способствовало формированию не только буддийской эпистемологии и логики, но и целостной теории бытия, а более конкретно — взгляда на мир как на совокупность «вспышек», каждая из которых обусловлена предыдущей и уже определяет следующую (см., например, АК I.7, II.23–33). Здесь нужно отметить, что в эпоху расцвета буддийской учености (IV–IX вв.) индийские математики имели уже достаточно четкое представление о функциях и функциональной взаимозависимости (см. [70, с. 109–111, 226–237; 88, с. 64–65; 125, с. 41–43; 154, с. 126; 174, т. 2, с. 4, 250]). Последнее понятие очень прочно «прижилось» в философии буддизма, однако получило в ней одностороннюю трактовку: последователи Будды утверждали, что применять его можно лишь к «мигам» бытия, которые заведомо непостижимы для разума и невыразимы посредством слов (см., например, PV I.13). Подобные мировоззренческие установки определенно способствовали размежеванию сфер логики и математики, но никак не взаимной интеграции этих отраслей. Сполна усвоив достиже-

ния математики, логики не могли ответно обогатить эту науку и сделать что-либо для создания теории функций.

В античной философской традиции мысль о функциональной зависимости вещей и феноменов окружающего мира была высказана пифагорейцами (см. *De anim.* 409a1; *Met.* 987a9, 989b29, 1090a20, 31, 1092b26; *Diog.L.* VIII.25), но она очень долго не получала никакого развития (см. [154, с. 126–130]) и стала объектом интереса европейских ученых только в период позднего средневековья, когда бурное развитие механики, в особенности кинематики, стимулировало попытки интерпретации законов движения с помощью формул (см. [70, с. 167, 183, 196–199; 125, с. 138–140, 214–228; 154, с. 128, 134–135]). Именно тогда родился замысел представить законы движения как функции — математический аппарат стал тем самым средством, которое помогло естествоиспытателям решить эту задачу (см. [70, с. 224; 154, с. 137–138]), а затем, используя функциональный подход, заняться исследованием и многих других объективных закономерностей (см. [154, с. 131, 138–139]). Несколько позже, на рубеже XVII–XVIII вв., произошел качественный скачок в развитии математического самосознания: специалисты в этой области перешли от решения прикладных задач к изучению самих функций, анализу их природы (см. [70, с. 223, 226–237; 88, с. 69; 154, с. 138–145, 148–149]).

Что же касается индийских логиков, то, отказавшись от опоры на математику, они упустили великолепную возможность развить прикладную дисциплину до уровня самостоятельной науки. К сожалению, не был реализован и другой шанс: известно, что «прамана-вада» издавна имела тесные связи с грамматикой, а ведь Панини уже в IV в. до н.э. сконструировал своего рода метаязык, применявшийся при лингвистическом анализе и разборе священных текстов (см. [88, с. 64, сн. 15, с. 73; 102, с. 63; 262, с. 34, 74]). Но индийские мыслители не стремились широко использовать формализмы, главным образом потому, что это определенно затруднило бы весьма поощрявшиеся частые замены терминов их синонимами (см. [88, с. 73]). Можно предположить, что они не пошли ни по одной из этих дорог потому, что не считали главной своей задачей постижение естественных закономерностей и тем более разработку формальных аспектов науки. В связи с этим необходимо упомянуть еще один существенный внешний фактор, воспрепятствовавший становлению науки логики в Индии: ей пришлось пострадать из-за своего престижного статуса «главной» науки о правильном знании. Судя по всему, именно из-за него она отказалась от самостоятельности, что обусловило, во-первых, ее вечное «затворничество» внутри «прамана-вады», а во-вторых, достаточно тесную связь с этикой (практически неизменно антропоцентристской, часто с большей или меньшей примесью теоцентризма, а также с ме-

тафизическими постулатами, определяющими специфику каждой отдельной системы). Существование кардинальных несходств и даже взаимных противоречий между картинами мира, предложенными разными авторами, не давало идейным противникам и самым мизерным шансов «наладить контакты» и выработать единый свод законов — аналогичный или хотя бы подобный системе Пор-Рояля.

Несмотря на это, логическое наследие, оставленное индийскими учеными, заслуживает того, чтобы стать объектом внимания многих философов Запада: они могли бы составить для себя расширенное представление о путях развития науки логики и эволюции ее предмета. Сравнив подходы представителей разных эпох и цивилизаций к решению одних и тех же (или близких по своей сути) проблем, можно, в частности, выявить, что изучавшие механизмы рационального познания мыслители Индии и Древней Греции, будучи носителями разных духовных традиций, даже при анализе одних и тех же проблем расставляли акценты по-своему, и очерченные ими круги вопросов, относительно которых принято считать, что они находятся в компетенции логической науки, значительно различались между собой. Так, тесная связь учения о доказательстве с теорией причинности, характерная для концепций, разработанных философами Индии, была присуща логике Стои в гораздо большей мере, чем системе Аристотеля. Психологией же и лингвистикой античные специалисты, в отличие от своих восточных «коллег», интересовались мало. Индийские логики, в свою очередь, исследуя состав и критерии корректности дедуктивного доказательства, почти не пользовались символами. Однако анализ логических идей, содержащихся в трудах древних авторов, может стимулировать развитие современной логики, даже несмотря на то, что эти идеи недостаточно четко изложены и не вполне разработаны. Древние и средневековые трактаты (в том числе созданные мыслителями Востока) не должны оставаться вне поля зрения специалистов, тем более что большинство из этих памятников никогда не анализировались с использованием формальных методов и ждут своих исследователей.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AK — «Абхидхармакоша» Васубандху  
 BAU — «Брихадараньяка-упанишада»  
 CU — «Чхандогья-упанишада»  
 HB — «Хетубинду» Дхармакирти  
 HC — «Хетучакра» Дигнаги  
 KU — «Катха-упанишада»  
 MBh — «Махабхарата»  
 MS — «Мадхьямика-шастра»  
 MU — «Мундака-упанишада»  
 NA — «Ньяя-аватара» Сиддхасены Дивакары  
 NB — «Ньяябинду» Дхармакирти (то же: «Учебник логики Дхармакирти с комментариями на него Дхармоттары»)  
 NBh — «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны  
 NBT — «Ньяябинду-тика» Дхармоттары  
 NM — «Ньяяманджари» Джаянты Бхатты  
 NS — «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады  
 NSa — «Ньяясара» Бхасарваджни  
 NV — «Ньяяварттика» Уддйотакары  
 NVTТ — «Ньяяварттика-татпарьятика» Вачаспати Мишры  
 PP — «Пратъякшапаричхеда» Дигнаги  
 PU — «Прашна-упанишада»  
 PV — «Праманавинишчая» Дхармакирти  
 Ram. — «Рамаяна»  
 ŚBh — «Шабара-бхашья» Шабары  
 SPS — «Санкхьяправаचना-сутры» Капилы  
 TC — «Таттвачинтамани» Гангешы  
 TSD — «Таркасанграхадипика» Аннамбхатты  
 TS — «Таттвасанграха» Шантаракшиты  
 VS — «Вайшешика-сутры» Канады  
 VSa — «Ведантасара»  
 YS — «Йога-сутры» Патанджали

