РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

На обложке: Будда Шакьямуни

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

INSTITUTE OF PHILOSOPHY

В.Г. ЛЫСЕНКО
Н.А. КАНАЕВА

ШАНТАРАКШИТА И КАМАЛАШИЛА ОБ ИНСТРУМЕНТАХ ДОСТОВЕРНОГО ПОЗНАНИЯ

Российская Академия Наук
Институт философии

В.Г. Лысенко
Н.А. Канаева

ШАНТАРАКШИТА И КАМАЛАШИЛА ОБ ИНСТРУМЕНТАХ ДОСТОВЕРНОГО ПОЗНАНИЯ

Москва
2014

УДК 1(09)
ББК 87.3
Л 88

В авторской редакции

Рецензенты
кандидат филос. наук *С.Е. Крючкова*
доктор филос. наук *В.К. Шохин*

Л 88 Лысенко В.Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики.

Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

ISBN 978-5-9540-0276-8

© Канаева Н.А., 2014
© Лысенко В.Г., 2014
© Институт философии РАН, 2014

Содержание

Введение 5

Глава 1. Шантаракшита и Камалашила в истории индийской и буддийской философии 8

Глава 2. Споры о восприятии в главе ТС и ТСП «Исследование определений непосредственного восприятия» («Пратьякша-лакшана-парикша») 17

Экзегеза определений непосредственного восприятия Дигнаги и Дхармакирти 21

Отличие непосредственного восприятия от мысленного конструирования как предмет непосредственного, т. е. неконцептуального самоосознавания (свасамведана) 34

О характеристике «назаблуждающееся» (абхрантам) 38

Механизм познавательного процесса и свасамведана: феноменологический подход 45

Инструмент и результат достоверного познания 54

Выводы 62

Глава 3. Дебаты о выводе в главе «Исследование вывода» («Анумана-парикша») 65

Полемика о признании вывода инструментом достоверного знания 65

Полемика о классификации выводов 83

Дискуссия о структуре ануманы 92

Полемика буддистов с джайнами о признаках основания вывода 101

Выводы 114

Переводы 116

Шантаракшита 117

«Собрание категорий» («Таттва-санграха») с комментарием Камалашилы «Панджика» 117

Глава 17. Исследование определения восприятия («Пратьякша-лакшана-парикша») 117

[Опровержение противоречивых концепций других учителей в отношении инструментов достоверного познания] 117

[Собственная форма мысленного конструирования] 119

[Экзегеза определения Дигнаги: собственное мнение и мнение других] 130

[Определение из «Ньяя-мукхи»] 144

[Отрицание тождества слов и вещей] 147
[Доказательство непосредственного характера чувственного восприятия из самонаблюдения] 150
[Одновременность или последовательность актов познания] 152
[Логический вывод отсутствия мысленного конструирования в созерцании] 158
[Критика со стороны Сумати и ее опровержение] 165
[Мнение школы Кумарилы Бхатты и его опровержение] 177
[Мнение Бхавивикты и его критика] 191
[Обсуждение проблемы перцептивных и ментальных иллюзий] 193
[Отсутствие мысленных конструкций в ментальном познании внутренних состояний и самоосознавание] 202
[Мнение Шанкарасвамина и его опровержение] 206
[Дискуссия о проблеме тождества или различия инструмента и результата познания] 207

Глава 18. Исследование вывода («Анумана-парикша») 221
[I. Полемика с джайнами и найяиками о правилах логического следования] 221
[II. Полемика с найяиками о членах силлогизма] 249
[III. Полемика с мимансаками о типологии вывода] 256
[IV. Полемика о способности вывода давать знания] 263

Сокращения 278
Первоисточники 278
Библиографические сокращения 279

Список использованной литературы 280
Индийские источники и переводы 280
Прочие источники и исследования 283

Введение

В истории индийской философской мысли буддизму принадлежит парадоксальная роль. Зародившись на волне неприятия уклада и религиозных установок брахманизма как одно из направлений «протестного» шраманского движения (шраманы – независимые аскеты и проповедники), он постепенно включил в свою теорию и практику очень многие из культурных изобретений брахманов. В конце индийского этапа своей истории буддизм стал говорить о Будде-Татхагате почти так же, как отдельные брахманские философы-ведантисты говорят о высшей ценности своей религии – Брахмане: как об Абсолюте, воплощении вечного Учения (Дхармы), некоей «сущности Будды» (татхаты), присутствующей в каждом сознании. И, даже уйдя из Индии почти на тысячу лет, буддизм остался в духовной традиции страны, потому что буддийские философы привнесли в ее теоретическую мысль новые проблемы, концепции и методы, без которых она уже не может быть самой собой. Эпистемология и логика (праманавада) – как раз те области знания, в которых буддистам удалось сделать чрезвычайно много. И это те области знания, которые в отечественных переводах и исследованиях буддийских источников представлены чрезвычайно скудно[1].

Индийская культура создала не только уникальное мировоззрение, но и по-своему структурировала и отрефлексировала познавательную деятельность, создала собственные коды для сохранения и передачи всех форм опыта – от религиозного до частнонаучного, от возвышенно-духовного до повседневного практического. И эти коды вовсе не предназначены носителям других культур. Нам в них нужно вчитываться, подбирая к ним ключи, оставленные

[1] Если не считать переводов на русский язык базовых сочинений 8 главных религиозно-философских систем (*даршан*), в которых есть и главы о праманаваде, то доступных на русском языке логико-эпистемологических сочинений только девять: перевод «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием «Тика» Дхармоттары (в книге: Щербатской, 1903–1909), перевод маленького фрагмента «Таттва-чинтамани» Гангеши (в книге: Инголлс, 1974), перевод главы «Рассмотрение вывода» из «Таттва-санграхи» с комментарием (в книге: Канаева, 2002), перевод небольшого трактата джайна Винайи Виджайи Махараджи «Найа-карника» (в журнале: История философии. 2009. № 14) и переводы фрагментов Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти (см.: Лысенко, 2008; Лысенко, 2008а; Лысенко, 2009; Лысенко, 2011; Лысенко, 2011а).

историей в текстах, написанных в разное время и принадлежащих разным течениям мысли. В этом смысле компендиум «Таттва-сангграха» («Собрание категорий») Шантаракшиты (725–788) с комментарием к нему «Панджика» Камалашилы (740–795) являются чрезвычайно ценными источниками по истории индийской философии, оставленными потомкам двумя авторитетнейшими философами, которых глубоко чтили в их время и чтят сегодня. В них основные религиозно-философские проблемы рассматриваются в форме полемики как с внешними оппонентами из брахманистских школ, так и с оппонентами внутри буддийского сообщества – представителями разных школ буддизма. Многие из названных там полемистов малоизвестны в силу того, что их сочинения не дошли до нашего времени. Эти дискуссии позволяют исследовать способы кодировки философских знаний и основные тенденции развития философской мысли, воссоздать объемную картину философской жизни индийского средневековья.

Наша книга содержит переводы с санскрита и исследования двух глав, посвященных двум инструментам достоверного познания (праманам) – восприятию (глава 17. «Пратьякша-лакшана-парикша») и выводу (глава 18. «Анумана-парикша»). Перевод «Пратьякша лакшана парикши» («Исследования определений восприятия»), выполненный В.Г.Лысенко, публикуется впервые; перевод «Анумана-парикши» («Исследования вывода») уже публиковался в книге Н.А.Канаевой (Канаева, 2002), но в данном издании он представлен в уточненном и заново отредактированном виде. При написании исследовательских глав авторы руководствовались стремлением сделать прозрачным для современного российского читателя ход дискуссий пандитов. Для этого мы старались реконструировать пропущенные Шантаракшитой и Камалашилой «тривиальные» для них, но не самоочевидные для нас основания для переходов мысли. Введение, первая и третья глава исследования написаны Н.А.Канаевой (Национальный Исследовательский Университет «Высшая Школа Экономики»), вторая глава – В.Г.Лысенко (Институт философии РАН).

Говоря о «кодах» индийской философии, мы имеем в виду, что она иначе, нежели западная, структурировала реальность, и это отразила ее специальная терминология. Мы имеем в виду также особые, принятые в санскритской литературе нормы

оформления теоретических сочинений. Они были обуслов
с одной стороны, тем, что в своих истоках санскритская уче
долгое время существовала как устная традиция, с другой, -
что идеалом научности в Индии служила грамматика (вья
на) с ее особыми подходами к категоризации бытия и мето
обоснования через грамматический и этимологический а
рассуждений. Использование таких особых кодов делает те
Шантаракшиты и Камалашилы чрезвычайно трудными для
вода и понимания. Устная традиция предполагает наличие
носителей хорошей памяти, заменяющей им библиотеку. И
они в нужный момент извлекают отсылки к текстам, из кот
черпают тезисы и аргументы для дискуссий. По названной
чине индийские философы чаще всего не приводят всей ци
целиком, а дают только ее начало. Им нет нужды называть
ров цитат, потому что всякий ученый (пандит) блестяще
и содержание текстов, и их авторов. Такие «фрагменты мы
для западных читателей являются неполными знаками, пр
ретающими полноту смыслов в контекстах, с которыми даж
падные специалисты не всегда хорошо знакомы. Что уж гово
о просто интересующихся индийской философией! Эти и др
трудности авторы постарались преодолеть, сопроводив пере
исследовательскими комментариями, которые прослеживаю
гику полемики, современным языком излагают ее смыслы.

Глава 1. Шантаракшита и Камалашила в истории индийской и буддийской философии

В индийской культуре все имена обычно «говорящие». Имя Шантаракшиты – не исключение. Некоторые исследователи[2] принимают несколько иной вариант его написания – Шантиракшита, означающий «Защитник умиротворения». Под «умиротворением» понимается главная жизненная цель всякого буддиста – достижение с помощью буддийских практик избавления от привязанности к чувственному миру, невозмутимости и в конечном счете нирваны. Точное место его рождения и точные годы жизни Шантаракшиты неизвестны, что вполне обычно для историографии Индии. Есть предположение, что он происходил из Западно-Бенгальских кшатриев (Андросов В.П. Шантаракшита // БФЭ 2011: 799). Даты его жизни, называемые разными авторами, весьма существенно между собой расходятся. Б.Бхаттачарьяя в предисловии к «Таттва-санграхе»датирует жизнь Учителя 705–762 гг. (Бхаттачарья, 1926: 14), опираясь на свидетельства тибетских историков Будона (1290–1364) и Таранатхи (1575–1634). Л.М.Джоши в «Исследованиях буддийской культуры Индии» относит Шантаракшиту к более позднему периоду – 750/770 – 770/810 гг. (Джоши, 1977: 159), а Х.Накамура в обзоре «Индийский буддизм» – к более раннему: 680–740 гг. (Накамура, 1980); Л. Кавамура в статье о мадхьямиках в «Философской энциклопедии Рутледжа» называет промежуток 725–784 гг. (Кавамура, 1998).

[2] В частности, такой вариант фигурирует в статье о нем в Encyclopedia Brintannica и в работах Ф.И.Щербатского.

