

Лингвистические основания буддийской логики-эпистемологической теории*

Н.А. КАНАЕВА

В публикации речь идет об основаниях буддийской эпистемологии и логики (прежде всего, об использовавшемся в них категориальном аппарате) и о двух лингвистических детерминантах этих оснований: влиянии особенностей языка (санскрита) и влиянии теории языка (грамматики). Автор приводит текстологические доказательства того, что грамматика (вьякарана) оказала влияние на буддийскую праманаваду через учение ньяи, выраженное в “Ньяя-сутрах” Готама и комментарий к ним Ватсьяяны. Эпистемология ньяи включала категоризацию Готамай познавательной деятельности на основе системы карак, предложенной грамматистом Панини. Эта категоризация стала использоваться и буддистами для обсуждения логики-эпистемологических проблем. Дигнага для классификации разновидностей слов, “вступающих в соединение” с результатом чистого восприятия, позаимствовал также классификацию разновидностей слов, приводимую Патанджали в его “Пространном комментарии” на “Восьмикнижие” Панини. Процесс обозначения результатов восприятия рассматривался в эпистемологии школы йогачара как один из видов конструирующей деятельности мышления, которая вместе с ее совокупными продуктами обозначалась термином *кальпана* (“сконструированное”) и производными от него. Дефиниции кальпаны, дававшиеся Дигнагой, Дхармакирти и Дхармоттарой, обнаруживают несовпадение их понимания статуса логики. Дигнага продемонстрировал тенденцию к отделению логики от эпистемологии и онтологии, к пониманию логических концепций как описаний особой, третьей реальности – сферы мышления, а сами описания рассматривал как продукты конвенциональной словесной практики. Определения кальпаны у Дхармакирти и Дхармоттары указывают на более традиционное понимание статуса ануманавады как раздела праманавады. В качестве разновидностей мыслительных конструктов йогачарины выделяли представление как результат восприятия (*прапти*), суждение восприятия (*видхи*), вывод (*анумана*), из которых теоретически проработали только вывод. Перечисленные разновидности кальпаны стоят гораздо ближе к современным логическим формам, понимаемым как структурные элементы познающего мышления, нежели эпистемологические и логические категории индийских реалистов.

* Исследование, результаты которого представлены в настоящей статье, поддержано индивидуальным грантом факультета философии Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (Протокол № 4 заседания Ученого совета факультета философии НИУ ВШЭ от 12.11.2013 г.).

© Канаева Н.А., 2015 г.

The main issue of the paper is the foundations of Indian epistemology and logic foremost their categorical apparatus. We examine two linguistic determinations of that apparatus: an influence of the features of language (*saṃskṛta*) and an influence of the theory of language (*vyākaraṇa*). The author demonstrates textual evidences of an influence of grammar on Buddhist epistemology and logic (*pramāṇavāda*) via doctrine of *nyāya*, which was expressed in “*Nyāya-sūtra*” by Gotama and in the commentary on it by Vātsyāyana. *Nyāya* epistemology included categorization of the process of knowing by Gotama which was made with the help of the system of *kāraka* by Pāṇini. Buddhists began to use that categorization for epistemological and logical discussions. Dignāga himself also borrowed classification of varieties of words from *Patanjali's Mahābhāṣya* on Pāṇini's *Aṣṭadhyāyī*. The process of designation of the results of perception was regarded in the *Yogacāra's* epistemology as a kind of mental construction – *kalpanā*. Those definitions of *kalpanā*, which we find in *Yogacāra's* texts, find out the lack of coincidence in their understanding of status of logic. Dignāga saw that logic could be separate from epistemology and ontology, that logic was a description of third reality – reality of consciousness. He also thought that description was a product of conventional verbal practice. The definitions of *kalpanā* by Dharmakīrti and Dharmottara were more careful in the sense of understanding of status of logic. They still considered *anumānavāda* as a part of *pramāṇavāda*. The kinds of mental constructions which were named by *yogacāriṇs* (*pratītiḥ* – the image as a result of perception, *vidhī* – perceptual judgment and *anumāna* – inference), were much nearer to modern logical forms as the elements of structure of knowing mind than the categories of the epistemologies of Indian realists.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: влияние грамматики на праманаваду, влияние санскрита на праманаваду, кальпана, мыслительное конструирование, основания буддийской эпистемологии и логики.

KEY WORDS: influence of the features of language on *pramāṇavāda*, influence of the theory of language on *pramāṇavāda*, *kalpanā*, foundations of Indian epistemology and logic, mental construction.

Странная для неиндолога формулировка темы статьи объясняется тем, что в Индии логика и эпистемология так до конца и не разделились и в традиционной философии комплексно обозначались как *прамановада* (*pramāṇavāda* “учение об инструментах достоверного познания”) или *праманашастра* (*pramāṇaśāstra* “наука об инструментах достоверного познания”). Поэтому основания индийских логических и эпистемологических концепций, различаемых с позиций западной методологии, оказалось чрезвычайно трудно разделить, и автору показалось целесообразным прежде определить их и описать. Под основаниями теорий мы будем понимать здесь методологические средства, в первую очередь категориальный аппарат, использовавшийся индийскими эпистемологами и логиками. Мы постараемся проследить, какие категории (вместе с их концептуальным наполнением или без него) появились в буддийской праманаваде либо под влиянием особенностей языка (санскрита), либо за счет заимствований методологических средств грамматики (*вьякарана*), а именно ее категориального аппарата.