Adv. math. — «Против математиков» Секста Эмпирика

Alex. Aphr. In Ar. Anal. Pr. — Комментарии Александра Афродизийского к «Первой Аналитике» Аристотеля

Anal. post. — «Вторая Аналитика» Аристотеля

Anal. pr. — «Первая Аналитика» Аристотеля

Introd. ad syllog. categ. — «Введение к категорическому силлогизму» Боэция

Cat. — «Категории» Аристотеля  
Crat. — «Кратил» Платона  
De anim. — «О душе» Аристотеля  
De fato — «О судьбе» Цицерона  
De interpr. — «Об истолковании» Аристотеля  
De part. an. — «О частях животных» Аристотеля  
Diog. L. — «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена  
Лаэртского  
Epict. Diss. — «Рассуждения» Эпиктета  
Gal. Inst. Log. — «Логические положения» Галена  
Met. — «Метафизика» Аристотеля  
Petr. Hisp. Summ. Log. — «Логические суммы» Петра Испанского  
Phaedr. — «Федр» Платона  
Philod. De Signis — «О знаках» Филодема  
Pyrrh. — «Пирроновы положения» Секста Эмпирика  
Rhet. — «Риторика» Аристотеля  
Soph. — «Софист» Платона  
S.V.F. — «Фрагменты древних стоиков»  
Theaet. — «Теэтет» Платона  
Tim. — «Тимей» Платона  
Top. — «Топика» Аристотеля

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

1. *Аннамбхатта*. Тарка-санграха («Свод умозрений»); Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской. М., 1989.
2. *Аристотель*. Сочинения. Пер. с древнегреч. М., 1975–1983, т. 1–4.
3. *Васубандху*. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тиб. на рус. яз. Введ., подгот. тиб. текста, примеч. и табл. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ, 1980.
4. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л.Гаспарова. М., 1979.
5. Дхаммапада: Буддийский сборник изречений. Пер. с пали, введ., коммент. В.Н.Топорова. СПб., 1993.
6. *Дхармакирти*. Учебник логики Дхармакирти с комментариями на него Дхарматтары. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Т. 1–2. СПб., 1903–1909, т. 1.
7. *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.Лосского. — *Кант И.* Сочинения в 6-ти т. М., 1964, т. 3.
8. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Пер. с нем. — *Кант И.* Сочинения в 6-ти т. М., 1964, т. 4, ч. 1.
9. *Лейбниц Г.В.* Монадология. Пер. с франц. Е.Н.Боброва. — *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. М., 1982, т. 1.
10. *Маковельский А.О.* Софисты: Фрагменты. Пер. с древнегреч. Баку, 1940–1941.
11. *Платон*. Диалоги. Пер. с древнегреч. С.Я.Шейнман-Топштейн. М., 1986.
12. *Платон*. Сочинения в 3-х т. Пер. с древнегреч. М., 1968–1972.
13. *Рамаяна*, или *Рамачаритаманаса*: Море подвигов Рамы. Пер. с индийского (хинди), коммент. и вступит. статья А.П.Баранникова. М.–Л., 1948.
14. *Секст Эмпирик*. Сочинения в 2-х т. Общ. ред., вступит. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф.Лосева. М., 1975–1976.
15. Фрагменты сочинений ранних греческих философов. М., 1989.
16. *Шантаракшита*. «Таттвасанграха» с комментарием «Панджика» Камалашилы. Глава «Ануманапарикша». Пер. с санскрита Н.А.Канаевой. — *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии VIII в. (на материале «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы). Дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1990 (рук.).
17. *Apuleis L.* De la doctrine de Platon. — *Œvres complètes d'Apulée*. Trad. en français par V. Betolaud. Nouv. éd. Vol. 2. P., 1873.