Деятельность Шантаракшиты вошла в историю мирового буддизма. Его имя и сочинения почитаются во всех странах махаянского буддизма, но особо ценят его тибетские буддисты за огромную, определяющую роль, которую сыграл он в утверждении буддизма в Тибете в качестве государственной религии. Его труды в тибетских переводах включены в Тибетский буддийский канон (Тенгъюр). Об индийском периоде жизни Учителя сведения крайне скудны. Кроме указания, что он родился в кшатрийской семье в Бенгалии, (которое выглядит весьма ожидаемо, учитывая, что Будда тоже родился в правящей кшатрийской семье), известно, что Шантаракшита был теоретиком школы йогачара-сватантрика-мадхьямака[3] 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 «Стране снегов»[4]. При этом он называется ачарьей[5] Бодхисаттвой, т. е. почти приравнивается Будде.

Б.Бхаттачарьяя относит первое путешествие Шантаракшиты в Тибет примерно к 743 г. Известный наставник совершил его по приглашению царя Трисон Децена (Тисрон-Дэвцзана), переданному через министра Ба Сал-нана, который познакомился с Шантаракшитой в Непале. Шантаракшита не был первым проповедником Дхармы в Тибете. Шонубал свидетельствует, что задолго до него буддийские книги были принесены в Тибет пандитом Буддхаракшитой и переводчиком Ли-тхе-се (Рерих, 1949: 38). Однако первое пришествие буддизма не было успешным. Оно встретило сильное сопротивление со стороны местной религии бон, да и грамотных проповедников, способных прочесть священные сутры и объяснить их смысл людям, в стране тогда тоже не было. Противо-

[3] Так называлась школа в буддизме махаяны, которую основал Шантаракшита и которая использовала «Таттва-санграху» в качестве канонического текста.

[4] «Страной снегов» («Ганджонг», «Кавачэн») и «Землей холода» («Силдэнджонг») часто называли Тибет поэты.

[5] Ачарья – учитель высокого ранга; духовный наставник, приобщающий к высшему знанию.

стояние новой религии, как это часто бывает, использовалось и во внутренней политической борьбе. Когда сам царь Трисон Децен 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 (Рерих, 1949: 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 (Рерих, 1949: 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 в тот период вряд ли был там известен.

Когда приглашение ачарье было послано, сторонники царя постановили заживо замуровать министра-оппозиционера в гробнице[6], чтобы Учитель мог беспрепятственно прибыть в столицу Лхасу.

Первый визит Шантаракшиты в Тибет был непродолжительным, так как совпал с неурожаем и эпидемией (Рерих, 1949: 43). Противники буддизма тут же воспользовались этим роковым стечением обстоятельств, связав их с приездом Учителя, настроили против него общественное мнение, чем вынудили его уехать. Он смог снова приехать в Тибет только в 747 г. и тогда возглавил основанный им совместно с его родственником Падмасамбхавой первый регулярный буддийский монастырь – Самъе, который стал крупным религиозным и образовательным центром буддизма в стране. 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 буддистских текстов. Благодаря их кропотливой переводческой деятельности многие тексты, утерянные в санскритских оригиналах, сохранились на тибетском языке и используются сегодня для реконструкции и идентификации первоисточников.

[6] 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.

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 ушиб копытом пони).

Ачарье приписывают одиннадцать сочинений, из которых сохранились далеко не все, и не все из сохранившихся принадлежат ему с достоверностью. Среди его программных работ – «Мадхьямака-аламкара-карика»[7] («Стихи о риторически искусном изложении мадхьямаки»), «Таттва-санграха»[8] («Собрание категорий») и «Вада-ньяя-вритти-випанчита-артха» («Комментарий на "Наставления о диспутах", разъясняющий их смысл») – он сохранился только в тибетском переводе. Есть в списке и сочинения, посвященные позднему эзотерическому буддизму – тантрическому.

Теоретическую позицию Шантаракшиты отличало стремление к синтезу идей мадхьямиков и йогачаринов. Ее частично поддерживал и его ученик Камалашила, имя которого означает «Добродетельный, как цветок лотоса»[9]. Ученик известен в буддистском мире не менее, чем Учитель. 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.Бхаттачарьяя – 713–794 гг. Родился Камалашила предположительно в Восточной Индии, жил в Магадхе, учился и некоторое время преподавал в университете Наланда тантру, 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-цзун, возглавляемых учителем Хашаном Махаяной. Предметом дискуссий стали расхождения в толкованиях пути к нирване. В китайской секте он рассматривался не как

[7] Kārikā – стихи особого размера, которые часто использовались индийскими мыслителями при создании религиозно-философских трактатов. Своей афористичностью они похожи на прозаические сутры и так же обычно сопровождались комментариями, без которых были труднопонимаемы.

[8] Полное название «Таттва-санграха-карика» – «Стихи о собрании категорий».

[9] В Индии лотос является символом ритуальной чистоты, совершенства и святости, как в христианстве – белая лилия.

восьмеричный, но как мгновенное просветление (бодхи), возникающее при прекращении всякой деятельности сознания, и в первую очередь мышления. Камалашила толковал его в духе традиции тантры: как медитативную практику (бхавана) визуализации и созерцания намерения, объекта или идеи (БК Шарма, 2004: 101) с целью развития мудрости (праджня), достижения подлинного знания вещей (сарваджнята). Этой цели служит медитация на таких добродетелях (парамита), как сострадание (каруна), а также на просветленном сознании (бодхичитта) и понимании (пратипатти) (там же: 13). А в этом процессе умственная деятельность играет первостепенную роль, ибо без нее невозможно проникнуть в сущность реальности. По одной из версий его биографии, он принес свою жизнь на алтарь веры, приняв за нее мученическую смерть при следующих обстоятельствах. Как сообщает Будон, после победы Камалашилы и его сторонников на затянувшемся диспуте в Самъе (792–794/7 гг.), побежденные с оружием в руках напали на победителей. В результате столкновения Камалашила был убит, а его сторонники изгнаны. Старые тибетские хроники называют убийцей Камалашилы тибетского еретика Бонпоса (Туччи, 1978).

В составе Тибетского буддийского канона сохранились 18 сочинений Камалашилы, часть из которых ему может быть только приписывается. Главными из списка являются: 1) «Таттва-сангграха-панджика» – комментарий на «Собрание 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) «Мадхьямака-алока» («Рассмотрение мадхьямаки»); 3) три трактата «Бхавана-крама» («Ступени созерцания»), написанные во время его пребывания в «Стране снегов».

Камалашилу относят к школе сватантрика-мадхьямака, придерживавшейся несколько иных положений, нежели школа йогачара-сватантрика-мадхьямака, в частности, выступавшей с критикой некоторых идей йогачары (Андросов, 2011а: 355). «Таттва-сангграха» (далее ТС) и «Панджика» (далее ТСП) знаменуют самый поздний, завершающий этап развития буддийской эпистемологии на территории Индии. Компендиум ТС, написаный, с точки зрения Б.Бхаттачарьи, до 743 г., с точки зрения западных индологов, около

760 г.[10], привлекает большое внимание историков индийской философии. Его называют «энциклопедией индийской философии» не столько за внушительный объем (3646 двустиший), сколько за полноту охвата категорий, разрабатывавшихся в главных философских системах. Всего их 20, в том числе: свабхава (сущность), индрия (воспринимающая способность/орган чувств), пуруша (духовная субстанция, дух, я), пракрити (материя), атман (душа), карман (действие), гуна (качество), саманья (универсалия, общее, род), вишеша (особенное, вид), пратьякша (восприятие), анумана (вывод) и др. В ТСП 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 ТС сохранилась только в тибетском переводе. Об этом писал, в частности, С.Ч.Видьябхушана в своей «Истории индийской логики» (Видьябхушана, 1978: 324).

В 1893 г. известный немецкий санскритолог Иоган-Георг Бюлер нашел в хранилище монастыря Паршванатха в г. Джайсалмере ее неполный санскритский текст. С помощью тибетского варианта он был идентифицирован как ТС Шантракшиты. Позже в результате целенаправленных поисков С.Д.Далал обнаружил полный текст ТС вместе с комментарием Камалашилы – ТСП. Именно он был издан в Бароде в 1926 г. Эмбаром Кришнамачарьей (см. ТСП Барода; приводимый далее перевод 18 главы выполнен по этому изданию). В названной серии впоследствии вышел английский перевод ТСП (Джха, 1986). В 1968 г. С.Д.Шастри было осуществлено еще одно издание ТСП (ТСП Бенарес, 1968). Перевод 17 главы на русский язык выполнен с этого издания. Отдельные главы (парикша) переводились на немецкий, японский и китайский языки. Известны два тибетских перевода ТСП. На русский язык переводились две главы: В.П.Андросовым «Ишвара-парикша» и Н.А.Канаевой «Анумана-парикша». Текст не обойден вниманием исследователей. Библиография посвященных ТСП исследований, опубликованных только до 1979 г., приведенных в библиографическом томе «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера (Поттер, 1983: 180–181) пред-

[10] См.: Фраувалльнер, 1961: 143, Крассер, 1992: 157.

ставляет собой список из 19 названий. Его существенно дополняет перечень работ японских исследователей, приводимый Р.Чи в его работе «Буддийская логика» (Чи, 1969: 195, 199–122). В современной электронной версии энциклопедии Поттера уже 28 названий (см. http://faculty.washington.edu/kpotter/ckeyt/txt2.htm).

В санскритском издании ТСП насчитывается 26 глав, 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 разделительного косвенного доказательства, которая часто применялась и в дискуссиях западных философов. В западной логике ее структура записывается в виде отрицающе-утверждающего модуса (tollendo ponens) разделительно-категорического силлогизма: A∨B, ¬B ⊨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 (не всегда действительные, иногда мнимые) в чужих тезисах. Разрушение чужих тезисов автоматически доказывало собственные. Чем больше концепций оппонентов было рассмотрено и опровергнуто, тем сильнее считалась отстаиваемая позиция. Косвенное доказательство в условиях невозможности прямого доказательства метафизических положений о сверхчувственной реальности было единственно возможным способом отстоять свои позиции.

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. Наличие позитивного изложения концепций противников и указание их имен как Шантаракшитой, так и Камалашилой, превращает их сочинение в ценный историко-философский документ. Зачастую только по такого рода документам можно сегодня восстанавливать историю индийской философии, поскольку труды очень многих авторов, записанные на традиционном для Индии материале – пальмовых листьях, – не сохранились. Так обстоит дело, например, с системой чарвака-локаята, часто характеризуемой как «материализм». Непоследовательность их позиции в эпистемологии позволяет пред-

положить, что к VIII в. живых последователей этой даршаны уже не было, и чарваки остались только в роли собирательного образа чрезвычайно удобного оппонента. Главы о восприятии и выводе относятся к блоку глав с 16-й по 20-ю, в которых исследуются логико-эпистемологические проблемы.