В зарубежной компаративистике имеются работы, освещающие и влияние особенностей санскрита на индийскую праманаваду [Инголлс 1974, 47, 57; Бхаттачарья 1980, 91; Коуард 1978; Данн 1999, 18, 19, 33; Торелла 1987, 154, 157; Айер 1950, 90–92; Сталь 1965, Сталь 1988¹, и влияние *вакья-шастры* (“науки о речи”), или *вьякараны* (грамматики) на основания логико-эпистемологических учений индийских философов [Биардо 1968–1969, 30–63; Матилал 1985, 372–389; Матилал 1986, 36]. Участие российских исследователей на обоих направлениях ограничивается преимущественно констатацией названного влияния. На него указывал классик отечественной индологии Ф.И. Щербатской, однако специально взаимоотношениями *вьякараны* и логико-эпистемологической теории он не занимался. О наличии корреляций между *вьякараной* и философией говорится в энциклопедической статье [Иванов 2009], о заимствовании категорий *вьякараны* найяиками идет речь в работах В.К. Шохина², а буддистами – в диссертации [Лысенко 1998], но в целом отношения *прамановады* и лингвистики остаются без внимания со стороны отечественных философов.

фов и логиков. При этом интерес к рациональной составляющей индийской философской традиции у нас в стране есть, на что указывают обращения к индийской логике в собственно логических работах: [Драгалина-Черная 2012; Крючкова 2013; Павлов 2004].

Автора настоящей статьи привлекло влияние теорий грамматистов и особенностей санскрита на основы логико-эпистемологической теории махаянской школы *йогачара* (или *сватантра-виджняна-вада*), заметное в текстах ее основателей Дигнаги (ок. 450–520), Дхармакирти (ок. 580–650) и Дхарматтары (ок. 750–810). Интерес возник в связи с тем, что в публикациях, посвященных праманаваде, их авторы сосредоточиваются преимущественно на интерпретациях последней в терминах западной эпистемологии и логики, на создании символических моделей индийской теории вывода (*ануманавада*) и практически оставляют без внимания принципы структурирования рассуждений представителями самой индийской традиции. А между тем эти принципы входят в число оснований праманавады, и их непроясненность не позволяет полностью понять специфику индийского рациональности, не сводившейся к логоцентризму, а также специфику индийского логического мышления в дискуссиях как по логико-эпистемологическим, так и по религиозно-философским проблемам³. По названным причинам проблема оснований индийской ментальности представляется не только узкоспециальной, но также общепилософской. Она хорошо вписывается в ту область современной западной философии, которая включает широко дискутируемые проблемы оснований научных и философских теорий, а также оснований логики⁴. Исследование оснований праманавады дает материал для более полного охвата перспектив решения проблемы оснований теоретического знания и помогает избежать весьма распространенной односторонности, когда материалом выступает исключительно содержание западных философских учений или математические (символические) теории.

Влияние व्याкараны на буддийскую праманаваду хорошо различимо уже в самых ее истоках, в текстах трех названных выше буддийских мыслителей, некоторые из которых все еще не переведены на русский язык. Как известно, Дигнага ввел в буддийскую философию систематизированное логико-эпистемологическое учение (праманавада), которого до него там не было, а Дхармакирти и Дхарматтара развивали идеи Дигнаги в “Ньяя-бинду” (“Учебнике логики”) с комментарием “Ньяя-бинду-тика”. До йогачаринов буддисты использовали для отстаивания своей Дхармы теорию диалектики, или аргументации (тарка-шаstra, тарка-видья – *tarka-śāstra, tarka-vidyā*), восходящую к брахманской “науке задавать вопросы и отвечать на них” (ваковакья, *vākovākya*). Квинтэссенцией буддийской теории аргументации стал буддийский учебник по полемике “Вопросы Милинды” (“Милинда-паньха”)⁵.

Буддийская праманавада была конституирована на каркасе брахманской эпистемологии и логики школы ньяя, учение которой содержится в “Ньяя-сутрах” Готамы по прозвищу Акшапада⁶, и, в свою очередь, строится по образцам, заданным व्याкараной. Определяющую роль грамматики для формирования эпистемологии и логики в Индии Дж. Данн охарактеризовал так: «Контур философии праманавады, который ограничивал изыскания Дхармакирти, утвержден еще Панини и нашел свое первое систематическое изложение в “Ньяя-сутрах”. Уже на этой ранней стадии главной характеристикой праманавады становится выработка технического словаря, который затем разделяется всеми философами праманавады» [Данн 1999, 18–19]. Каркас этого специального словаря получается благодаря использованию Готамой системы карак, предложенной Панини для структурирования предложения (*kāraka* – букв. “реализатор действия”) [Захарьин 2009, 434] – набора категорий, обозначающих функциональные элементы действия (*kriyā*) и определяющих отношения в предложении имени и глагола [Кочергина 1978, 159]. И у грамматистов (по крайней мере, начиная с Бхартрихари), и в ньяе каракки понимались как свойственные самим вещам [Иванов 2009, 437]. В этом представлении просматривается разделявшаяся всеми ортодоксальными мыслителями метафизическая концепция вечности, несотворенности слова вед⁷, из которой вытекает приписывание в ортодоксальных даршанах реального существования всем общим понятиям, то есть реализм.