18. *Aristoteles*. The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford transl. 2nd printing. Princeton (N.Y.), 1985.
19. *Bādarāyaṇa*. The Vedāntasūtras with the Comment. by Śaṅkarācārya. Transl. by G. Thibault. Vol. 1–2. Delhi, 1966.
20. *Bhartṛhari*. The Śatakas of Bhartṛhari. Transl. into English from the original Sanskrit by B. Hale Wortham. L., 1886.
21. *Bhaṭṭa Jayanta*. Nyāyamañjarī: The Compendium of Indian Speculative Logic. Transl. into English by J.U. Bhattacharyya. Delhi, 1978.
22. *Bhāsarvajña*. The Nyāyasara of Bhāsarvajña. Summarized by K.H. Potter. — The Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K.H. Potter. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Delhi etc., 1978.
23. *Boetius A.M.S.* De syllogismo categorico libri duo. — Patrologiae cursus completis. Parisiis, 1847, vol. 64. (Series latina).
24. *Boetius A.M.S.* De syllogismo hypothetico libri duo. — Patrologiae cursus completis. Parisiis, 1847, vol. 64. (Series latina).
25. *Boetius A.M.S.* Introductio ad syllogismos categoricos. — Patrologiae cursus completis. Parisiis, 1847. vol. 64. (Series latina).
26. *Buddha Gautama*. Die Reden Gautama Buddhas aus der mittleren Sammlung des Pali-Kanons. Zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt von K.E. Neumann. Lpz., 1896–1902.
27. *Cicero M.T.* Topica. With an English transl. by H.M. Hubbell. — *Cicero M.T.* Collected works. Vol. 1–28. Cambridge (Mass.) — London, 1976. Vol. 2.
28. *Cicero M.T.* De fato. With an English transl. by H. Rackham. — *Cicero M.T.* Collected works. Vol. 1–28. Cambridge (Mass.) — London, 1982. Vol. 4.
29. *Cicero M.T.* Paradoxa stoicorum. With an English transl. by H. Rackham. — *Cicero M.T.* Collected works. Vol. 1–28. Cambridge (Mass.) — London, 1982. Vol. 4.
30. *Cicero M.T.* De natura deorum. With an English transl. by H. Rackham. — *Cicero M.T.* Collected works. Vol. 1–28. Cambridge (Mass.) — London, 1979. Vol. 19.
31. *Cicero M.T.* De divinatione. With an English transl. by W.A. Falconer. — *Cicero M.T.* Collected works. Vol. 1–28. Cambridge (Mass.) — London, 1979. Vol. 20.
32. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Edita consilio et auctritate Academiae litterarum regiae Borussiae. Vol. 1–23. Berolini, 1882–1907.
33. Dharmakīrti's Hetubindu. Hrsg. von E. Steinkellner. Bd. 1–2. Wien, 1967.
34. Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Hrsg. von T. Wetter. Bd. 1–3. Wien, 1966–1973.
35. *Dignāga*. The Hetucakra of Dignāga. Transl. into English. — *Chi R.S.Y.* Buddhist Formal Logic. L., 1969.
36. *Dignāga on Perception*, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya. From the Sanskrit fragments and Tibetan versions transl. and ann. by M. Hattori. Cambridge (Mass.), 1968.
37. *Epictetus*. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments. With an English transl. by W.A. Oldfather. Vol. 1–2. Cambridge (Mass.) — London, 1978–1979.
38. Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch von H. Diels. 5. Aufl. B., 1934–1937.

39. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker: Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übers. und Komment. von K.H. Hülser. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1987-1988.
40. Fragments from Dignāga. Ed. by H.N. Randle. L., 1926.
41. *Gangeśa*. Tattvacintāmaṇi (Book II, chapters "Anumitirūpana" and "Vyāptivāda"). With a translit., transl. into English, and comment. — *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi. Dordrecht, 1967.
42. *Galenus Claudius*. Galen's Institutio Logica. English transl., introd. and comment. by J.S. Kiefer. Baltimore, 1994.
43. *Gautama Aksapāda*. The Nyāyasūtras of Gautama, with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika. Transl. into English with copious notes from Vācaspati Miśra's 'Tātparyāṭikā', Udayanācārya's 'Parisuddhi', Boddhasiddhi Vardhamāna's 'Anvikṣāṇayatattvabodha' and Raghūttama's 'Bhāṣyachandra' by M.G. Jha. Vol. 1-4. Allahabad, 1915-1919.
44. *Īśvarakṛṣṇa*. The Sāmkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa: Being a Treatise of Psycho-physics for Self-realization. Ed. and transl. by R. Phukan. Calcutta, 1960.
45. *Kaṇāda*. The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda with Comments from the Upaskāra of Śaṅkara Miśra and the Vivṛtti of Jaya-Nārāyaṇa Tarkapanchānana. Transl. by A.E. Gough. 2nd ed. New Delhi, 1975.
46. *Kapila*. The Sāmkhyapravacanasūtra of Kapila. Transliterated version, transl. into English, with comment. — *Bahadur K.P.* The Wisdom of Sankhya. New Delhi, 1978.
- 46a. *Mādhva*. The Sarva-darśana-samgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Mādhavāchārya. Transl. into Engl. by E.B. Cowell and A.E. Gough. L., 1882.
47. Mahābhārata of Krishna Dwaipayana Vyasa. Transl. into English prose; publ. and distributed chiefly gratis by P.Ch. Roy. Vol. 1-18. Calcutta, 1884-1896.
48. Minor Buddhist Texts. Sanskrit and Tibetan texts with introduction and English summary by G. Tucci. Delhi, 1978 (reprint).
49. *Nāgārjuna*. Nāgārjuna: A Translation of his Mādhyamikakārikā. With an introduction by K. Inada. Tokyo, 1970.
50. *Nāgārjuna*. Mādhyamika-śāstra (Chapters I and XXV). Transl. by Th. Scherbatsky. — *Scherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927.
51. *Ockham W.* Suma logiczna. Wyboru dokonął, z oryg. łacińskiego przeł., wstępem i przypisami opatrzył T. Włodarczyk. Warszawa, 1971.
52. Orphicorum fragmenta collegit O. Kern. Berolini, 1922.
53. *Patañjali*. The Yoga-darśana. The Sūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa. Transl. into English with the notes of Vācaspati Miśra's 'Tattvaisārādī', Vijñāna Bhikṣu's 'Yoga-vārttika' and Bhoja's 'Rājamārtanḍa' by G. Jha. Bombay, 1907.
54. *Petrus Hispanus*. Summulae logicae cum Versorii Parisienis Clarissima Expositio. Hildesheim-New York, 1981 (reprint).
55. *Philodemus*. On Methods of Inference. Ed. with transl. and comment. by P. Howard de Lacy and E. Allen de Lacy. Philadelphia, 1941.
56. *Praśastapāda*. The Padārthadharmaśamgraha of Praśastapāda. Summarized by K.H. Potter. — The Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K.H. Potter. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gangeśa. Delhi e.a., 1978.
57. Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Transl. with introduction, notes and indices by G. Tucci. Baroda, 1929.