До разработки буддистами собственной прамана-вады тон в этой области задавали найяики. Именно найяики ввели в число дискутируемых пандитами проблемы, связанные с познавательным процессом, и специальные термины для его описания. Эти специальные термины стали результатом использования Готамой[11] в «Ньяя-сутрах» (далее НС) специальных теоретических средств грамматики (вьякараны), а именно: введенной Панини для структурирования предложения системы карак (kāraka – букв. «реализатор действия») (Захарьин, 2009: 434) – набора категорий, обозначающих функциональные элементы действия (kriyā) и определяющие отношения в предложении имени и глагола (Кочергина,1978: 159). В «Аштадхьяи» Панини ввел шесть карак: источник действия (ападана, apadana), терминал[12] (сампрадана, sampradana), инструмент (карана, karaṇa), локус, или субстрат действия (адхикарана, adhikaraṇa), пациенс[13] (карман, karmaṇ), агенс[14] (картри, kartṛ) (Пан Шарма, 1987: 141). 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) (НСI.1.1) (НС, НБ Шохин, 2001: 145). У Ватсьяяны и последующих комментаторов НС по тому же алгоритму в число структурных элементов познавательного акта были добавлены деятель, он же – субъект познания (kartṛ, pramatṛ), воздействующий на пациенс (karmaṇ), и то, на что направлено познание, цель познания – истинное знание (прамити, pramiti). Введенные ньяей специальные термины и принципы постановки познавательных проблем были за-

[11] Он часто упоминается в текстах как Акшапада – букв. «глаза у ног», намек на то, что носитель прозвища был слеп.

[12] Лингв., «[то, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс» (Захарьин, 2009: 434).

[13] Лингв., тот, кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам.

[14] Лингв., активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

имствованы всеми религиозно-философскими системами Индии, в том числе неортодоксальными: буддистами и джайнами. Проблема инструментов получения достоверного знания (праман) стала важнейшей проблемой индийской эпистемологии. Всего в текстах шастр 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 (пратьякша); вывод (анумана); словесное свидетельство авторитета (агама), или просто слово, звук (шабда) – по значению оно совпадало с термином «веда» в широком смысле слова (как обозначающего все священное знание) и поэтому подразделялось на священное писание, шрути, или «веды» в узком смысле слова, и священное предание, смрити – остальную каноническую литературу; сравнение (упамана); необходимое допущение (артхапатти); невосприятие (анупалабдхи); традицию (айтихья); жест (чешта); исключение (паришеша); включение (самбхава). Буддисты признавали только две праманы: восприятие и вывод, а все остальные подводили под них. Их логико-эпистемологические позиции отличал номинализм, в то время как все прочие школы находились на реалистических позициях.

Глава 2. Споры о восприятии в главе ТС и ТСП «Исследование определений непосредственного восприятия» («Пратьякша-лакшана-парикша»)

XVII глава ТС, озаглавленная «Исследование определений непосредственного восприятия» («Пратьякша-лакшана-парикша» – далее ПЛП), является самой обширной в этом компендиуме, превышая, примерно на треть, следующую за ней XVIII главу о логическом выводе «Исследование вывода». Этот факт симптоматично отражает доминирующее место непосредственного восприятия в буддийской эпистемологии, и прежде всего – в буддийской системе праман, или инструментов достоверного познания. Буддийские философы, вероятно, первыми задали эпистемологические приоритеты, которые оказались императивными и для философов других индийских традиций – брахманизма и джайнизма. Чувственное познание (пратьякша)[15] образует основу и гарант достоверности познавательной деятельности, на него опираются другие инструменты достоверного познания – логический вывод (анумана), сравнение (упамана), словесное свидетельство (шабда), гипотетический аргумент (артхапатти) и т. п.[16] Набор праман варьирует от школы к школе. В буддизме, как уже было отмечено, их всего две: восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана).

Шантаракшита и Камалашила в своем фундаментальном труде подводят своеобразный итог развитию буддийских эпистемологических концепций в Индии за период, начало которого отмечено

[15] См. статью Лысенко «Пратьякша» в ФБЭ 2011: 556–565.
[16] См. статью Лысенко «Праманы» в ФБЭ 2011: 541–545.

дения» для определения непосредственного восприятия. «Свобода от мысленного конструирования» доказывается тем, что роль непосредственно (сакшат) воспринимаемого объекта играет партикулярия, которая не может быть объектом лингвистического соглашения, а ее сознавание не выражается в слове. Характеристика «свобода от заблуждения» добавляется, чтобы исключить ошибку слишком расширительного толкования. Речь идет об исключении случаев перцептивных ошибок, которые могут трактоваться как достоверное познание лишь на том основании, что оно осуществляется органами чувств, например восприятие двойной луны или пучка волос и т. п. у людей с дефектами зрения.

В связи с этим Камалашила обсуждает вопрос о роли непосредственного чувственного восприятия в удостоверении, или обретении уверенности, относительно достоверности или недостоверности нашего познавательного опыта и провозглашает единственным критерием достоверности познания – целесообразную деятельность, т. е. в западных терминах объявляет себя приверженцем прагматической теории истинности. В этом он следует Дхармакирти и его понятию «согласованности с практикой» (ависамведака – буквально «познание, лишенное несогласованности с практикой»; это опять случай двойного отрицания по модели апохавады).

Глава 3. Дебаты о выводе в главе «Исследование вывода» («Анумана-парикша»)

Полемика о признании вывода инструментом достоверного знания

Посвященная выводному знанию глава «Анумана-парикша» (далее АП) включает 124 двустишия – с 1361 по 1485. В ней буддийское учение о выводе обосновывается в полемике с учениями главных даршан косвенно – через опровержение концепций оппонентов. 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. В индийской философии термин «анумана» имеет несколько значений: от вывода как формы рассуждения и его результата – выводного знания – до процесса рационального познания и рационального знания как его результата. Поскольку в Индии логика не отделилась от эпистемологии, индийские мыслители не различали две стороны рационального знания, разделенные в Западной философии и исследуемые разными теоретическими средствами: логическую и эпистемологическую. Следует заметить, что и в западной философской традиции эпистемология и логика тоже не сразу разделились: у Аристотеля[67] – основоположника западной логической традиции – и у стоиков, благодаря которым появился отсутствующий еще у Аристоте-

[67] См., например, «Метафизику» Аристотеля, где вместе рассматриваются и положения теории познания, и логические законы (Аристотель, 1976–I: 124–126, 141 и далее).

ля термин «логика»[68], эпистемологические и логические проблемы рассматриваются в их взаимопереплетении, в одних и тех же текстах[69]. Об обособлении логики можно говорить, пожалуй, только со Средневековья, когда учение о силлогизмах, составляющее ядро логической теории, было поставлено на службу теологии и таким образом отделено от познания природы. Впрочем, точное указание времени, когда логика замыкается на собственной проблемной области – задача истории логики, и здесь мы не имеем возможности ее решить. Однако же, исследуя индийскую интеллектуальную традицию с позиций западной, в которой логика и эпистемология сегодня дифференцированы, мы не можем не обратить внимания на их сохранившееся единство. Даже утверждения чрезвычайно авторитетного историка индийской логики С.Ч.Видьябхушаны о том, что в IX в. появляются «учебники логики» (пракарана)[70], что должно являться признаком самостоятельного статуса логики, в этом не убеждают, потому что содержание этих учебников составляет все та же эпистемология (праманавада). Действительно, в пракаранах некоторым традиционным темам отводится меньше места, но они все равно рассматриваются[71].

Невычлененность из эпистемологии детерминировала ту содержательную особенность праманавады, что непременными ее составляющими были объяснения как отношений выводного знания с чувственным знанием, так и отношений между различными элементами рассуждений. Вытекающая из нее теоретическая особенность раздела праманавады о выводе (ануманавада) в сравнении с западной теорией вывода и ее первым вариантом – силлогистикой – состоит в том, что само выводное знание понималось как опирающееся на чувственное, полученное в прежнем опыте и сохраненное памятью. Отмеченная специфика учения о выводе повлияла на содержание дискуссий о выводе, тот набор вопросов, по которым они проводятся в АП. В соответствии с ними в структуре главы выделяются четыре тематических раздела: 1) дискуссия о правилах для среднего термина с джайнами (1361–1428); 2) полемика о структуре силлогизма с найяиками (1429–1440); 3) дебаты о типологии вывода с мимансаками и санкхьяиками (1441–1454); 4) спор о принадлежности вывода к числу инструментов достоверного знания (праман) с чарваками и Бхартрихари (1455–1485). Два первых явно соотносятся с логическим аспектом выводного (рационального) знания, третий занимает пограничное положение между эпистемологией и логикой, а четвертый является чисто эпистемологическим. С него и начнем наше вхождение в смысл дебатов АП, поскольку без положительного ответа на вопрос «Дает ли вывод достоверные знания?» рассматривать структуру и правила вывода вообще нет смысла.

Наличие полемики по вопросу о принадлежности вывода к инструментам получения достоверного знания, свидетельствует о том, что в VIII веке бастионы чарваков и примыкающих к ним адептов других малоизвестных школ, отрицавших вывод как праману, были еще крепки. Хуже всего было то, что на них сражались и примкнувшие к оппонентам «свои», буддисты, поэтому Шантаракшита не жалеет аргументов в пользу надежности процедуры выведения. Для усиления своей позиции он приводит не только собственные доводы, но и аргументы других защитников вывода. Имена участников дискуссии открывает нам Камалашила. Противниками Учителя здесь выступили грамматист Бхартрихари (ок. 600–650 гг.)[72], – тот самый, который семь раз становился буддийским монахом, медитировал на шуньяте[73] и семь раз возвращался к мирской жизни, будучи не в силах отказаться от ее соблазнов, – и чарвак Пурандара, которому Камалашила приписывает авторство «Таттва-тики». ТСП указывает на непоследователь-

[68] Как полагал Д.Арним, его ввел Хрисипп, сказав, что исследования «распадаются на три темы: логику, этику и физику» (Арним, 1903: 15. Fr. 35).

[69] Степанова, 1995, 10, 41 и далее.

[70] Видьябхушана, 1978: 355.

[71] Видьябхушана, 1978: 356, 357, 359, 375 и далее.

[72] Относительно Бхартрихари в историко-философской литературе полной ясности нет. В энциклопедии (Поттер, 1983: 89) его жизнь датируется V в.; китайский буддист, путешествовавший по Индии в VII в., Ицзин (635–713) повествует о мадхьямике Бхартрихари, который жил ок. 600–650 гг. и написал комментарий к «Вакья-шастре» (Бхаттачарья, 1926: LXXXII). Современные исследователи полагают, что Ицзин мог спутать грамматиста и мадхьямика с одинаковыми именами, но живших в разное время, поскольку, как доказала исследовательница творчества грамматиста Бхартрихари Радхика Херцбергер, он, считая грамматику «царской дорогой» к освобождению, средствами теории грамматики обосновывал учения разных даршан, видя в них только разные тропы, ведущие к одной цели (Херцбергер, 1986: 9).

[73] Об этом сообщил в своих записках о путешествии в Индию Ицзин (Ицзин, 1896: 179).

ность позиции Пурандары, с одной стороны, отказавшего выводу в способности давать достоверное знание, с другой, – все же допускавшего возможность употребления выводного знания, пусть только в обыденной жизни, а не в метафизических целях.

Поддержал Шантаракшиту Авиддхакарна (VII–VIII вв.), – то ли найяик[74], то ли чарвак, в свое время авторитетный, но сегодня малоизвестный даже историкам философии. Авиддхакарна защищает инструментальность вывода, что было совсем нехарактерно для чарваков. Шантаракшита именно ему приписывает авторство «Таттва-тики», что вызывает у нас законный вопрос: кто же в действительности написал этот комментарий («Тику»)? Из двух претендентов на авторство «Энциклопедия индийской философии» К.Поттера отдает предпочтение Авиддхакарне, где он не только обозначен как автор «Таттва-тики», но и как чарвак[75].