В “Аштадхьяи” Панини ввел шесть карак: источник действия (*anadana, apādāna*), терминал⁸ (*сампрадана, sampradāna*), инструмент (*карана, karaṇa*), локус, или субстрат действия (*адхикарана, adhikaraṇa*), пациенс⁹ (*карман, karmaṇ*), агенс¹⁰ (*картру, kartr*) [Панини 1987, 141]. Дополнением последнего Панини считал иницилирующую причину действия (*хету, hetu*), которая позже также нашла свое место в индийской логике в качестве основания вывода. Комментатор Панини Бхартрихари (ок. V в.) рассматривал *хету* как самостоятельного, седьмого *караку*. Готама, применив эту категориальную сетку к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом *pramā* (“знать несомненно”), выделил в познавательном акте инструмент познания – праману (*pramāṇa*) и познаваемое – *прамея* (*prameya*) (сутра I.1.1 [Ньяя 2001, 145]), соответствующие каране и карману Панини. Категория инструмента познания не совпадает по смыслу ни с привычным нам “субъектом познания”, ни с “познавательными способностями”, “прамею” же можно отождествить с “предметом познания”. У Ватсьяяни и последующих комментаторов “Ньяя-сутр” по тому же алгоритму в число структурных элементов познавательного акта были добавлены деятель, он же субъект познания (*kartr, pramātr*), воздействующий на пациенс (*karmaṇ*), и то, на что направлено познание, цель познания – истинное знание (*прамити, pramiti*)¹¹. “Прамавр” соответствует паниниевской категории агенса, а “прамити” – категории терминала. Учет контекста появления специальных терминов эпистемологии и логики помогает установлению тех смыслов, которые придавались им в самой традиции, и пониманию характера процедур, которые связывались в индийской философии с получением знания. Термины “прамана”, “прамея”, “прамавр” и “прамити” стали стандартными для описания процесса познания во всех даршанах, и ортодоксальных, и неортодоксальных. И если для ортодоксальных школ опора на *вякарану*, бывшую детищем брахманской учености, вполне естественна, то принятие ее в качестве оснований собственной праманавады в буддийских школах сразу же вызывает ряд вопросов: какие мировоззренческие представления, характерные для брахманизма, буддисты приняли вместе с ними, а какие не приняли и почему? Поиски ответов требуют сравнения представлений ортодоксальных школ и буддистов-йогачаринов на процесс получения знаний и словесного оформления его результатов. Сразу же следует оговорить, что индийские эпистемологи изначально различили виды познавательных процессов, в которых задействуются различные праманы: восприятие (*пратьякша, pratyakṣa*), вывод (*анумана, anumāna*), словесное свидетельство авторитета (*шабда, śabda*), невосприятие (*анупалабдхи, anupalabdhi*) и т.п.¹² Относительно двух первых, принимаемых практически всеми даршанами, праман необходимо напомнить, что “восприятие” фигурировало в текстах индийцев в двух смыслах: как чувственное познание и как его результат – чувственное знание; “вывод” также имел несколько значений: процесс выведения, умозаключение как логическая форма, доказательство (два последних значения разводятся именно в буддийской эпистемологии), рациональное знание вообще.

Для прояснения оснований буддийской эпистемологии и логики чрезвычайно важна адекватная экспликация буддийских представлений о рациональном знании и о мыслительных процедурах, приводящих к нему. В школе йогачара конструирующая деятельность мышления и ее совокупные продукты обозначались концептами “кальпана” (*kalpanā*, “сконструированное”) и производными от него, в частности, “викальпа” (*vikalpa*, дифференцирующая мысленная конструкция) [Щербатской 1995 II, 133, 138], образованными посредством усилительного префикса *vi-*. По текстам прослеживается, какие более простые структуры мысли связывались с этими концептами и как они соотносятся с логическими структурами, которые описываются в традиционной западной логике. Вопрос о соотносительности структур мышления, выделяемых в двух традициях, совершенно естественным образом детерминируется определением западной логики как нормативной науки “о законах, формах и приемах интеллектуальной познавательной деятельности, осуществляемой с помощью языка” [Бочаров, Маркин 1994, 9]. Структуры познающего мышления (называемые, благодаря Аристотелю, логическими формами), законы, которым они подчиняются, и языковые средства выражения знаний были предметами формальной логики с момента ее рождения в IV в. до н.э. Зарождение древнегреческой логики в недрах идеализма способствовало теоретическому выделению сферы мышления в особую реаль-

ность, “населенную” формами мысли – логическими формами. Отличительной характеристикой западной логики в ее сравнении с логикой индийской является то, что в качестве специальной науки о мышлении формальная логика не рассматривала и не рассматривает отношения между структурами мысли и объектами физической реальности. Это сближает ее с логикой школы йогачара, но не с реалистическими системами логики брахманов и джайнов.

Интересующие нас логико-эпистемологические категории кальпана и викальпа производны, согласно словарю Бётлингга, от санскритского глагола *kalp*. Среди множества значений этого глагола выделим главные применительно к нашей тематике: “формировать”, “устанавливать”, “выстраивать посредством фантазии”. Термин “кальпана” и его производные имели широкое хождение во всех даршанах, не только в буддизме, и их значение исторически эволюционировало. Главные этапы их эволюции прослежены Ф.И. Щербатским. Первоначально они не употреблялись как синонимы: слово “кальпана” означало “приведение в порядок”, а “викальпа” – “выбор”, “дихотомию”, “сравнение”, лишь позже они стали употребляться как синонимы, имеющие смысл “воображение” [Щербатской 1984 II, 6]. Под “кальпаной” имелись в виду также “устройство”, “классификация”, “соглашение”, “конструирование”, “продуктивное воображение”, “приписывание” [Щербатской 1984 I, 555]. Грамматисты тоже использовали термины “кальпана” и “викальпа”. В частности, грамматист Бхартрихари называл язык совокупностью искусственных конструкций (викальпа), созданных для удобства описания мира (являющегося иллюзорным проявлением Брахмана) с целью проникновения в “сокровенное” слово того же Брахмана [Лысенко 1998, 115]. В интерпретации Бхартрихари единица языка и основа познания “слово” (шабда) совпадает по смыслу с концептами “понятие”, “ментальный образ” и “представление” [Там же, 81].