58. *Śābarasvami. Śābara-bhāṣya*. Transl. into English by Ganganatha Jha. Vol. 1–3. Baroda, 1933–1936.
59. *Seneca L.A.* Collected works. Vol. 1–10. Cambridge (Mass.) — London, 1970–1987.
60. *Siddhasena Divakara. Nyāyāvātāra: The Earliest Jain Work on Pure Logic*. Ed. by S.Ch. Vidyābhūṣana. Arrah, 1915.
61. *Stoicorum veterum fragmenta. Collegit I. von Arnim*. Vol. 1–4. Lipsia, 1921–1924.
62. *The Upaniṣads*. Transl. by F.M. Miller. Vol. 1–2. Oxf., 1879–1884.
63. *Vācaspati Miśra. The Nyāyavārtikatātparyatikā of Vācaspati Miśra*. Summarized by B.K. Matilal. — *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. General Editor K.H. Potter. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Delhi etc., 1978.
64. *Vedāntasāra: A Manual of Hindu Pantheism*. Transl. with copious annotations by Major S.A. Jacob. L., 1881.

### Исследовательская литература

65. *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
66. *Анисов А.М.* Контрфактические высказывания и теории. Неклассические логики и их применения. М., 1989.
67. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
68. *Боброва Л.А.* Критический анализ теорий логического следования. Дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1972 (рук.).
69. *Богомолов А.С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982.
70. *Болгарский Б.В.* Очерки по истории математики. 2-е изд., испр. и доп. Минск, 1979.
71. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1980.
72. *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
73. *Бочаров В.А.* Анализ силлогистических теорий. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. д-ра филос. наук. М., 1988.
74. *Бочаров В.А.* Аристотель и традиционная логика (анализ силлогистических теорий). М., 1984.
75. *Бочаров В.А.* Силлогистика с сингулярными терминами. — Современная логика и методология науки. М., 1987.
76. *Бродский И.Н.* Отрицательные высказывания. Л., 1973.
77. *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., т. 1, 1857; т. 3, 1869.
78. *Воробьев В.В.* Концепция осовремененных высказываний в античности и средневековье. Автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. филос. наук. М., 1981.
79. *Воробьев В.В.* Становление идей неклассической логики в античности и средневековье. М., 1989.
80. *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования: Избранные труды. Пер. с англ. М., 1986.

81. Гусева Н.Р. Где искать следы. — Гусева Н.Р. Индия в зеркале веков: религия, быт, культура. М., 1994.
82. Гусева Н.Р. Глубокие корни. — Гусева Н.Р. Индия в зеркале веков: религия, быт, культура. М., 1994.
83. Гусева Н.Р. Джайнизм. М., 1968.
84. Джохадзе Д.В. Диалектика эллинистического периода. М., 1979.
85. Донченко В.В. Некоторые вопросы, связанные с проблемой разрешения для исчисления строгой импликации Аккермана. — Проблемы логики. М., 1963.
86. Донченко В.В. Строгая импликация и модальность. — Логика и методология науки. М., 1967.
87. Жоль К.К. Значение сравнительно-исторических методов для анализа индийского философского наследия. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Киев, 1978.
88. Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
89. Заболотных Э.Л. Отрицательные посылки и негативные термины в силлогистике Дхармакирти (на материале «Ньяябиндуг»). — Вестник МГУ. Сер. 7 (Философия). 1993, № 5.
90. Зиновьев А.А. Комплексная логика. М., 1970.
91. Зиновьев А.А. Логика высказываний и теория вывода. М., 1962.
92. Зиновьев А.А. Логика науки. М., 1971.
93. Зиновьев А.А. Основы логической теории научных знаний. М., 1967.
94. Ивин А.А. Коннексивная импликация. — Исследование логических систем. М., 1970.
95. Ивин А.А. Коннексивная импликация и строгая импликация. — Модальные и интенциональные логики. М., 1978.
96. Ивин А.А. Логика времени. — Неклассическая логика. М., 1970.
97. Ивин А.А. Онтологическая необходимость и каузальная импликация. — Логика и методология научного познания. М., 1974.
98. Исаева Н.В. Полемика Шанкары с сарваствадой. — Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.
99. Исаева Н.В. Шанкара и неортодоксальные учения. — Санскрит и древнеиндийская культура. Ч. 1. М., 1979.
100. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.
101. Ишмуратов А.Т. Логические теории временных контекстов. Киев, 1981.
102. Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии VIII в. (на материале «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы). Дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1990 (рук.).
103. Караваев Э.Ф. Основания временной логики. Л., 1983.
104. Карпович В.Н. О двух видах общих утверждений и критериях их различения. — Методологические проблемы научного познания. Новосибирск, 1977.
105. Кевбрин Б.Ф. Соотношение причины и следствия во времени. — Проблемы логики, методологии и истории науки. М., 1978.
106. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. М., 1972.
107. Клини С.К. Введение в метаматематику. Пер. с англ. М., 1957.
108. Ковальски Р. Логика в решении проблем. Пер. с англ. М., 1990.
109. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М., 1975.
110. Кук Д., Бейз Г. Компьютерная математика. Пер. с англ. М., 1990.