Схема полемики о правомерности вывода традиционна: сперва излагаются соответствующие буддийские тезисы, затем – аргументы опровержения от оппонентов, после чего следует сокрушительная критика аргументов оппонентов. Метод полемики – исключительно логический: и Шантаракшита, и Камалашила стараются формулировать рассуждения обеих сторон по модели буддийского вывода и находить в них логические ошибки. Камалашила частенько также указывает структурные элементы анализируемых силлогизмов: тезис (пратиджня), основание вывода / логический знак (хету, линга), иллюстрирующий пример по сходству (сапакша), иллюстрирующий пример по несходству (випакша). Критика Шантаракшиты не всегда является скрупулезной: иногда его внимание сосредоточивается лишь на самых главных пунктах. В таких случаях последнее слово остается за Камалашилой, и он доказывает несостоятельность тех аргументов, которые обошел вниманием Учитель.

Первым объектом критики становятся нападки на вывод чарваков (1455–1458). Дискуссию открывает буддийский тезис, смысл которого Шантаракшитой только указан, а эксплицирован Камалашилой. Суть этого тезиса состоит в том, что чарваки, формулируя утверждение: «тезис не является инструментом достоверного знания, поскольку он выражается в словах» (1455), сами себе

[74] См.: Соломон, 1969: 337–352.
[75] Поттер, 1983: 191.

противоречат. Как известно, чарваки признавали достоверным только знание, полученное непосредственно с помощью чувств[76]. Шантаракшита оставил эту нападку брихаспатьев[77] без внимания, а вот Камалашила – подверг критике. Аргументы опровержения Камалашила черпал в буддийской концепции значений (апохавада). Согласно ей, значением слова (термина) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: как отдельная вещь, или универсалия, или даже отношение между вещью и ее универсалией), но мысленный конструкт – квази-объект, существование которого зафиксировано конвенциональной практикой словоупотребления (вьявахарика). Посредством обозначения этот квази-объект выделяется из множества других объектов универсума, не являющихся значениями данного термина. Еще Дигнага в своих сочинениях по апохаваде писал, что слово по конвенции функционирует как знак связанных с ним значений (мы можем добавить: предметного и смыслового[78]), как средний термин для их выведения. Из этого следует, что чарваки, отрицая вывод, отрицают использование языка вообще, но отрицают это посредством языка. Очень похоже на известный в Европе с Античности упомянутый ранее парадокс лжеца (или парадокс Эпименида): критянин Эпименид говорит, что все критяне – лжецы.

Буддисты языковую практику не отрицали, хотя и не считали, подобно реалистам, что за словами стоят реальные вещи, и что вещи именно таковы, как мы о них думаем и говорим. Слова, с точки зрения апохавады, используются как конвенциональные знаки, передающие свое значение через «исключение» других, неподходящих под него значений. Дигнага постулировал, что слово делит универсум на две части: ту, к которой оно может быть приложено, и ту, к которой оно не может быть приложено. Функция слова –

[76] В известном компендиуме «Сарва-даршана-санграха» (Свод всех систем) ведантиста Мадхавачарьи (1238–1317) воспроизводится утверждение чарваков, что есть два вида восприятия: внешнее и внутреннее, а остальные праманы в лице вывода и сравнения отвергаются после критического рассмотрения (СДС Шастри, 1978: 8–10).
[77] Одно из названий чарваков.
[78] В санскрите для номинации «объекта слова» используется только одно слово «артха». В различных даршанах оно интерпретировалось и как предметное значение (у реалистов), и как смысловое значение (у номиналистов-буддистов, не признававших реального существования чувственных вещей).

исключить объекты-значения из области, к которой слово неприложимо. Слово сообщает нам, чем объект не является, что отличает его ото всех других объектов универсума, противопоставляет его им как А и не-А. Например, произнося слово «корова», мы не можем сказать, что является сущностью коровы (потому что для буддистов таковой просто нет), но точно можем сказать, что она не является быком, лошадью и т. д. Таким образом, слова опосредованно обозначают подлинную реальность. Языковая реальность есть конвенциональная реальность, маскирующая (самвритти) высшую реальность, и она коренным образом отлична от нее. Однако, опосредованно соотнося высшую реальность с низшей, эмпирической, наша речь помогает нам организовать эмпирическую деятельность. Связь слова с его значениями (предметным и смысловым) буддисты толковали как причинно-следственную связь, в которой чувственная реальность выступает причиной, а обозначающее ее слово – следствием. Из приведенных соображений они и зачисляли слово в разряд причинных оснований (карья-хету) рационального знания.

Все сказанное объясняет нам смысл контраргумента Камалашилы (в комментарии к 1455): поскольку слово функционирует как знак и таким образом неразрывно связано с определенным смыслом, то выводное знание, выраженное словом, будет истинным. Те, кто используют слова для передачи определенного смысла и в то же время отрицают за ними способность быть носителями смысла, сами себя опровергают.

Общей критикой выводного знания чарваки не ограничиваются и, демонстрируя свою теоретическую компетентность, выдвигают аргументы опровержения первой буддийской разновидности вывода – «вывода для себя». Разделение выводов в зависимости от их назначения и структуры на «вывод для себя» (свартха-анумана) и «вывод для другого» (парартха-анумана) было предложено основоположником буддийской систематической эпистемологии Дигнагой (450–520). Согласно классическим определениям, данным последователем Дигнаги Дхармоттарой, «вывод для себя» есть «умозаключение, посредством которого сам размышляющий познает что-либо (НБТ II. 2) <…> на основании логического признака», удовлетворяющего трем условиям (НБД II.3). Буддийский вывод структурируется на «члены» (анга), сопоставимые с терми-

нами и высказываниями аристотелевского силлогизма. Первым членом является «выводимое» (садхья, анумея), сопоставимое как с бóльшим термином, так и с заключением силлогизма Аристотеля (s или sp). Например, в «выводе для себя»: «На горе огонь, так как там дым (букв. так как горе присущ дым)» садхьей являются, согласно общепринятому словоупотреблению[79], как огонь, так и высказывание: «На горе огонь». Второй член – «носитель выводимого качества» (пакша) ассоциируется с меньшим термином аристотелевского силлогизма (p), которым в приведенном примере выступает гора. Выделение пакши как особого элемента вывода и как локуса, или субстрата, выводимого качества имело место не с момента оформления учения о выводе в НС и НБ, хотя меньший термин как носитель выводимого качества и коррелирует с появившейся еще в V–IV вв. до н. э. концепцией карак грамматиста Панини, в числе которых речь идет и о локусе действия (адхикарана). Третий член – основание вывода (хету), называемый также логическим знаком (линга), – сопоставим со средним термином (h), например дымом, присущим горе, о которой идет речь в высказывании: «Так как там дым». Те латинские буквенные символы, которыми мы обозначили здесь члены силлогизма, отличаются от принятых в западной силлогистике и соответствуют начальным буквам их санскритских названий. Используя введенные обозначения терминов, обозначения общеутвердительных высказываний в традиционной силлогистике – «A», а также знак логической выводимости « ├», структуру «вывода для себя» можно записать формулой однопосылочного умозаключения: Aph ├ Aps, которая означает, что из наличия всякого p, обладающего h, следует наличие у этого p предиката s.

Но при ближайшем рассмотрении «вывод для себя» только формулируется как однопосылочное заключение. На самом деле в нем задействованы еще несколько посылок, которые «свернуты», спрятаны в основании вывода, поскольку оно выбирается только из числа признаков, удовлетворяющих правилу «трехаспектности» (трайрупья). Именно правильное основание вывода, согласно буддийским представлениям, обеспечивало неразрывную связь субъекта вывода и его предиката, или, в терминах западной логики, наличие логического следования истинного заключения из истинных посылок.

[79] См., например, значение слова sādhya в словаре: Апте, 1959: 1566–1567.

Правило трайрупья, как писал исследовавший его К.Поттер, существовало и до буддистов. Оно встречается, по его мнению, например, у вайшешика Прашастапады[80], которого некоторые исследователи относят к додигнаговскому периоду истории индийской философии (V–VI вв.). Аналогом этого правила другие исследователи считают концепцию трех оснований (трихету) Васубандху (IV в.), о которой идет речь в его «Вадавиддхи». У Дигнаги правило включает три пункта: 1) пакшадхарматва (пакшадхармата), смысл которого большинством исследователей буддийской логики понимается таким образом, что средний термин должен быть качеством субъекта вывода; в терминах традиционной силлогистики можно сказать, что это правило относится к меньшей посылке, например, «На горе дым» (Aph) и требует ее истинности; 2) сапакше саттвам (или сапакша) – логическое основание всегда должно присутствовать в случаях «подобных выводимому», то есть обозначаемый им признак должен присутствовать у класса объектов, подобных выводимому, например, в очаге (p_s), где одновременно присутствуют огонь (s) и дым (h). Это правило можно записать формулой: $p{\approx}p_s$, Ap_sh, Ap_ss, в которой отношение сходства обозначает знак «≈»; 3) випакшад вьяртти (или випакша) – основание вывода должно отсутствовать в случаях «не подобных выводимому»; здесь имеется ввиду, что обозначаемый им признак должен отсутствовать у класса объектов, не подобных выводимому, например, у озера (p_v), где нет ни огня (¬s), ни дыма (¬h). Третье правило отображается формулой: ¬ ($p{\approx}p_v$), Ep_vh, Ep_vs. «Подобные» и «неподобные случаи» брались из чувственного опыта, их совокупность сопоставима с большей посылкой аристотелевского силлогизма, поскольку в них идет речь об обязательной связи среднего термина с большим.

Таким образом, «вывод для себя» делался из трех посылок, две из которых – сложные высказывания. Его полная формула:

Aph, ($p{\approx}p_s$, Ap_sh, Ap_ss), (¬ ($p{\approx}p_v$), Ep_vh, Ep_vs) ├ Aps.

Краткая же формулировка – дань принципу «экономии слов», одному из основных принципов санскритской литературы, требовавшему уложить в минимальное количество даже не слов, а слогов (!) максимум содержания.

[80] Вступительная статья К.Поттера к книге Чи, 1969: XLIV.