У буддистов самым ранним упоминанием о мысленном конструировании можно считать впервые появляющееся в махаянской “Сандхинирмочана-сутре”, а затем отстаиваемое во многих трактатах основоположника школы йогачара Асанги (320–390) учение о трех “модусах существования” или “собственных природах” (*svabhāva*): сконструированном (*parikalpita*), зависимом (*paratantra*) и “совершенном” (*pariṇiṣpanna*) [Поттер 2008, 58]. Йогачары-эпистемологи вслед за Асангой интерпретируют кальпану как “ментальное (или концептуальное) конструирование”, рациональное знание, принципиально отличное от восприятия “без ментального конструирования”. Они не просто используют термин “кальпана” и однокоренные с ним обозначения различных продуктов мышления (викальпа, парикальпа), но дают им определения и вписывают в систему буддийских категорий, фактически вводя таким образом в буддийскую онтологию систему двух известных со времен Будды реальностей – высшей, метафизической (*paramātha-sat*) и низшей (*vyavahāra*), “логической”, в которой сосуществуют материя и идеи, познаваемые в ощущениях и мысленных конструктах, третью идеальную реальность – мир мышления, “где нет материи, но только идеи” [Щербатской 1984 II, 509]. Обособив сферу мышления, сватантра-виджнянавадины создали теоретические предпосылки для появления специальной науки об этой “третьей реальности” – своего рода “органа” всякого познания, не зависящего от статуса мышления в картине мира познающего субъекта, какой, в сущности, была формальная логика на Западе. Похоже даже, что Дигнага осознавал эту возможность и относился к своей эпистемологии как стоящей вне метафизических расхождений, когда адресовал свой итоговый труд “Праманасамуччая” не только идеалистам (считавшим мир иллюзорным), но и тем, кто принимает реальность физического мира, – что было отмечено М. Хаттори [Дигнага 1968, 97–99, 100–106], – не только номиналистам, но также реалистам. Похожую точку зрения об относительной независимости логики йогачаров от каких-либо онтологических предпосылок выражал также Д. Дрейфус [Дрейфус 1997, 49].

Как известно, возможность выделить логику из эпистемологии индийскими мыслителями не была использована, логики как самостоятельной науки они не создали, а сложившиеся в контексте дискуссий по проблемам праманавады логические концепции были и остаются не “формальными”, но “формализованными” теориями, погруженными в эпистемологический контекст. Напомним, что формализованные теории от формальных отли-

чает сохранение, наряду с теоретически обоснованными переходами от одного положения к другому, интуитивных, не следующих из положений самой теории, переходов от одной мысли к другой [Бочаров 2001, 45]. И в индийских логических концепциях очень часто такие переходы определяются содержанием не столько логических, сколько онтологических, эпистемологических и даже психологических концепций¹³. Инкорпорированность индийской логики в эпистемологию и ее формализованный характер определяют методологические подходы к ее изучению: извлечение из эпистемологии и реконструкцию формально-логических концепций; анализ используемого в них языка и выделяемых структур мысли – то есть формальных аспектов концепций индийских теоретиков, особенностей их формализма, вскрывающих основания индийской логики, которые сами буддийские мыслители не всегда формулировали и даже не всегда осознавали.

Дошедшие до нас дефиниции кальпаны в текстах йогачаринов показывают, что их позиции не во всем совпадают. В автокомментарии “Вритти” на трактат “Праманасамуччая” (I 3 d) Дигнага лаконично отвечает на вопрос: “Что [называется] ‘кальпана’? – [Она есть] связывание с именем, родом и т.п.”¹⁴ [Дигнага 1930, 12], но интенции этого короткого ответа, очевидные для буддийского философа, не лежат для нас на поверхности. Дефиниция отсылает к буддийской теории значений (*apohavāda*) и намекает, что всякий процесс обозначения реальности есть мысленное конструирование, что обозначение является результатом процесса познания, в ходе которого продуцируется и выражается различительное знание. Помня, что в буддийской эпистемологии знание получается с помощью двух инструментов – восприятия и вывода, и при отсутствии оговорок Учителя мы понимаем, что его дефиниция указывает на обе формы познания: чувственное и рациональное. Однако чувственное познание имеется здесь в виду не полностью. Вспомним, что йогачары различали два вида восприятия: “без участия мыслительного конструирования” (*nirvikalpaka*) и “с участием мыслительного конструирования” (*savikalpaka*). Первый вид восприятия хотя и позволяет постичь реальность, но не имеет результата в виде словесно выраженного знания. В определении Дигнаги речь идет о знании, используемом в повседневной практике, то есть о савикальпака-пратьякше, результатом которого является перцептивное суждение. Это следует из приводимого вслед за дефиницией кальпаны пояснения, что воспринимаемый объект дифференцируется от других посредством признаков (*nāmnā viśiṣṭo*) и результат восприятия вербализуется, связывается с соответствующим словом. Разновидности слов, “вступающих в соединение” с результатом чистого восприятия, Дигнага заимствует в “Махабхашье” (“Пространном комментарии”) Патанджали на “Восьмикнижие” Панини (1.1.2). Вслед за Патанджали в автокомментарии на 12 шлоку “Праманасамуччай”¹⁵ Дигнага перечисляет: “случайные” слова (*yadricchāśabda*) – имена собственные, такие как “Дит-тха”; обозначения рода (*jātiśabda*), такие как “корова”; обозначения качества (*guṇaśabda*), такие как “белый”; обозначения действия (*kriyāśabda*), например, “приготовление пищи”, и обозначения носителя качества (*dravyāśabda*), например, “посохоносец” [Дигнага 2005, 5]. Можно заметить, что в пяти названных случаях основаниями введения обозначений являются разные признаки, связанные или не связанные с универсалиями, реальности которых номиналисты-йогачары не признавали, а именно: имена собственные используются, когда в самом объекте не различаются какие-либо постоянно присутствующие признаки, детерминирующие связь имени собственного и обозначаемого, и связь носит случайный характер; когда объект различается на основе родового признака, он связывается родовым словом (родовой универсалией); когда объект различается на основе качества связывается с обозначением качества (универсалией качества), когда различается на основе действия – с обозначением действия (универсалией действия), если объект различается как носитель качества, то он связывается с обозначением носителя качества (универсалией субстанции, понимаемой как отдельная вещь).