111. Куртотина Н.Я. Анализ интенциональной трактовки импликации в теории номологических высказываний Рейхенбаха. — Философские проблемы модальной и интенциональной логики. М., 1982.
112. Луканин Р.К. «Органон» Аристотеля. М., 1984.
113. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. Пер. с англ. М., 1959.
114. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
115. Маковельский А.О. История логики. М., 1967.
116. Молодцова Е.Н. Анализ феномена знания в традиционной индийской мысли. — Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1. М., 1986.
117. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. М., 1995.
118. Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991.
119. Островская Е.П. О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяя-вайшешики. — Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.
120. Островская Е.П. Эпистемология поздней синкретической ньяя-вайшешики (Историко-философское и логико-теоретическое исследование). Автореф. дис. на соиск. уч. степ. д-ра филос. наук. СПб., 1992.
121. Попов П.Н., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- 121а. Попович М.В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
122. Радхакришнан С. Индийская философия. Пер. с англ. Т. 1–2. М., 1956–1957.
123. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
124. Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. Пер. с бенгальского. М., 1958.
125. Рыбников К.А. История математики. 2-е изд. М., 1974.
126. Сидоренко Е.А. Логическое следование и условные высказывания. М., 1983.
127. Сидоренко Е.А. О различии между доказательствами и выводами из истинных посылок. — Неклассические логики и пропозициональные установки. М., 1987.
128. Сидоренко Е.А. Релевантность и импликации. — Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М., 1984.
129. Сидоренко Е.А. Слабые следствия и парадоксы следования. — Логические исследования. Ч. 1. М., 1993.
130. Смирнов В.А. Так называемые парадоксы материальной импликации и логические системы с понятием сильного вывода. — Исследование логических систем. М., 1970.
131. Смирнов Г.А. О видах логического следования. — Исследование логических систем. М., 1970.
132. Солодухин Ю.Н. Высказывания о законах природы и их логический анализ. — Проблемы логики и теории познания. М., 1968.
133. Степанянц М.Т. К вопросу о специфике «восточных» типов философствования. — Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.
134. Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. М., 1967.
135. Субботин А.Л. Теория силлогистики в современной формальной логике. М., 1965.

136. Субботин А.Л. Традиционная и современная формальная логика. М., 1969.
137. Топоров В.Н. К буддологическим исследованиям Ф.И.Щербатского: Комментарий. — Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
138. Топоров В.Н. Мадхьямики и эсаты: несколько параллелей. — Индийская культура и буддизм. М., 1972.
139. Федина А.М. О силлогистике классов. — Неклассическая логика. М., 1970.
140. Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф.В.Константинов. Т. 1–5. М., 1960–1970.
141. Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. Пер. с англ. М., 1954.
142. Чаттопадхья Д. История индийской философии. Пер. с англ. М., 1966.
143. Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей. Пер. с англ. М., 1980.
144. Швырев В.С. К вопросу о каузальной импликации. — Логические исследования. М., 1959.
145. Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская философия. М., 1978.
146. Шохин В.К. Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
147. Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли). — Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.
148. Шохин В.К. Историко-философский процесс в Индии: начальный период. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. д-ра филос. наук. М., 1991.
149. Щербатской Ф.И. Логика в древней Индии. (Доклад, читанный в заседании Вост. отд. 25 октября 1901 г.) — Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. Т. XIV. СПб., 1902.
150. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Т. 1–2. СПб., 1903–1909.
151. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. (Лекция акад. Ф.И.Щербатского, читанная при открытии Первой буддийской выставки в Петрограде 24 августа 1919 г.) Пг., 1919.
152. Щипкова А.В. О связи парадоксов «материальной» и «строгой» импликации. — Релевантные логики и теория следования. М., 1979.
153. Щипкова А.В. Об источниках парадоксов следования. — Проблемы логики, методологии и истории науки. М., 1978.
154. Юшкевич А.П. О развитии понятия функции. — Историко-математические исследования. Вып. XVIII. М., 1966.
155. Ackermann W. Begründung einer strengen Implikation. — Journal of Symbolic Logic. 1956, vol. 21, № 2.
156. Ackermann W. Widerspruchsfreier Aufbau der Logik. — Journal of Symbolic Logic. 1950, vol. 15, № 1.
157. Akhilananda S. Hindu Psychology, its Meaning for the West. New York–London, 1946.
158. Anderson A.R., Belnap N.D. A Modification of Ackermann's "rigorous implication". — Journal of Symbolic Logic. 1958, vol. 23, № 4.
159. Anderson A.R., Belnap N.D. The Pure Calculus of Entailment. — Journal of Symbolic Logic. 1962, vol. 27, № 1.