Правило трайрупья применяется и во второй выделенной Дигнагой разновидности ануманы – «выводе для другого». По классическому определению Дхармакирти, он представляет собой «выражение трех свойств логического признака в словах» (НБ III. 1), или доказательство «другому» необходимой связи между основанием вывода и выводимым. Согласно этому определению, «вывод для другого» содержит эксплицитное выражение тех трех признаков, которые имплицитно содержатся в основании «вывода для себя». Это значит, что структура разновидности вывода, названной первой, должна соответствовать «выводу для себя», повторять ее. Но приводимые в текстах примеры показывают, что на практике вся громоздкая трехчленная конструкция обычно не воспроизводилась. Использовались только два ее элемента: пакшадхарматва и примеры одного вида – «по сходству» или «по несходству». Это давало два усеченных модуса «вывода для другого»: «силлогизм сходства» и «силлогизм различия». Форма их посылок несколько отличается от формы посылок «вывода для себя». Дигнага и Дхармакирти называют посылку «силлогизма сходства», выражающую правило сапакша, anvaya (букв. «сходство», «включение»), а посылку «силлогизма различия», выражающую правило випакша, vyatireka (букв. «исключение», «неподобие»). В сочинениях буддистов анвая и вьятирека формулируются в двух высказываниях, образуя таким образом три члена «вывода для другого». Согласно Дхармоттаре, силлогизм сходства состоит из трех высказываний: 1) «[Все] производное (h) невечно (s)» – Ahs; 2) «Как горошок (p_s) и др.» – ($p{\approx}p_s$, Ap_sh, Ap_ss); 3) «Звуки речи (p) также производны (h)»[81] – Aph. Заключение приведенного силлогизма формулировать не предполагалось, т. к. оно, по мнению буддистов, было очевидно: «Следовательно, звуки речи невечны»[82] – Aps. С использованием знаков логической выводимости «├» и отношения сходства «≈», его логическая форма записывается так: Ahs, ($p{\approx}p_s$, Ap_sh, Ap_ss), Aph ├Aps. Первое из входящих в него высказываний, простое, выполняет роль большей общеутвердительной посылки, поскольку в нем речь идет обо **всем** множестве производных предметов и об их отношении с невечными сущностями. Второе сложное высказывание представляет собой иллюстрирующий пример, напоминаю-

[81] Щербатский, 1984–II: 113.

[82] Там же.

щий о связи предикатов, познанной эмпирически, и соотносящий множество предметов, на котором эта связь установлена (здесь, класс горшков), с классом субъекта вывода – $p \approx p_s$, $Ap_s h$, $Ap_s s$. Третье простое высказывание можно рассматривать как меньшую посылку, так как в нем установлена связь меньшего и среднего терминов – Aph. Таким образом, в модусе сходства устанавливается наличие у субъекта вывода предиката на основе обладания им признаком-основанием вывода и неразрывной связи с ним предиката.

Силлогизм различия звучит таким образом: 1) «Вечные сущности (s) известны как непроизводные (h)» – Ash; 2) «Как пространство (p_v)» – $Ap_v h$, $Ap_v s$; 3) «Но звуки речи (p) производны ($\neg h$)» – Eph. Из высказанных посылок следует самоочевидное, а потому не формулируемое заключение: «Следовательно, звуки речи невечны»[83] – Eps. Его полная структура: Ash, (Epp_v, $Ap_v h$, $Ap_v s$), Eph ├ Eps. Здесь также большая посылка формулируется явно и обосновывается примером по несходству. «Несходство» примера регистрируется по отношению к меньшей посылке. Оно состоит в том, что в нем напоминается эмпирически установленная связь двух качеств, а в меньшей посылке речь идет об отсутствии у субъекта вывода одного из них. Таким образом, в модусе отрицания устанавливается отсутствие у субъекта вывода предиката на основе отсутствия у субъекта признака-основания и неразрывной связи с ним предиката вывода.

Логический анализ двух модусов «вывода для себя» позволяет уточнить смысл и, соответственно, перевод правила пакшадхарматва, которое, как выясняется, связано не только с обязательным обладанием субъектом вывода качеством, выступающим основанием вывода, но и с необладанием, отсутствием у субъекта названного качества. Исходя из практики рассуждения, очевидно, корректно переводить требование правила пакшадхарматва так: должно быть указано наличие или отсутствие отношения присущности между меньшим и средним терминами – Aph$\underline{\vee}$Eph.

Ф.И.Щербатской, а вслед за ним и многие другие исследователи интерпретировали его как правило только утвердительной меньшей посылки, но силлогизмы различия в НБ и НБТ формулируются как раз с отрицательной меньшей посылкой.

[83] Щербатский, 1984–II: 114.

В чем же состоит разница между двумя буддийскими разновидностями вывода? Для чего буддистам потребовалось их различение? Дхармоттара объяснял правомерность существования двух разновидностей вывода тем, что они «принципиально отличаются друг от друга и не могут подойти под одно определение»[84]. Это принципиальное отличие – в их функциях: функцией «вывода для себя» является получение нового знания, а «вывода для других» – убеждение слушающего в истинности полученного знания[85]. Говоря современным языком, «вывод для себя» – это когнитивный акт, формальный аспект которого представляет собой энтимему (умозаключение с пропущенной посылкой), а «вывод для других» – доказательство, одна из двух разновидностей логической аргументации, и проводится это доказательство по форме силлогистического умозаключения с экспликацией всех посылок. Введение двух разновидностей вывода потребовалось буддистам не только для того, чтобы различить вывод как форму умозаключения и как форму аргументации. Буддисты в «выводе для другого», как заметил еще Ф.И.Щербатской[86], явно начинают использовать общие посылки, которые в «выводе для себя» присутствовали имплицитно. Введение общей посылки повышало надежность вывода, усиливало «неразрывность» связи среднего и большего терминов и сближало индийский вывод, в котором присутствовали элементы индукции и дедукции, с дедуктивными рассуждениями.

Но вернемся от теоретического введения в буддийскую логику к нападкам чарваков в ТСП на «вывод для себя». Смысл их критики интерпретируется Камалашилой несколько иначе, чем Шантаракшитой. Шантаракшита видит главную критику чарваков в том, что они отрицают достоверность знания, опосредованного логическим знаком, не важно, с каким количеством признаков: с двумя или тремя. В такой интерпретации критика «вывода для себя» мало отличается от критики вывода вообще, поскольку направлена против опосредованности выводного знания (в первом случае – хету, во втором – словами вообще). Камалашила показывает и другой, более тонкий, смысл критики брихаспатьев: онтологический. Согласно его комментарию, неспособность вывода

[84] Щербатской, 1903: 32. НБД II.1; НБТ 17.3.
[85] Там же.
[86] Щербатский, 1984–I: 276, 277 и далее.

быть инструментом достоверного знания чарваки обосновывают тем, что выводное знание опосредуется «трехаспектным» основанием вывода, обладающим составной природой. Это основание ложно, поскольку может присутствовать где угодно, а его трехаспектность не может быть гарантом истинности заключения, как в силлогизме: «Глаз и другие [индрии[87]] служат другим [в частности, человеку] в силу их составной природы, подобно тому, как из частей [собираются] ложе, сиденье и др.» (ТСП 1456–1457). Это положение о нереальности (или несубстанциальности в западной терминологии) того, что вторично по отношению к частям, из которых состоит, было чрезвычайно распространенным в индийской философии. Использовалось оно и буддистами. Пример его применения и обоснования дает нам полемика между буддистом Нагасеной и царем Милиндой о колеснице в буддийском учебнике по аргументации «Милиндапаньха»[88], итог которой состоит в утверждении: собранные вместе части по конвенции называются колесницей. Ездят на колеснице, но ни на одной из частей ездить не получится. Смысл рассуждения, скрывающийся за образом колесницы, таков: то, что используется в повседневной практике и обозначается в конвенциональном словоупотреблении, не является самостоятельной сущностью (субстанцией). Также и «вывод для себя», имеющий «составную природу», доказывают чарваки, не является особой сущностью, а значит, не существует и не может быть использован.

Защита Шантаракшиты (1467) строится на двух уровнях: онтологическом и логическом. С позиций буддийской онтологии, двух реальностей (высшей, подлинной[89] и низшей, феноменальной[90]) он напоминает, что критерием реальности вещей на феноменальном уровне является не их составность, а эффективность – способность производить следствия (в том числе, – а может быть, и в первую очередь, – кармические), их практическая польза[91]. Ложе,

[87] Воспринимающие способности. О них подробнее см.: Филипс, Электронная Философская энциклопедия Рутледжа.

[88] ВМ 1989: 81–82.

[89] Парамартха-сат.

[90] Вьявахарика.

[91] Эта потенция эффективности, обозначалась в школе йогачаров термином артха-крития-каритва.

сиденье и другие предметы также собираются из частей, но они служат другим. Учитывая их функциональность, никто не станет отрицать их феноменальной реальности.

На логическом уровне Шантаракшита вступился за само правило трехаспектности, отмечая, что оно признано всеми логиками, и вывод, соответствующий определению, является источником достоверного знания. Если же в силлогизме с глазом и делается ложное заключение, причина этого – в нарушении правила: в нем использовано противоречивое основание (iṣṭaghātakṛta = viruddha–hetu). В его аргументации здесь обращает на себя внимание, во-первых, использование дефиниции в качестве аргумента, и, во-вторых, преувеличение распространенности правила трехаспектности, ибо в действительности с всеобщим его признанием дело обстояло не совсем так: о нем еще не было и речи в классической ньяе; у самого Шантаракшиты в исследуемом тексте эффективность правила отстаивается в спорах с джайнами, следовательно, в джайнской логике оно также не принималось. Кроме того, некоторые, признававшие необходимость трехаспектности основания, отвергали единственность его формулировки, на что указывает, в частности, существование разных формулировок правила среднего термина даже в школе йогачаров (формулировок Дигнаги и Дхармакирти)[92]. Можно добавить, что уже вскоре после Шантаракшиты и Камалашилы, когда найяики стали обращать внимание на дефиницию хету, найяиком Джаянтой Бхаттой (IX в.) оно было превращено в правило пятиаспектности.

Нападая на вывод, чарваки-локаятики обнаруживают хорошую логическую подготовку[93], когда указывают на распространенные ошибки вывода, порождаемые тремя видами оснований вывода: 1) влекущими противоречащее заключение (ануманавироддха), 2) противоречащими (вируддха) или 3) неотклоняющимися, но противоречащими (вируддха-авьябхичарина) (1458). Камалашила реконструировал примеры силлогизмов с названными чарваками ошибками:

[92] См.: Канаева, Заболотных, 2002: 108.

[93] Это подтверждает гипотезу (см.: Канаева, 2008: 80) о том, что школа чарвака-локаята может являться только именем без предметного значения, введенным пандитами для обозначения удобного оппонента, который не мог ответить. Образ этого оппонента объединил черты реальных школ брахманов-локаятиков (спорщиков) и натуралистов – чарваков.

1) когда заключение противоречит тезису: «Доказуемое качество не будет спецификацией носителя качества», или «Он [произведен] объединением в одном месте[94] [качеств], являющихся сущностью носителя качества»;

2) с противоречащими основаниями – «Звук невечен, по причине сотворенности, подобно горшку» и «Звук не-невечен, в силу сотворенности эфиром, качеством которого звук является и который вечен», или «Звук не-невечен, в силу сотворенности, подобно душе».

3) с неотклоняющимися, но противоречащими основаниями – «Звук невечен, из-за 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. Ошибка 1-го силлогизма соответствует ошибке «противоречивого основания», ошибки 2-го и 3-го силлогизмов – «неопределенного основания». Причину ошибочности оснований Камалашила усматривает в том, что основания не связаны с выводимым отношениями тождества или причинности, и не подпадают под определение правильных оснований. Разбирая реконструированные силлогизмы, он доказывает, что во всех них ошибок можно избежать, используя правило трехаспектности. Выполнение его пунктов 2 и 3, 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 иллюстрирующих примеров, будут отвергнуты как неправильные. Например, силлогизм «Звук не-невечен в силу сотворенности» – неправильный, так как для него невозможно подобрать примера по сходству. Камалашила совершенно справедливо добавляет, что душа в качестве иллюстрирующего примера неуместна, поскольку в различных системах душа понимается по-разному (к примеру, для найяиков и ведантистов она вечная и несотворенная, а для буддистов она вообще не существует). В логике использование примеров, не признанных в качестве таковых хотя бы одной стороной, запрещено, – напоминает Камалашила.