Обращение Дигнаги к грамматической классификации весьма примечательно. Ранее мы упомянули, что грамматисты занимались не только лингвистическими проблемами, но проблемами философии языка, и их наука стала в Индии парадигмой теоретического исследования. Использование Дигнагой брахманистской классификации Патанджали говорит о том, что (1) логика Дигнаги при кардинальном отличии онтологических позиций

йогачары и брахманистских систем развивалась в рамках общеиндийской логической традиции; (2) если Дигнагу не смущало, что в заимствованной им классификации Патанджали явно просвечивает реалистическая система категорий вайшешики, то это значит, что их онтологические разногласия в сфере логики для него были несущественны, поскольку логические концепции объясняли признаваемую всеми реальность – мышление, выражаемое в конвенциональной словесной практике (*vyavahāra*). Любая оценка этой реальности – “высшая”, “низшая”, “абсолютная”, “иллюзорная” – была для него нерелевантна в контексте формально-логического анализа рассуждений. Следует обратить внимание и на то, что дигнаговская дефиниция кальпаны позволяет сопоставить “мыслительный конструкт” и с логической формой “понятие”, и с “термином”, поскольку кальпана неразрывно связана со словесным выражением (то есть с термином) и с указанием на род, а значит, и вид мыслимого предмета, что делает также и понятие.

Дхармакирти в “Праманавинишчае” (I. 4 bc) [Дхармакирти 1966] не обнаруживает такой лояльности к реалистам, как Дигнага, и ограничивается дефиницией кальпаны как “словесного выражения отчетливого мысленного образа объекта” (*abhilāpinī pratītiḥ kalpanā*). Разница между двумя приведенными определениями кальпаны состоит не только в том, что Дхармакирти воздерживается от перечисления видов обозначений, эксплицитно содержащих в себе утверждение реального существования универсалий, с которыми сопоставляется воспринимаемый объект, но и в указании обозначаемого результата восприятия – *pramāṇi*. Похожим образом он определил кальпану и в “Ньяя-бинду”: *abhilāpa-saṅsarga-yogya-pratībhāsa pratītiḥ kalpanā*, “Кальпана есть способность мыслить отчетливые образы, которые могут быть обозначены словом” (NB I. 5; [Щербатской 1995 II, 91]). Дхарматгара в комментарии “Тика” к “Ньяя-бинду” такое определение кальпаны принимает и поясняет, что нет однозначного соответствия между представлением и словом, представление не обязательно слито со словом (как, например, мысли ребенка, не знакомого с употреблением слов) [Щербатской 1995 I, 93]. Здесь налицо – различение знака и его смысла, что еще раз подтверждает близость такого элемента кальпаны, как “представление”, с “понятием” – мыслью, в которой предметы мысли обобщаются в класс и выделяются из множества других на основании общих признаков. Однако теории понятий мы у буддистов не найдем, как впрочем, не было ее и у Аристотеля, также различившего форму и содержание мысли.

Вторая по сложности логическая форма в западной традиционной логике – суждение (мысль, в которой что-либо утверждается или отрицается о предмете мысли, фиксируется положение дел в реальности). Г. Якоби писал об отсутствии в индийской логике теории суждений [Якоби 1901, 461] и связывал это с особенностями санскрита, позволявшего конструировать сложные слова, аналогичные предложениям. Ф.И. Щербатской усматривал в логике буддистов теорию суждений, имплицитно содержащуюся в учении о выводе – ануманаваде [Щербатской 1995 II, 228]. В разделе о выводе в “Ньяя-бинду” с комментарием (“Тика”) он обнаружил термин, близкий по смыслу к “суждению” – *adhyavasāyā* (например: Тика на I. 21), буквально означающий “решение”. Щербатской истолковал его как “суждение”, исходя из интенции Дхармакирти и Дхарматгары показать, что результатом восприятия как инструмента познания является не просто вербализуемое представление об объекте, но *решение* связать знак и обозначаемое, то есть фиксация связи двух простейших элементов, что делает также и суждение, в котором предмет мысли связывается с неким классом предметов (правда, если суждение связывает *две мысли*, то адхьявасая связывает *мысль с реальностью*). Ф.И. Щербатской аргументировал свою интерпретацию тем, что термин *адхьявасая* использовался в поэтике (а значит, был специальным термином), где различались два вида соотношения: сравнение и идентификация [Щербатской 1984 II, 212]. И далее, развивая тему роли суждения в буддийской логике, он воспроизводил дискуссии, в которых буддисты спорили именно об актах принятия решения об обозначении объекта определенным словом, что является аргументом в пользу выделения суждения как мыслительного конструкта, как результата сложного синтеза. На наш взгляд, аргументация в пользу истолкования адхьявасаи как особой формы кальпаны, аналогичной суждению, нуждается в дополнительном исследовании, поскольку в буддийских текстах

проблема различения двух разновидностей кальпаны, аналогичных понятию и суждению, не ставится, зато можно найти положения о тождестве представления (пратити) суждению восприятия – то есть мысленной конструкции и ее словесного выражения. В частности, в “Тике” Дхармттара явно отождествил утвердительные суждения восприятия (видхи, *vidhi*) с понятиями (представлениями) воспринимаемого объекта (*vastuśabda*) (NBT 24. 16). Суждения восприятия считались результатом первого мыслительного синтеза, происходящего в савикальпака-пратьякше: соединением бытия (точечного момента) и небытия (представления). Примером такого суждения является высказывание: “Это есть горшок”. Его субъектом является реальный воспринимаемый объект, существующий в течение только единичного момента, неопределенный и поэтому выражаемый указательным местоимением “это”. Он связывается с предикатом, выраженным определенным термином “горшок” [Щербатской 1995 II, 188].