160. *Balslev A.N.* A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden, 1983.
161. *Barlingay S.S.* A Modern Introduction to Indian Logic. 2nd revised and enlarged ed. New Delhi, 1976.
162. *Beardsley E.L.* Non-accidental and Counterfactual Sentences. — *Journal of Philosophy*. 1949, vol. 46, № 18.
163. *Bhartiya M.C.* Causation in Indian Philosophy: with Special Reference to Nyāya-Vaiśeṣika. Ram Nagar-Ghasiabad, 1973.
164. *Bijalwan C.D.* Indian Theory of Knowledge Based upon Jayanta's Nyāyamañjarī. New Delhi, 1977.
165. *Bocheński I.J.M.* Ancient Formal Logic. Amsterdam, 1951.
166. *Bocheński I.J.M.* A History of Formal Logic. Transl. and Ed. by I. Thomas. 2nd ed. N.Y., 1970.
167. *Brown R., Watling J.* Counterfactual Conditionals. — *Mind*. 1952, vol. 61, № 242.
168. *Burks A.* The Logic of Causal Propositions. — *Mind*. 1951, vol. 60, № 239.
169. *Chatterjee S.* The Nyāya Theory of Knowledge: A Critical Study of Some Problems of Logic and Metaphysics. 2nd ed. Calcutta, 1950.
170. *Chennakesavan S.* The Concept of Mind in Indian Philosophy. Bombay, 1960.
171. *Chi R.S.Y.* Buddhist Formal Logic. Delhi, 1984 (reprint).
172. *Chrisholm R.M.* The Contrary-to-fact Conditional. — *Mind*. 1946, vol. 55, № 220.
173. *Chrisholm R.M.* Law Statements and Counterfactual Inference. — *Analysis*. 1955, vol. 15, № 5.
- 173a. *Dasgupta J.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1–5. Delhi, 1975.
174. *Datta B., Singh A.N.* History of Hindu Mathematics: A Source Book. Bombay, 1962.
175. *Deussen P.* Die Philosophie der Upanishads. 5. Aufl. L., 1922.
176. *Diggs B.J.* Counterfactual Conditionals. — *Mind*. 1952, vol. 61, № 244.
177. *Duncan-Jones A.E.* Is Strict Implication the Same as Entailment? — *Analysis*. 1935, vol. 2, № 5.
178. *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna. With a forew. by L. de la Valle Poussin. L., 1930.
179. *Elliot Ch.* Hinduism and Buddhism: A Historical Sketch. L., 1957.
180. *The Encyclopedia of Indian Philosophies.* By S. Bhattacharya, K.C. Chattopadhyaya, R. Chaudhuri a.o. (Publ. for American Institute of Indian studies). Delhi, 1970.
181. *Frauwallner E.* Beiträge zur Apohalehre. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1930, Bd. 37, H. 3/4; 1932, Bd. 39, H. 3/4; 1933, Bd. 40, H. 1/2; 1935, Bd. 42, H. 1/2; 1937, Bd. 44, H. 3/4.
182. *Frauwallner E.* Bemerkungen zu den Fragmenten Dignāgas. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1929, Bd. 36, H. 1/2.
183. *Frauwallner E.* Die Lehre von der zusätzlichen Bestimmung (Upādhih) in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇih. Wien, 1970.
- 183a. *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956.
- 183b. *Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu. Roma, 1951.
184. *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavārttikam. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1933, Bd. 40, H. 3/4.
185. *Frede M.* Die stoische Logik. Göttingen, 1974.
186. *Gangopadhyaya M.* Gaṅgeśa on the Means for the Ascertainment of Invariable Concomitance. — *Journal of Indian Philosophy*. 1975, vol. 3, № 1/2.

187. *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi: Gaṅgeśa's Anumitinirūpana and Vyāptivāda with introduction, transl. and comment. Dordrecht, 1967.
188. *Goodman N.* The Problem of Counterfactual Conditionals. — The Journal of Philosophy. 1947, vol. 44, № 5.
189. *Grimm G.* Die Wissenschaft des Buddhismus. Lpz., 1923.
190. *Guha D.H.* Navya-Nyāya System of Logic: Basic Theories and Techniques. 2nd revised ed. Delhi, 1979.
191. *Haas W.S.* The Destiny of the Mind: East and West. L., 1956.
192. *Halbfass W.* Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel-Stuttgart, 1981.
193. *Hanson W.H.* On Formalizing the Distinction between Logical and Factual Truth. — Journal of Symbolic Logic. 1966, vol. 31, № 3.
194. *Hattori M.* Praśastapāda and Dignāga: A Note on the Development of the Vaiśeṣika Theory of Anumāna. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1972, vol. 16.
195. *Herzberger H.G.* Double Negation in Buddhist Logic. — Journal of Indian Philosophy. 1975, vol. 3, № 1/2.
196. *Hintikka K.J.* Aristotle on Modality and Determinism. In collaboration with U. Rames and S. Knuuttila. — Acta Philosophica Fennica. Vol. 29. Amsterdam, 1977.
197. *Hintikka K.J.* Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxf., 1973.
198. *Horn L.R.* A Natural History of Negation. Chicago-London, 1989.
199. *Ingalls D.H.H.* Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic. Cambridge (Mass.) — London, 1951.
200. *Jha R.C.* The Vedāntic and the Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta, 1973.
201. *Johansson R.E.* The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London-New Delhi, 1978.
- 201a. *Jones W.* The Eleventh Anniversary Discourse, on the Philosophy of the Asiatics, Delivered 20th of February, 1794. — The Works of Sir William Jones. L., 1799. Vol. 1.
202. *Junankar N.S.* Gautama the Nyāya Philosopher. Delhi, 1978.
203. *Kar B.* The Theories of Error in Indian Philosophy: An Analytical Study. Delhi, 1978.
204. *Karunadasa Y.* Buddhist Analysis of Matter. Colombo, 1967.
205. *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism: An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxf., 1921.
206. *Keith A.B.* The Religion and Philosophy of the Vedas and Upaniṣads. Cambridge (Mass.), 1925.
207. *Keith A.B.* The Sāṃkhya System: A History of the Sāṃkhya Philosophy. 2nd ed. Calcutta, 1949.
208. *Kneale M., Kneale W.* The Development of Logic. Oxf., 1962.
209. *Kochumutton T.A.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi, 1982.
210. *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung der Tattvasaṃgraha. Kraków, 1939.