[94] samudāyaikadeśatvāt.

Вторая группа аргументов против вывода принадлежит Бхартрихари. Суть его возражений в том, что на основании одного и того же логического признака можно получить разные заключения, а значит «Обоснование положения вещей с помощью вывода весьма трудно достижимо» (1459). Камалашила снова переносит эту эпистемологическую дискуссию в логическую плоскость, приводя силлогизмы из сочинения Бхартрихари «Вакьяпадия», обосновывающие его критику вывода:

1) Девадатта (p) не способен нести ношу (s), так как он ребенок (h);

2) Все амалаки (p) – кислые (s) [плоды], подобно съедаемой (h);

3) Вся вода (p) холодная (s), как в колодце (h).

4) Огнем сжигаем (s) облачный покров (p), поскольку он, так же как травинки и т. п. (Ahs), обладает качеством «земляности» (h).

Затем Камалашила находит в них логические ошибки, суть которых – нарушение еще одного правила буддийской логики, которое будет приведено Шантаракшитой ниже (1477): на роли связываемых качеств (можно сказать, среднего и большего терминов) должны браться не случайные признаки, а только такие, которые связаны в вещной реальности либо причинными связями, либо тождеством, либо совместной невоспринимаемостью. Отношения в вещной реальности выступали для индийских логиков «опорой» неразрывной логической связи, и буддистская логика на стала в этом отношении исключением из традиции. Но если в ортодоксальных школах говорили о разновидностях выводов в связи с *восприятием универсалии* (саманья, вишеша) (Канаева, Заболотных, 2002: 93–97), то буддисты – о разновидностях выводов, различаемых по используемым в них *логическим основаниям* (хету, линга): карья-анумана (вывод по следствию), свабхава-анумана (вывод по тождеству) и анупалабдхи-анумана (вывод о невосприятии, или отрицательный вывод). «Школьный» пример карья-анумаы: «Здесь огонь, потому что здесь дым» (Щербатский, 1984–II: 67). Пример свабхава-ануманы: «Это дерево, потому что это шиока» (там же). Пример вывода о невосприятии: «В этом месте нет горшка. Потому что он не воспринимается в этом месте, хотя все условия для восприятия налицо» (Щербатский, 1984–II: 61). В карья-анумане используется причинное основание (kārya-hetu – букв., «знак-следствие»), в свабхава-анумане – основание по тождеству (svabhāva-hetu – букв., «знак собственной природы», или

«знак тождественного»), в анупалабдхи-анумане – основание по невосприятию, связанное с выводимым отношением совместного невосприятия (anupalabdhi-hetu, или dṛṣṭa-adṛṣṭa-hetu – букв., «знак невоспринимаемого, которое может быть воспринято»).

В АП демонстрируется, что 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 [тождества и причинности] не может быть вывода» (1477), – следовательно, аргументы Бхартрихари несостоятельны. Если эксплицировать критику буддистов, то очевидно, что в силлогизме (1) 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. С позиций западной силлогистики в приведенном умозаключении большая посылка, которая «свернута» в трехаспектном основании, ложная, что и приводит к ложному заключению. В силлогизме (2) основанием вывода являеся 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. В силлогизме (3) в соответствии как с буддийской анумана-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.

Для силлогизма (4) неправильный выбор основания связан с несоответствием онтологическим положениям: буддисты убеждены, что качество «земляности» отсутствует у облачного покрова. Основанием их убеждения служили онтологические представления брах-

манских школ, которые буддистами для описания эмпирической реальности принимались. В брахманских онтологиях (например, у вайшешиков) земля, огонь и вода рассматривались как разновидности материальных субстанций (дравья) и основные физические элементы (mahābhūta). Связь облаков с субстнцией воды была зафиксирована в повседневном опыте, равно как несжигаемость воды огнем. Следовательно, выбирая «сжигаемость» основанием вывода, Бхартрихари взял такое качество, которое не является качеством меньшего термина и нарушил 1-е правило трайрупья – пакшадхарматва. По классификации Дхармакирти это – ошибка «бездоказательности основания», причем объемы s и h совершенно не имеют общих элементов. С точки зрения традиционной силлогистики 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 принадлежали кому-то из буддистов, так как исходили из концепции сознания как цепи моментов-дхарм (santāna). Оппонент Шантаракшиты обрушивается на «вывод для других», обыгрывая сам термин parārtha, который, как он полагает, можно понять в нескольких смыслах: либо – «для пользы другого», либо – «другие объекты», либо – «оперирующий другими объектами».

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

2. «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 получает от говорящего через уши – орган чувственного восприятия (1463–1465).

3. Избежать отмеченного противоречия между теоретическим определением и положением дел в реальности, 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» (1466).

Приведенные три аргумента опровергаются буддистами с помощью идеи неразрывной связи слова и его смысла, входящей в теорию значений (апохаваду). Напомним, что в этом учении каждое слово и выражение имеют свою языковую форму и неразрывно связанный с ней смысл, и языковое выражение является знаком своего смысла. Поскольку словесная формулировка вывода сопряжена с выражаемым смыслом, то она подходит под определение логического знака. Если языковая форма «вывода для других» является логическим знаком, то доказываемое функционирует как 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 так же ложен. «Вывод для других» назван так не с точки зрения оперирования в нем другими объектами, а с точки зрения слушающего. 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», потому что и слушающий, и совершающий «вывод для себя» получают его не непосредственно из восприятия, а опосредовано, 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 (1481–1483). На этот раз он обращается к критике буддийской концепции трех видов оснований вывода (карья, свабхава 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 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 АП приводится аргумент в пользу «вывода для других», выдвигаемый Авиддхакарной. Авиддхакарна опровергал тех, кто считал, что «вывод для других» не является источником знания с точки зрения говорящего, так как он из этого вывода не узнает ничего нового. Этот аргумент Авиддхакарна разбивает, рассуждая таким образом: хотя «вывод для других» не содержит нового знания для тех, 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 «Таттватике»: если бы оппоненты не считали вывод способом доказательства, зачем бы они сами его использовали в дискуссии?

Проанализированный фрагмент главы «Рассмотрение вывода», в котором обосновывается способность вывода быть инструментом получения достоверного знания, демонстрирует, как работает этот инструмент в качестве логической формы доказательства. Аргументам оппонентов буддисты чаще всего устраивают логическую экспертизу, представляя их в виде силлогистических доказательств и выявляя в них логические ошибки. Интересным фактом является также и то, что они часто в качестве аргументов используют дефиниции специальных терминов (совпадение с определением понимается как правильность, гарантирующая истинность).

Полемика о классификации выводов

Обратимся теперь к логическому срезу проблемы выводного знания: к вопросам, касающимся логического анализа процедуры выведения, обсуждаемым в АП. Самым важным из них был вопрос обоснования неразрывной связи между выводимым и основанием вывода. Индийские логики считали, что неразрывная связь гарантируется, во-первых, определенной структурой вывода; во-вторых,

определенным видом отношений в реальности признаков, выражаемых основанием и выводимым. Буддисты добавляли к этим требованиям правило трехаспектности для основания. Все перечисленные условия неразрывной связи обсуждаются в АП.

Рассмотрим сначала дискуссию о классификации силлогизмов (1441–1454) в зависимости от видов отношений между терминами силлогизма, уже упоминавшуюся выше в связи с критикой Бхартрихари (с. 79–81). Нормирование разновидностей выводов является одним из правил индийской логики, обнаруживающим ее неформальный характер. Наличие названного правила свидетельствует, на наш взгляд, об интуитивно отмеченной зависимости истинности заключений от объемной субординации терминов. Отсутствие же в теоретическом аппарате понятия «объема» не позволило тогда же рационализировать эту интуицию и создать единую, удобную классификацию выводов, помогающую контролировать процесс рассуждения, а различение терминов одновременно и по объему, и по смыслу делало индийскую логику интенсиональной теорией.

Буддисты, найяики, джайны и санкхьяики выделяли три вида отношений, обеспечивающих неразрывную связь h и s, причем в каждой даршане это были по-своему понимаемые отношения; мимансаки и вайшешики выделяли два вида отношений. В «Йога-сутрах» и «Веданта-сутрах» проблема типологии выводов вообще не затрагивается. Шантаракшита и Камалашила защищают буддистскую классификацию выводов от мимансаков Кумарилы (ок. 600–700 гг., автор «Шлокавартики», далее ШВ) и Шабары, или Шабарасвамина (современника первого и автора авторитетного комментария «Бхашья» на «Миманса-сутры» – МСБ), а также от санкхьяика Виндхьявасина (ок. 250–320 гг.), все работы которого к настоящему времени утеряны. Выбор оппонентов не случаен.

Мы уже упоминали, что буддисты в качестве «опоры» неразрывной связи выделяли в предметной реальности три вида отношений (причинно-следственные, тождества и невосприятия) и сопоставляли с ними три вида оснований вывода: карья-хету (связанное с выводимым причинно-следственными отношениями), свабхава-хету (связанное с выводимым отношением тождества) и анупалабдхи-хету (связанное с выводимым отношением совместного невосприятия). 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). Найяики, джайны и санкхьяики делили выводы на пурвават (вывод по причине), шешават (вывод по следствию) и саманьято-дришта (вывод по наблюдаемому сходству); вайшешики и мимансаки – на вишешато-дришта / пратьякшато-дришта (вывод по восприятию видовой характеристики) и саманьято-дришта. То есть тип вывода саманьято-дришта принимался 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 вида вывода. Они же критикуют всего два: саманьято-дришта и вишешато-дришта. Логика их выбора очевидна: они проанализировали классификации своих противников и нашли возможным свести их к двухвидной классификации 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 выступает, следовательно, в индийской философии в двух ипостасях (четко не разделяемых): как универсалия и как род, класс. В индийских текстах фигурирует и еще одна универсалия – джати, обозначающая «род как класс индивидов», «класс», «родовое понятие», «понятие класса», которое, на наш взгляд, можно интерпретировать как «видовое понятие» (вишеша), поскольку по степени общности оно меньше, чем саманья (в этом смысле оно используется, в частности, у Шантаракшиты и Камалашилы в 1449 и комментарии к ней). У некоторых авторов саманья и джати толкуются как синонимы. Категория «саманья» получила наибольшую теоретическую разработку у вайшешиков, была заимствована найяиками, и, похоже, благодаря их авторитету в эпистемологии, вошла в концепции выводного знания других школ.

Вайшешики, а вслед за ними и найяики 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), характеризуемым 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, то есть связывать два качества. А так же, коль скоро причина присуща своим следствиям, часть – целому, качества – субстанциям, можно от первого члена пары умозаключать ко второму.