Второй порождающий суждения синтез познающего мышления, после имевшего место в савикальпака-пратьякше, относится уже к области чисто рационального, где происходит объединение двух мысленных представлений, каковое имеет место в процессе вывода (*anumāna*). Результатом вывода является выводное суждение, например: “Звук невечен”. Поскольку мыслительные конструкты – небытие, их можно утверждать и отрицать. Это изображение позволило буддистам формулировать утвердительные и отрицательные высказывания, причем последние – именно как заключения вывода (*nigamana*) – и рассматривать разновидности вывода с отрицательными заключениями (*anupalabdhi-anumāna*). Весь мысленный процесс перехода от одних суждений к другим и его результат называются одинаково выводом (ануманой) – и являются второй формой кальпаны, которую можно выделить в буддийской эпистемологии. Анумана, с одной стороны, похож, а с другой – не похож на разновидность умозаключения, называемую простым категорическим силлогизмом¹⁶. Буддисты-йогачары в лице Дигнаги совершили “революцию” в логике, отделив вывод как умозаключение и форму познания – “вывод для себя” (*svārtha-anumāna*) от вывода как формы доказательства, диалектического приема – “вывода для другого” (*parārtha-anumāna*) – и введя правило “трехаспектности” основания вывода (*trairūpya-hetu*), аналогичное правилу большей посылки в традиционной силлогистике и усиливающее логическую связь терминов по сравнению с той, которая описывалась учением о пятичленном силлогизме найяиков. Классические буддийские определения двух разновидностей вывода дал Дхармттара. “Вывод для себя” определялся им как “[умозаключение], посредством которого сам [размышляющий] познает [что-либо]”¹⁷ (NBT. II.2). Дхармакирти же обращал внимание на другую сторону первой разновидности вывода: он есть переход от незнания к знанию “на основании логического признака, удовлетворяющего трем условиям”¹⁸ (NB. II.3). Он содержит два члена (*avayava*) и три термина. Члены: 1) выводимое, или доказываемое (*sādhya, anumeya* – s или sp): “На горе огонь”; и 2) основание, или логический признак (*hetu* – h): “Так как там дым”. Задействованные в них предметы из универсума рассуждения можно обозначить тремя терминами традиционной силлогистики: большим (он соответствует как садхье, так и анумейе) – s; меньшим (соответствует субъекту умозаключения – *pakṣa*) – p; средним (соответствует *hetu*) – h. Пакша фигурирует в буддийском силлогизме как “носитель выводимого качества”, что явно коррелирует с паниньевской каракой локуса, или субстрата действия (адхикарана). Любопытно, что в логике найяиков “пакша” выступает в значении “тезиса доказательства”. Возвращаясь к “выводу для себя”, можно, исходя из вышеизложенного, записать его явно выраженную структуру формулой: Aph ⊢ Aps. Однако в нем имеются еще и скрытые посылки (заложенные правилом трайрупья)¹⁹, которые должны явно формулироваться в другой разновидности ануманы – “выводе для другого”. То есть полная логическая структура “вывода для себя” гораздо сложнее, чем выглядит при формализации лишь его словесной формулировки.

“Вывод для другого” декларировался как “выражение трех свойств логического признака в словах”²⁰ (NB. III.1), или доказательство “другому” необходимой связи между основанием вывода и выводимым. Он формулируется в двух модусах: как “силлогизм сходства” и как “силлогизм различия”. Несмотря на декларацию Дхармакирти в (NB. III. 1), форма их посылок несколько отличается от полной формы посылок “вывода для себя” [Канаева 2002, 54, 55]. Согласно Дхармттаре, силлогизм сходства состоит из трех

членов: 1) большей посылки: “[Все] производное (h) невечно (s)” – Ahs; 2) примера по сходству: “Как горошок (p_s) и т.д.” – (p≈p_s, Ap_sh, Ap_ss); 3) меньшей посылки: “Слово (p) также производно (h)” – Aph. Заключение приведенного силлогизма формулировать не предполагалось, так как оно, по мнению буддистов, было очевидно: “Следовательно, слово невечно” – Aps (NBT III. 5) [Щербатской 1984 II, 113]. С использованием знаков логической выводимости ⊢ и отношения сходства ≈, его логическая форма записывается так: Ahs, (p≈p_s, Ap_sh, Ap_ss), Aph ⊢ Aps. Здесь общая большая посылка, выражающая связь h и s формулируется явно, затем она обосновывается иллюстрирующим примером. В этом модусе устанавливается наличие у субъекта вывода предиката на основе обладания им признаком-основанием вывода и неразрывной связи с ним предиката.

Силлогизм различия включает: 1) большую посылку: “[Все], что вечно (s), не производно (h)” – Ash; 2) Пример по несходству [с выводимым]: “Как пространство (p_v)” – Epp_v, Ap_vh, Ap_vs; 3) Меньшая посылка: “Но звуки речи (p) производны (–h)” – Eph. (NB III. 5). Неформулируемое заключение этого вывода: “Следовательно, звуки речи (p) не вечны (–s)” – Eps. Его структура: Ash, (Epp_v, Ap_vh, Ap_vs), Eph ⊢ Eps. Здесь также большая посылка формулируется явно и обосновывается примером по несходству, меньшая посылка и заключение – общеприятельные. В модусе отрицания устанавливается отсутствие у субъекта вывода предиката на основе отсутствия у субъекта признака-основания и неразрывной связи с ним предиката вывода.

Одной из особенностей буддийской теории вывода является то, что в основе операции выведения – принадлежность трех терминов, между которыми устанавливается отношение в выводе, одному сложному представлению, относящемуся к единичному объекту [Щербатской 1995 II, 221]. Таким образом, для йогачаринов ключевым термином их эпистемологии оказывался термин “представление” (пратити), которое может быть выражено одним словом (*шабда*), суждением (виддхи, адхьявасая) или умозаключением (*анумана*). Принципиальной разницы между видами словесных экспликаций представления они не фиксировали, а, напротив, говорили, что всякое суждение может быть обращено в вывод, так же как всякий вывод можно представить в виде суждения. Например, суждение: “Вот (S) дерево (P) дальбергия (H)”, можно выразить в “выводе для себя”: “Этот объект (S) – дерево (P), потому что это дальбергия (H)”; суждение: “Вот (S) смертный (P) человек (H)” – в умозаключении: “Это (S) – смертный (P), потому что он – человек (H)” [Щербатской 1995 II, 216].