211. *Lewis C.I.* The Calculus of Strict Implication. — *Mind*. 1914, vol. 23, № 90.
212. *Lewis C.I.* Implication and the Algebra of Logic. — *Mind*. 1912, vol. 21, № 84.
213. *Lewis D.K.* Counterfactuals. Cambridge (Mass.), 1973.
214. *Long A.A.* Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action. — *Long A.A., Rist J.M., Watson G.* a.o. Problems in Stoicism. L., 1971.
215. *Mahadevana T.M.P.* Gaudapāda: A Study in Early Advaita. 2nd ed. Madras, 1954.
216. *Mates B.* Stoic Logic. Berkeley—Los Angeles, 1961.
217. *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda). Ahmedabad, 1981.
218. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague—Paris, 1971.
219. *Matilal B.K.* Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies. Delhi, 1985.
220. *Matilal B.K.* The Navya-Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy. Cambridge (Mass.), 1968.
221. *Matilal B.K.* Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic. — *Journal of Indian Philosophy*. 1970, vol. 1, № 1.
222. *McCall S.* Connexive Implication. — *Journal of Symbolic Logic*. 1966, vol. 31, № 3.
223. *Mehta M.L.* Outlines of Jaina Philosophy: The Essentials of Jaina Ontology, Epistemology and Ethics. Bangalore, 1954.
224. *Mráz M.* K implikaci v Aristotelove logice. Praha, 1988.
225. *Mudgal S.G.* Advaita of Śaṅkarācārya Reappraisal: Impact of Buddhism and Sāṃkhya on Śaṅkara's Thought. Delhi, 1975.
226. *Nikhilananda S.* The Realistic Aspect in Indian Spirituality. — *The Indian Mind*. Honolulu, 1967.
227. *Oldenberg H.* Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. B., 1881.
228. *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915.
229. *Pandeya R.C.* The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi, 1963.
230. *Pathak K.B.* Dharmakīrti and Śaṅkarācārya. — *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1891, vol. 18, № XLVIII.
231. *Pathak K.B.* Was Bhartṛhari a Buddhist? — *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1891, vol. 18, № L.
232. *Pears D.* Synthetic Necessary Truth. — *Mind*. 1950, vol. 59, № 235.
233. *Perret R.W.* The Problem of Induction in Indian Philosophy. — *Philosophy East and West*. 1984, vol. 34, № 2.
234. *Perszyk K.J.* The Nyāya and Russel on Empty Terms. — *Philosophy East and West*. 1984, vol. 34, № 2.
235. *Popper K.R.* A Note on Natural Laws and So-called Contrary-to-fact Conditionals. — *Mind*. 1949, vol. 58, № 229.
236. *Potter K.H.* Some Thoughts of the Nyāya Conception of Meaning. — *Journal of Indian Philosophy*. 1975, vol. 3, № 1/2.
237. *Potter K.H.* The Backgrounds of Scepticism, East and West. — *Journal of Indian Philosophy*. 1975, vol. 3, № 3/4.
238. *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. Vol. I–IV. B., 1955.
239. *Prior A.N.* The Logic of Negative Terms in Boethius. — *Franciscan Studies*. 1953, vol. 13, № 1.

240. *Prior A.N.* Past, Present and Future. Oxf., 1967.
241. *Raju P.T.* Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, 1962.
242. *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools. Oxf., 1930.
243. *Randle H.N.* A Note on the Indian Syllogism. — *Mind*. 1924, vol. 33, № 132.
244. *Reichenbach H.* Elements of Symbolic Logic. N.Y., 1947.
245. *Reichenbach H.* Nomological Statements and Admissible Operations. Amsterdam, 1954.
246. *Reichenbach H.* The Theory of Probability: An Inquiry into the Logical and Mathematical Foundations or the Calculus Probability. English transl. by H. Hutter and M. Reichenbach. Berkeley-Los Angeles, 1949.
247. *Rhys Davids T.V.* Buddhism: Being a Sketch of the Life and Teaching of Gautama the Buddha. A new revised ed. L., 1910.
248. *Rhys Davids T.V.* Buddhist India. 3rd. ed. Calcutta, 1957.
249. *Rist J.M.* Stoic Philosophy. London-New York, 1969.
250. *Saksena S.K.* Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Men. — *The Indian Mind*. Honolulu, 1967.
251. *Sastri P.S.* Indian Idealism: Epistemology and Ontology. Delhi-Varanasi, 1975–1976.
252. *Scherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I–II. Leningrad, 1930–1932.
253. *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo, 1987.
254. *Seal B.* The Positive Sciences of Ancient Hindus. Delhi, 1958 (reprint).
255. *Sharma D.* The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic. The Hague-Paris, 1969.
256. *Sharma D.* The Negative Dialectics of India: A Study of the Negative Dialecticism in Indian Philosophy. East Lansing (Mich.), 1970.
257. *Shastri D.N.* Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School. Agra, 1964.
258. *Sheldon W.H.* Main Contrasts between Eastern and Western Philosophy. — *Essays in East-West Philosophy*. Honolulu, 1951.
259. *Sinari R.A.* The Structure of Indian Thought. Springfield (Ill.), 1970.
260. *Smart N.* Action and Suffering in the Theravādin Tradition. — *Philosophy East and West*. 1984, vol. 34, № 4.
261. *Sprung M.* The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysics. — *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. Dordrecht-Boston, 1973.
262. *Siaal F.* Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago-London, 1988.
263. *Stafford Betty L.* Nāgārjuna's Masterpiece — Logical, Mystical, Both or Neither. — *Philosophy East and West*. 1983, vol. 33, № 2.
264. *Sireng F.J.* The Buddhist Doctrine of Two Truth as Religious Philosophy. — *Journal of Indian Philosophy*. 1970, vol. 1, № 3.
265. *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the 2nd International Dharmakīrti Conference*. Vienna, June 11–16, 1989. Wien, 1991.
266. *Suffering: Indian Perspectives*. Ed. by K.N. Tiwari. Delhi, 1986.
267. *Tripathi C.L.* The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism. Varanasi, 1972.
268. *Tucci G.* Buddhist Logic before Dignāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras). — *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1929, № 3.
269. *Tucci G.* On Some Aspects of the Doctrines of Maitreyanātha and Asaṅga. Calcutta, 1930.

270. *Vidyābhūṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Medieval and Modern Schools. Calcutta, 1921.
271. *Vostrikov A.* The Nyāyavārttika of Uddyotakara and the Vādanyāya of Dharmakīrti. — Indian Historical Quarterly. 1935, vol. 11.
272. *Warder A.K.* The Earliest Indian Logic. — Труды 25-го международного конгресса востоковедов. Т. IV. М., 1963.
273. *Watson G.* The Natural Law and Stoicism. — Problems in Stoicism. L., 1971.
274. *Zabolotnykh E.L.* Zur Vergleichung der Erkenntnisstheorien von I. Kant und altindischen Buddhisten. — Abstracts of all-Russian Conference "Frege's and Hilbert's Heritage in the 20th cent. (Logic, Philosophy and Mathematics)". Kaliningrad, 1992.
275. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3. Aufl. Lpz., 1869–1881.