Истолкования вывода саманьято-дришта в разных школах чрезвычайно похожи. В НБ 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 локализуются в субстанциях; то, что является их локусом, есть Атман» (НС, НБ Шохин, 2001: 155). Структура рассуждения об Атмане может быть реконструирована в форме умозаключения по аналогии: «Качества (модель) локализуются в субстанциях. Желания (прототип) суть качества, локализующиеся в специфической духовной субстанции-Атмане». Оно может также, коль скоро это строгая аналогия, реконструироваться в форме дедуктивного умозаключения, а именно, условно-категорического силлогизма по modus ponens: «Если где-то есть качества (A), то там же есть вмещающая их субстанция (B). Здесь есть желания, которые суть качества (A). Следовательно, здесь есть и вмещающая их духовная субстанция-Атман (B)». Соответствующая формула: $A \supset B, A \vdash B$.

В процитированном определении 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 место 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 в общем понятии.* Действительно, в примере термины рассуждения обозначают такие «предметы» (субстанции, в том числе Атман, и желания), которые в принципе чувственно не воспринимаемы, поэтому и связь не может восприниматься, а может только *мыслиться в общем понятии.*

Мимансак Шабара в МСБ (1.1.1–5)[95] определяет саманьято-дришта как вывод, в котором связь знака и его носителя «узнается по сходству», то есть опять же 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»[96]. Гаудапада в комментарии на «Санкхья-карику» (СКБ) определения этого типа вывода не дает, но дает разъяснения смысла термина посредством примеров, первый из которых по содержанию тождествен примеру Кумарилы: мы имеем дело с выводом саманьято-дришта, когда «из того, что луна и звезды меняют место, [заключают, что] они движутся, как в случае с Чайтрой. Наблюдая, что тот, кого зовут Чайтрой, меняет место, потому что движется, заключают, что так же [обстоит дело] с луной и звездами. Или, наблюдая, что манго зацвели [в одном месте], заключают,.. что они зацвели и в других местах». 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 Ватсьяяной, неправомерно. В.К.Шохин интерпретирует эту разновидность вывода как вывод «по аналогии» (СК, СКБ, ТК Шохин, 1995: 125), А.В.Пименов – как вывод «по сходству». 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

[95] Цит. по: МСБ Пименов, 1997: 221.
[96] Там же.

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 не воспринимаема, она результат интеллектуальной процедуры обобщения (как в случае с солнцем, луной и звездами), либо актуально не воспринимаема 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 на основании *понятия связи* делается заключение о наличии выводимого качества у субъекта заключения. Буддисты, критикуя выделение названного вывода в теории мимансаков, таким образом, вместе с последними подвергали критике все небуддистские типологии вывода, содержащие саманьято-дришта-ануману.

Вторая критикуемая разновидность вывода – вишешато-дришта. Этот вывод отождествлялся мимансаками и Шантаракшитой с пратьякшато-дришта, Прашастападой в комментарии на «Вайшешика-сутры» назывался просто «дришта», и рассматривался как вывод, основанный на *непосредственно воспринятой связи* двух предикатов, двух видовых характеристик (вишеша). Связь считается «непосредственно воспринятой» в прошлом опыте, в котором воспринимались вместе два качества, обозначаемые в силлогизме средним и большим терминами. На санскрите слово «вишеша» означает «особенное», «отдельное», «специфическое», «характерная черта», «индивидуальное», «индивидуализирующее качество», «вид». В индийской философии «вишеша» часто выступает как дифференцирующая характеристика объекта, противостоящая родовой характеристике / универсалии «саманья».

Прашастапада приводит следующее определение и пример вывода типа вишешато-дришта, называя его просто «дришта»: «... дришта – это логический вывод, [в котором] известное и подлежащее выведению не отличаются друг от друга по роду. Например, [если тот, кто] наблюдал подгрудок лишь у коровы, в другом месте, увидев только подгрудок, придет к выводу, что [животное с подгрудком] – корова»[97]. Мимансак Кумарила, сообщает Шантаракшита (1442), относит к этому типу вывод об огне и дыме, при-

[97] ПБ Лысенко, 2005: 269.

чем приводит два силлогзма об этих «отдельностях» с разными заключениями: «Когда непосредственно воспринята связь двух отдельных феноменов – [дыма и огня], [то] возникает мнение: “В качестве топлива – навоз” или: “Находятся в том месте”». Учитывая этимологию термина и контексты его употребления, считаем возможным переводить название вывода «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 двух уровней: онтологического и логического. На логическом уровне они означают (1) мыслимую «общность», «связь» двух качеств и (2) воспринимаемую связь двух «отдельностей». На онтологическом уровне 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. Для буддистов-йогачаров все перечисленное – не более чем конструкты сознания (кальпана, викальпа), в реальности не существующие. Сознание (виджняна) представляет собой поток элементов-дхарм, вспыхивающих дискретными комплексами, между которыми существует связь совсем иного характера, нежели связи, описываемые в теориях реалистов – кармическая причинная связь, подчиняющаяся закону взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада).

Выводы пурвават 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 «отдельностях» (вишеша). Хотя это положение они специально не оговаривают, оно логически вытекает из применяемого ими метода: в ходе опровержения существования вывода типа вишешато-дришта критической разборке подвергаются именно те силлогизмы, которые оппонентами-немимансаками относятся к типам пурвават и шешават. Как два самостоятельные типа выводов последние выделяются на основании более детализированного учета отношений h и s: пурвават (от санскр. pūrva – «предшествующий») – буквально, это

вывод «по сходству с предшествующим» опытом. Это подчеркивается Ватсьяяной в НБ: умозаключение «по предшествованию» – это когда по предыдущему [опыту] наблюдения двух объектов из наблюдения одного из них заключают о [наличии] и другого, [в настоящее время] не наблюдаемого, например, по дыму – об огне» (НС, НБ Шохин, 2001: 155). Шешават (от санскр. – śeṣa – «остаток», «излишек») – это вывод «по остатку». Толкование этих разновидностей вывода в принимавших их школах ньяи и санкхьи несколько различались. Найяики толковали пурвават как вывод о следствии на основании его причины: s – 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 [заключают, что] будет дождь» (Там же). Последователи санкхьи, используя тот же самый пример, полагали, что термины в нем связаны не причинной зависимостью, а простым предшествованием (СК, СКБ Шохин, 1995: 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» (НС, НСБ Шохин, 2001: 155). К этой же разновидности вывода относятся и выводы, заключения которых получаются методом исключения различных альтернатив. В НБ они определяются как «решение [проблемы] по устранении одних способов [ее решения] и выявлении невозможности других» (СК, СКБ Шохин, 1995: 125). Последователи санкхьи стали включать силлогизмы такого вида в шешават следом за Ватсьяяной[98]. При этом для их шешават есть и «вывод «по части» – это когда, например, обнаружив, что пала[99] воды в океане соленая [заключают, что] и вся вода соленая (СК, СКБ Шохин, 1995: 125). Буддийская критика вишешато-дришта строится на разборе силлогизмов, употребляемых в школах найяиков, последователей санкхьи и мимансаков, и, таким образом, опровергает не только

[98] См.: комментарий Вачаспати Мишры (IX в.) «Таттва каумуди» на «Санкхья-карику» (СК, СКБ, ТК Шохин1995: 128).

[99] Пала – санскр. «небольшое количество», «капля»; мера объема, равная 1/64 адхаки ≅ 0,024 куб. дм.

последних, указанных Шантаракшитой и Камалашилой, но практически все небуддистские 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 аналогии» 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 знания о связи двух универсалий, полученного в восприятии и зафиксированного памятью, с одной ситуации на другую. Не важно, являются ли эти универсалии родовыми (саманья) или видовыми (вишеша), постигаются ли они в общей причине огня и дыма, например, навозе в качестве топлива, или по общности места огня и дыма. Именно в таком ключе, на наш взгляд, следует понимать утверждение Камалашилы в комментарии на 1445: «в любом случае относительно мгновенно исчезающих сущностей вывод может быть только выводом по общему родовому понятию; но [нет] никакого вывода на основании видовых понятий».

Слив, таким образом, четыре возможных объекта для критики в один объект, буддисты обрушивают на «вывод, основанный на непосредственном восприятии связи двух видовых характеристик» весь полемический задор. В качестве главного приводится аргумент, исходящий из буддийского учения об элементах бытия сознания – дхармах и сконструированности образа эмпирической реальности нашим сознанием: «в силу положения о всеохватывающем разрушении моментов [сознания]» (1446), вещи и лежащие в их основе универсалии не имеют длящегося существования. Поскольку не существует ничего длящегося, например, длящихся огня и дыма на горе, невозможно непосредственно воспринять их связь, чтобы затем использовать знание этой связи для выведения. Никакой связи двух отдельных качеств (огня и дыма) в реальности просто нет.

Изложенное опровержение реалистических классификаций вывода бьёт также и по онтологическому и эпистемологическому реализму. Для буддистов школы сватантра-мадхьямака (позиции которой, напомним, представляли Шантаракшита и Камалашила), унаследовавшей представления о познавательной деятельности

сознания от школы йогачара, понятия и связь между ними существуют, но не в подлинной реальности, а в «мыслимой реальности», и сами понятия не имеют ничего общего с объектами, которые посредством них мыслятся. Следовательно, связь между понятиями существует только в мышлении, она «примысливается». В учении школы буддистов-йогачаров мышление выступает, по сути, как третья реальность, находящаяся между высшей (дхармической) и низшей (вещной). Мышление конструирует посредством системы категорий идеальный образ феноменального мира. 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 далеко выходят за рамки логической теории, обе стороны апеллируют к своим общефилософским концепциям: буддисты черпают свою аргументацию из концепции бытия сознания, мимансаки и последователи санкхьи используют концепции субстанциалистского толка. Характерно, что подвергая деструкции небуддийские типологии выводов, ни Шантаракшита, ни Камалашила не противопоставляют им буддийскую, в которой логические отношения также опираются на отношения в эмпирической реальности. Это и наводит на мысль, что острие критики Шантаракшиты и Камалашилы направлено в этом фрагменте АП не только против логических построений оппонентов, но и против онтологического и эпистемологического реализма – приписывания реального существования универсалиям.

Дискуссия о структуре ануманы

Дискуссия о структуре вывода (1429–1440) с найяиками Бхававивиктой, Уддйотакарой и Авиддхакарной (относимыми примерно к VII в.) в ТСП также весьма показательна. Мы уже упо-

минали о двух буддийских моделях вывода (на с. 70), введенных Дигнагой: двухчленной модели «вывода для себя» и трехчленной модели «вывода для другого». Они составили конкуренцию более архаичной модели пятичленного силлогизма (панча-аваявакья) найяиков. Их появление знаменовало изменение понимания логического следования в индийской логике, а значит, своего рода «революцию» в логического теории. Шантаракшита и Камалашила закрепляют революционные достижения Дигнаги и его последователей Дхармакирти и Дхармоттары, дискутируя об «устройстве» ануманы. В этом разделе они решают сразу несколько задач: во-первых, исследуют, какие структурные элементы вывода гарантируют отношение логического следования; во-вторых, ищут более простые формы рассуждения, не перегруженные «лишними» звеньями; в-третьих, поддерживают попытку предшественников через разделение вывода на две логические формы (форму умозаключения – «вывод для себя» и форму аргументации – «вывод для другого») отделить логику от эпистемологии, сосредоточить ее на описании структур и правил рассуждения. Вся эта теоретическая работа была выполнена буддистами, как становится понятным из АП, в процессе развенчания пятичленного силлогизма.