Даже такое приблизительное рассмотрение буддийского материала позволяет установить, что из трех основных форм мышления западной логики (понятия, суждения и умозаключения) только умозаключение имеет среди “мыслительных конструкций” теоретически определенный аналог – *ануману*. Претенденты на роль понятия и суждения теоретически более расплывчаты. Это обусловлено, в первую очередь, особенностями санскрита, позволяющего выразить сложную мысль посредством одного, хотя и сложного, слова. Поэтому в средневековой праманаваде не было устоявшихся терминов для их обозначения, а у йогачаров не было четких определений двух названных структурных элементов калпаны, и термин зачастую использовался ими как собирательное имя для всевозможных содержаний сознания. Теоретически разработана в исследованных первоисточниках также только концепция вывода, ни теории понятий, ни теории суждений там нет. Влияние грамматики (вьякараны) на буддийскую праманаваду прослеживается, во-первых, в использовании ею вслед за найяиками теоретических средств вьякараны: теории карак как образца для структурирования познавательного акта. Ее применение обусловило постановку логико-эпистемологических проблем, характерных именно для индийской традиции. Самой первой и самой важной в их ряду стала проблема инструментов познания – праман. Ее первоочередность имела очень простое объяснение: только через обоснование надежности применяемых инструментов индийские мыслители могли косвенно обосновать истинность своих метафизических позиций, неверифицируемых на уровне эмпирической реальности. Вторым направлением влияния грамматики на праманаваду йогачаров стало прямое заимствование Дигнагой классификации словесных обозначений результатов восприятия. Автор убежден в наличии и других заимствований буддистами из вьякараны, но это требует дополнительных исследований.

ЛИТЕРАТУРА

- Айер 1950 – *Iyer K.A.S. The Point of View of the Vaiyakaranas // Journal of Oriental Research (Madras). 1950. N 18. P. 84–96.*
- Бётлингк, Рот 1852–1875 – *Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuch: In 7 T. St. Petersburg, 1855–1875.*
- Биардо 1968–1969 – *Biardeau M. Jāti et Lakṣaṇa // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. (Wien). №№ 12–13. S. 75–83.*
- Бочаров 2001 – *Бочаров В.А. Логика. Теория в логике / Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 2. С. 404–407; Т. 4. С. 45–46.*
- Бочаров, Маркин 1994 – *Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. Учебник. М., 1994.*
- Бронхорст 2009 – *Bronkhorst J.S. Does India think differently? // Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan / Ed. B. Kellner, S. Weigel-Schwiedrzik. Göttingen, 2009.*
- Бхаттачарья 1980 – *Bhattacharya K. Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis // A Corpus of Indian studies. Essays in honour of Prof. Gaurinath Shastri. Calcutta, 1980.*
- Васильков 1989 – *Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского / Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989.*
- Видьябхушана 1978 – *Vidyabhuṣaṇa S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc., 1978 (1st ed. – 1921).*
- Вопросы Милинды 1989 – *Вопросы Милинды. Пер. А.В. Парибка. М., 1989.*
- Данн 1999 – *Dunne J. D. Foundations of Dharmakārti's Philosophy: A Study of the Central Issues in his Ontology, Logic and Epistemology with Particular Attention to the Svopajñāvr̥tti. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University, 1999.*
- Дигнага 1968 – *Diṅnāga. On Perception / Ed. in Tibetan and Tr. in Engl. by M. Hattori. Harvard Oriental Series. Vol. 47. Cambridge, 1968.*
- Дигнага 2005 – *Dignāga's Pramāṇasamuccaya. Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text by Ernst Steinkellner. 2005. www.oew.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf.*
- Диннага 1930 – *Diṅnāga. Pramāṇa Samuccaya / Ed. and restored in Sansk. With Vr̥tti, Tīkā and Notes by Rangaswamy Iyengar H.R. Mysore, 1930.*
- Драгилина-Черная 2012 – *Драгилина-Черная Е.Г. Онтологии для Абельяра и Элоизы. М., 2012.*
- Дрейфус 1997 – *Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality. Albany, N.Y., 1997.*
- Дхармакирти 1949 – *Dharmakīrti's Hetubindu / Reconstructed into Sanskrit and ed. with Bhaṭṭa Ārcata's Tīkā and Durveka Miśra's Āloka by Sukhlalji Sanghvi // Gaekwad's Oriental Series. Vol. 113. Baroda, 1949.*
- Дхармакирти 1966 – *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ / Ed. by Vetter T. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmenten, deutsche Übersetzung. Wien, 1966.*
- Захарьин 2009 – *Захарьин Б.А. Карака / Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 434–436.*
- Иванов 2009 – *Иванов В.П. Философские аспекты карак / Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 436–437.*
- Инголлс 1954 – *Ingalls D.H.H. The Comparison of Indian and Western Philosophy // Journal of Oriental Research (Madras). 1954. N 22.*
- Инголлс 1974 – *Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М., 1974.*
- Канаева 2002 – *Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии. На материале “Таттвасанграхи” Шантаракшиты с комментарием “Панджика” Камалашилы. М., 2002.*
- Канаева 2009 – *Канаева Н.А. Формальные аспекты индийской логики / Пятое Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2009. С.166–174.*
- Карпенко 2003 – *Карпенко А.С. Современные исследования в философской логике // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 54–75.*
- Кюард 1978 – *“Language” in Indian Philosophy and Religion. Studies in Religion / Ed. by H.G. Coward. Waterloo (Canada): Wilfrid Laurier University, 1978.*
- Кочергина 1978 – *Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1978.*
- Крючкова 2013 – *Крючкова С.Е. Искусство аргументации и теория диспута в буддизме / Метафизика креативности. Под ред. А.Н. Ложилина. Вып. 6. М., 2013. С. 46–56.*
- Лысенко 1998 – *Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. ... д.филос.н. М., 1998.*
- Матилал 1985 – *Matilal B.K. Logic, Language and Reality. Delhi, 1985.*

Матилал 1986 – *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford, 1986.

Монье-Уильямс 1976 – *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. New ed. with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and other. New Delhi, 1976; 1st ed. 1899.

Ньяя 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Павлов 2004 – *Павлов С.А.* Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.