## SUMMARY

The edition consists of two works on mediaeval Indian epistemology and logic.

The author of the first one, Natalia A. Kanayeva, bases her research of logical theories on the material of Anumānaparīkṣa, a topic from the treatise *Tattvasaṃgraha* by an outstanding Buddhist philosopher Śantarakṣita (8th cent. AD), later supplied with commentary by his disciple Kamalaśīla. Russian translation of Anumānaparīkṣa is for the first time published in this edition. The research starts with a survey of the theory of *pramāṇa-vāda*, the means of obtaining true knowledge, that is the corner-stone of Indian epistemology and logic. The analysis of Anumānaparīkṣa shows the distinctive features of Indian inference and logic; basing her reasoning on this text, the author comes to the conclusion that it has introduced evolutionary changes in logical theories, especially the transition from intensionalism to extensionalism. A short glossary of logical terms is appended.

Elina L. Zabolotnykh studies the theory of demonstration and syllogism, suggested by Buddhist philosopher Dignāga (6th cent. AD) and later developed by his adherents Dharmakīrti and Dharmottara. The author pays attention to the formal aspect of *anumāna*, inference, and compares the results of theoretical studies, carried out by Indian logicians, with achievements of Aristotle and later Western philosophers. She also suggests a new interpretation of Buddhist inference doctrine, which is based on modern logical theories.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Предварительные замечания</b> .....	5	
 <i>Н.А.Канаева.</i>		
<b>Проблема выводного знания в Индии и ее решение в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы</b>		
<b>Введение</b> .....	12	
<b>Г л а в а I. Способ постановки проблемы выводного знания в индийской философии</b> .....	15	
§ 1. Периодизация истории эпистемологии и логики в Индии. Краткая характеристика периодов .....	15	
§ 2. Особенности прамана-вады. Обоснование выделения двух аспектов проблемы выводного знания .....	29	
§ 3. К вопросу об употреблении термина «индийская логика» .....	75	
<b>Г л а в а II. Решение проблемы вывода Шантаракшитой и Камалашилой</b> .....	78	
§ 1. Шантаракшита и его «Таттвасанграха». Камалашила и его «Панджика» .....	78	
§ 2. Гносеологический аспект проблемы выводного знания в «Таттвасанграхе» и «Панджике» .....	83	
<b>Г л а в а III. Логический аспект проблемы выводного знания</b> .....	91	
§ 1. Полемика буддистов с мимансаками и санкхьяиками о типологии вывода .....	91	
§ 2. Полемика буддистов с найяиками о членах силлогизма .....	99	
§ 3. Полемика буддистов с джайнами о правилах вывода .....	106	
<b>Некоторые выводы</b> .....	127	
<b>Структура «Ануманапарикши»</b> .....	130	
 <i>Шантаракшита. «Таттвасанграха» с комментарием «Панджика» Камалашилы. Глава «Ануманапарикша» («Рассмотре- ние вывода»). Перевод Н.А.Канаевой</i> .....		132
<b>Словарь специальных терминов</b> .....	184	
<b>Библиография</b> .....	198	
	325	

**Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги  
и его идейных преемников**

Введение .....	210
Г л а в а I. Этапы формирования и эволюции индийской логики .....	216
§ 1. Представления индийских мыслителей о задачах логики. «Предлогический» период в истории «прамана-вады» .....	216
§ 2. Основные особенности философии классической ньяи .....	219
§ 3. Логические идеи буддистов «раннего» и «среднего» периодов (I в. до н.э. — IV в. н.э.) .....	221
§ 4. Творческая деятельность Дигнаги и его преемников: основные нововведения .....	223
А. Трактовки сущности восприятия и мышления .....	226
Б. Классификация выводов по функциональному признаку. Новая модель силлогистического доказательства .....	230
В. Представление о природе «неразрывной связи» .....	232
Г. Формулировка правил подбора среднего термина силлогизма ...	233
Д. Учение о негативном содержании понятий (apoha-vāda) .....	234
§ 5. Логическая мысль в Индии в постбуддийскую эпоху .....	237
Г л а в а II. Индийские модели выводов .....	239
§ 1. Структура умозаключения .....	239
§ 2. Критерии корректности вывода .....	246
§ 3. Варианты классификации умозаключений .....	254
Г л а в а III. Современный взгляд на индийскую логику .....	278
§ 1. «Колесо причин» Дигнаги: принципы построения и формальные аналоги .....	278
А. Реестр Дигнаги .....	278
Б. Реестр Уддйотакары .....	290
В. Формальные критерии корректности вывода .....	297
§ 2. Неклассические компоненты в индийской логике .....	300
Список сокращений .....	310
Библиография .....	312
Summary .....	324

Научное издание

*Канаева Наталия Алексеевна*

**ПРОБЛЕМА  
ВЫВОДНОГО ЗНАНИЯ В ИНДИИ**

*Заболотных Элина Леонидовна*

**ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ  
ВОЗЗРЕНИЯ ДИГНАГИ  
И ЕГО ИДЕЙНЫХ ПРЕЕМНИКОВ**

*Утверждено к печати*

*Институтом философии РАН*

Редактор *Т.А.Дубянская*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректоры *М.К.Киселева, Е.И.Крошкина*

Компьютерная верстка *М.П.Горшенкова*

Подписано к печати 09.10.02

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Печать офсетная. Усл. п. л. 20,5

Усл. кр.-отт. 20,8. Уч.-изд. л. 21,2

Тираж 1000 экз. Изд. № 7964

Зак. № 6938

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6