Панини 1987 – *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Vol. I / Tr., Introduction to the *Aṣṭadhyayī* as a Grammatical device by R.T. Sharma. New Delhi, 1987.

Поттер 2008 – *Potter K.* Introduction // *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. IX: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.

Радхакришнан 1993 – *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. М., 1993.

Соломон 1976 – *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. Vol. I. Ahmedabad, 1976.

Соломон 1978 – *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. Vol. II. Ahmedabad, 1978.

Сталь 1965 – *Staal J.F.* Euclid and *Pāṇini* // *Philosophy East and West*. 1965. N 15.

Сталь 1988 – *Staal J.F.* Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago, 1988.

Торелла 1987 – *Torella R.* Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy // *East and West*. Vol. 37. No. 1/4 (December 1987). P. 151–164.

Укельман 2009 – *Ukelman S.L.* Indian Logic and Medieval Western Logic: Some Comparative Remarks / A Day of Indian Logic at the Institute for Logic, Language, and Computation, University of Amsterdam, on November 2, 2009. P. 105–112.

Хальбфасс 1990 – *Halbfass W.* India and Europe. Delhi, 1990.

Шалак 2007 – *Шалак В.И.* О понятии логического следования. М.: ИФ РАН, 2007.

Шохин 2009 – *Шохин В.К.* Ньяя / Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 579.

Щербатской 1993 – *Stcherbatsky Th.* Kalpanā // *The Petersburg Journal of Cultural Studies*. Vol. I. № 2. 1993. P. 86–91.

Щербатской 1984 – *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. 2 vols. NY, 1984.

Щербатской 1995 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х ч. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. СПб., 1995.

Якоби 1901 – *Jacobi H.* Die Indische Logik // *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Phil.-hist. Klasse. 1901.

Примечания

¹ Рафаэлле Торелла в статье о влиянии санскритской грамматики на индийскую философию называет имена и других исследователей, писавших на ту же тему: Дж.Р. Кардоны, который на индийском материале развивал гипотезу Э. Сепира и Б.Л. Уорфа о влиянии языка на структурирование реальности, Л. Рену, показавшего взаимосвязь ритуальной практики и грамматики санскрита, Д.С. Руегга [Торелла 1987, 151, 152].

² Они встречаются во многих работах В.К. Шохина, см.: [Шохин 2009; Ньяя, 2001, 23, 406].

³ На это неоднократно указывали известные компаративисты Ф.И. Щербатской, Р. Хайес, Б.К. Матилал, Д. Данн и др.

⁴ В обзоре А.С. Карпенко “Современные исследования в философской логике” выделены два направления исследований оснований логики: философская логика и философия логики [Карпенко 2003, 54–75]. Оба они довольно широки, их пока до конца не разделенные компетенции включают проблемы сущности и общей природы отношения следования, или логической выводимости между любыми высказываниями или множествами высказываний, смысла логических связей, анализ таких понятий, как “индукция”, “доказуемость”, “сложность”, “истина” [Там же, 58]. Перечисленные проблемы конкретизируются в ряде вопросов, первостепенными среди которых являются: “Что есть логическое следование?”, “Что есть логические понятия (операции)?”, “Что есть логическая система?”, “Что есть логика?” [Там же, 61]. О проблемах обоснования логики речь идет также в книге [Шалак 2007, 10–23].

⁵ Текст учебника создавался с начала I в. до н.э. Теория диалектики изложена в нем в традиционной для индийской культуры форме диалога, главными персонажами которого являются эллинистический царь Менандр (Милинда, II в. до н.э.) и буддийский монах Нагасена. См.: [Вопросы Милинды 1989].

⁶ Букв. “Глаза у ног” – намек на то, что носитель прозвища был слеп.

⁷ Первые ее проявления находят в текстах брахман (VII в. до н.э.), в частности, “Айтарей” и “Шатапатха” [Радхакришнан 1993 I, 105].

⁸ Лингв.: “[То, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс” [Захарьин 2009, 434].

⁹ Лингв.: тот кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам.

¹⁰ Лингв.: активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

¹¹ Исследователи, работающие с логико-эпистемологическими текстами, неоднократно отмечали, что индийские термины являются только соответствиями западных, что их смыслы не совпадают со смыслами западных аналогов, и что предметные области праманавады и западных эпистемологии и логики совпадают частично, хотя и в большей их части [Данн 1999, 4].

¹² Всего в текстах шаштр фигурировали 11 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, звук (*śabda*) – по значению оно совпадало с термином “веда” в широком смысле слова (как обозначающего все священное знание) и поэтому подразделялось на священное писание, шрути (*śruti*), или “веды” в узком смысле слова, и священное предание, смрити (*smṛti*) – остальную каноническую литературу; сравнение (*upamaṅā*); необходимое допущение (*arthāpatti*); невосприятие (*anupalabdhi*); традицию (*aitihya*); жест (*ceṣṭa*); исключение (*pariśeṣa*); включение (*sambhāva*).

¹³ Кстати, под приведенное определение формализованных теорий подпадает и силлогистика Аристотеля, которую тоже можно назвать не формальной, а только формализованной теорией, хотя она и стояла в истоках современной формальной логики.

¹⁴ *Atha kalpanā kīdrśī? Nāmajātyādiyojanā.*

¹⁵ “Прамана-самуччая” (“Компендиум инструментов достоверного знания”) – последнее сочинение Дигнаги, важность которого обусловлена тем, что в нем он обобщил идеи многих своих трактатов, из которых почти все утеряны.

¹⁶ Об особенностях индийского вывода см.: [Канаева 2002; Канаева 2009].

¹⁷ *yena svayaṅ pratipadyate tat svārtham.*

¹⁸ *tasmat trirūpāllīṅgāt yat jātaṅ jñānam.*

¹⁹ Подробнее об этом см.: [Канаева 2002, 53–56].

²⁰ *trirūpālīṅgākhyānaṅ ‘parārthanumānam.*