Аналогом отношения логического следования в индийской логике выступало отношение неразрывной связи основания вывода (хету, линга) и выводимого (садхья), называвшееся авинабхава, анантариякатва, авьябхичара, вьяпти. Напомним, что по теории ньяи, пятичленный силлогизм должен содержать тезис, основание, пример, применение и заключение. Приведем пример такого силлогизма из НС (I.1. 32–39): 1) тезис (пратиджня): «Звук невечен»; 2) основание (хету, ападеша): «Потому что он сотворен»; 3) пример удахарана, дриштанта, нидаршана), который мог быть либо положительным (сапакша, садхармья, анвая), либо отрицательным (випакша, вайдхармья, вьятирека): «Как горшок» или «Что не не-вечно, то непроизводно, как душа»; 4) применение (упаная, анусандхана), положительное (при положительном примере) или отрицательное (при отрицательном примере): «Так и здесь» или «Здесь не так»; 5) заключение (нигамана, пратьямная): «Поэтому звук не вечен» (НС, НБ Шохин 2001: 170–175). Используя обо-

значения, вводимые ранее на с. 71 для записи формул буддийских выводов, структуру силлогизмов ньяи можно записать следующим образом:

Пятичленный силлогизм с утвердительным примером	*Доказать:* ps Доказательство: ph, p_sh, p_ss, p≈p_s ⊢ ps
Пятичленный силлогизм с отрицательным примером	*Доказать:* ps Доказательство: ph, p_v¬h, p_v¬s, ¬ (p≈p_v) ⊢ ps

Причину расхождения найяиков и буддистов по вопросу включения тезиса в вывод, не осознаваемую теоретиками обоих даршан, можно вслед за В.А.Бочаровым усмотреть в некотором «отставании» логической теории найяиков от буддийской: в VIII в. первые еще не выделяли вывод как форму умозаключения 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 ануману как форму умозаключения из процесса аргументации, начали искать наиболее удобную его форму, поэтому включение тезиса им показалось излишним.

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 «для себя» и «для других». «Вывод для себя» представители ньяи объявляют вообще не выводом и ниже всякой критики, а «вывод для других» – дефектным, раз буддисты изгоняют из него тезис.

Чтобы обосновать ненужность тезиса, Шантаракшита и Камалашила всесторонне исследуют его роль в выводе. Во-первых, говорят они, тезис можно рассматривать непосредственно как высказывание о феноменальной реальности, в котором устанавливается связь объекта и его качества. Во-вторых, его можно рассматривать как опосредованное словом выражение той же самой связи, то есть

как высказывание о связи понятий. В обоих случаях тезис проблематизирует связь, но не устанавливает ее; он не работает на достижение главной цели – 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 доказующим», сослался Камалашила на Дхармакирти (ПВ IV 16–17 // ПВ Тиллеманс, 2000: 27–28) следовательно, он – не «причина» выведения. То есть не непосредственно (как утверждение о феноменальной реальности), 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 бесполезным стал бы иллюстрирующий пример, функцией которого является обоснование через демонстрацию неразрывной связи терминов. Примеры же, по буддийской концепции вывода, также необходимы, но цель их – иная, чем в ньяе: они указывают на неразрывную связь мысленных представлений о выводимом и основании вывода, обусловленную тремя характеристиками последнего, то есть 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 невечен» (коммент. к 1432).

Найяики парируют: без указания на выводимое качество, содержащееся в тезисе, невозможно привести иллюстрирующий пример, так как не ясно, чему пример должен соответствовать или не соответствовать, и что может быть логическим признаком для выведения. Следовательно, если выбор основания вывода проблематичен, то «проваливается» и трехаспектность знака, постулируемая буддистами. Таким образом, без тезиса обойтись нельзя, а без правила трехаспектности среднего термина можно. Критика найяиков не вполне справедлива. Она имеет под собой основания в том смысле, что буддисты, действительно, в своих силлогизмах приводили либо примеры «по сходству», либо примеры «по не-

сходству», и никогда не выражали полностью все пункты правила трехаспектности среднего термина. Так что, действительно, 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[100], позволяющая с высокой степенью надежности выбирать основания выводов, опирающиеся на нужные примеры, которое служило бы знаком обоих примеров: и выраженного словесно, и не выраженного.

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 озвучиваются в практике рассуждения, выражаемая их посредством «связь есть» (1436).

Доказав ненужность тезиса, Шантаракшита переходит к обоснованию мысли, что при отсутствии тезиса отпадает необходимость и в другом члене силлогизма найяиков – в 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. Шантаракшита утверждает, что применение излишне, поскольку у найяиков целью применения выступает *обоснование* наличие связи терминов в *конкретном случае*. Но для буддистов связь терминов обосновывается не применением, а основанием вывода, через выполнение правил трайрупья. Камалашила находит нужным проиллюстрировать позиции спорящих сторон силлогизмами. Аргумент «против применения»

[100] См. Канаева, Заболотных, 2002: 109–112, 278–282.

он выражает силлогизмом Дигнаги (I): «Формулировка применения не есть доказательство, так как разъясняет смысл, ранее уже высказанный в основании, что подобно называнию второго основания». Аргумент «за применение» Камалашила заимствует у Бхававивикты (II): не будет выявлена связь основания с субъектом без формулировки основания непосредственно за тезисом, в силу 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. Чтобы оценить позиции спорящих, можно переформулировать 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 пятичленном 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, то есть и буддисты, и найяики формально строили свои рассуждения правильно, но вот договориться они так и не смогли бы, потому что большие 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, как разъясняется в НС[101] – 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.

[101] НС I.1. 38 // НС, НБ Шохин, 2001:173.

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 так же не является необходимой, поскольку и ее выполняет правильное основание вывода, удовлетворяющее правилу трайрупья, первый пункт которого (пакшдхарматва) как раз и предписывает указание на отношения объемов меньшего и среднего терминов (хотя бы частичного включения или полного исключения). Если данную функцию передать применению, нужно придать новую функцию также основанию. Может, 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 функций основания происходит дублирование логических связей, и 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 различение 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 разные смыслы, обусловливающие их различие. В НС о разности смыслов сказано: «Заключение – воспроизведение тезиса с привлечением аргумента»[102]. В комментарии Ватсьяяны приводится образец такого заключения: «Поэтому звук, будучи произведен, – невечен» (Там же). Даже не будучи произносимым, основание вывода в заключении все же имеется в виду, мыслится, придавая заключению новый смысл.

[102] НС I.1. 39 // НС, НБ Шохин, 2001:174.

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]» (ТСП 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 невозможности] противоположного» (1439). Камалашила усиливает аргументацию Учителя этимологическим разбором термина «заключение» (нигамана), почти буквально повторяя рассуждения Ватсьяяны в комментарии на НС (НС, НБ Шохин, 2001: 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, что отпадает необходимость что-либо сводить, тот «единый смысл», ради которого все это предполагалось, то единство, или неразрывная связь, усматривается в выводе и безо всякого заключения. Она, по мнению буддистов, содержится в правильном основании вывода, обусловливающем связь всех трех терминов силлогизма.

Если принимать критику буддистов буквально, то есть если признать, что вывод может обойтись безо всех тех слов, которые включаются найяиками в тезис, применение и заключение, что же тогда останется? Чтобы понять смысл буддийской критики, сопоставим символически записанные логические формы пятичленного силлогизма найяиков и двух моделей буддийского вывода: «для себя» и «для других» в модусах сходства и различия, приводившиеся ранее на с. 73–74 и 94.

Пятичленный силлогизм с утвердительным примером	*Доказать:* ps Доказательство: ph, p_sh, p_ss, p≈p_s ⊢ ps

Пятичленный силлогизм с отрицательным примером	*Доказать:* ps Доказательство: ph, $p_v \neg h$, $p_v \neg s$, $\neg (p \approx p_v) \vdash ps$
«Вывод для себя»	Aph, $(p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s), (\neg (p \approx p_v), Ep_v h, Ep_v s) \vdash Aps$.
«Вывод для другого» в модусе сходства	Ahs, $(p \approx p_s, Ap_s h, Ap_s s)$, Aph $\vdash$ Aps.
«Вывод для другого» в модусе различия	Ash, $(Epp_v, Ap_v h, Ap_v s)$, Eph $\vdash$ Eps.

Сравнение структур силлогизмов ньяи и буддистов показывает, что все субъекты рассуждения и их предикаты, используемые найяиками, используются и буддистами. Однако 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, «сворачивая» информацию в правилах, которым должен соответствовать вывод, но самой информации учитывают больше. У найяиков общая посылка явно не формулируется, их обоснование неразрывной связи включает помимо иллюстрирующих примеров и интуитивные субстанциалистские реалистические посылки. В выводе буддистов всегда присутствует общая посылка, представленная в двух видах: утвердительного и отрицательного высказывания. Она выражает общее правило неразрывной связи (avinābhāva, anantarīyakatva, avyabhicāra, vyāpti) двух мысленных представлений (почти что понятий), называемых «основанием вывода» (h) и «выводимым» (s), о котором Дигнага и Дхармакирти говорили, что оно вместе с его применением к конкретному случаю (pakṣadharmatā, pakṣadharmatvā) и является «причиной доказательства».

Со временем критика буддистов достигла цели: пятичленный силлогизм найяиков был оттеснен буддийским выводом, основанном на общем правиле неразрывной связи, и сами найяики начинают обращать внимание на необходимость дефиниций среднего термина. Известный польский логик Й.Бохеньский высоко оценивал введение этого правила в индийскую логику и называл, его проявлением тенденции эволюции анумана-вады к экстенсионализму (Бохеньский, 1956: 499). Это утверждение представляется совер-

шенно справедливым. Но вместе с несомненными достоинствами, в числе которых введение понятия неразрывной связи как общего правила, повышение степени достоверности заключения, изменение буддистами структуры вывода, имелся и серьезный недостаток, отмеченный еще Ф.И.Щербатским, писавшим, что найяиками были установлены правила, которым должен был удовлетворять тезис, но из-за разрушительной критики буддистов он канул в забвение. Это привело к включению ошибок тезиса в классификацию ошибок основания, запутыванию всей классификации ошибок и еще большей путанице в и без того не слишком ясных отношениях между терминами силлогизма (Щербатский, 1984–II: 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∨B, ¬B ⊨ A. Правило позволяло им, показав противоречия в концепции оппонетов, считать свою концепцию доказанной. То, что буддисты полемику о структуре силлогизма, также как и спор о типологиях выводов, сводили к правилу трехаспектности для среднего термина, показывает центральное место проблемы свойств логического основания в логике буддистов и что для них правило трехаспектности было главным логическим правилом, которое должно было обеспечивать неразрывную связь посылок и заключения.

Полемика буддистов с джайнами о признаках основания вывода

Введение буддистами правила трехаспектности среднего термина в форме его аксиоматического определения встретило серьезную оппозицию многих школ, в том числе, джайнских. Смысл дискуссий индийских логиков о правиле трайрупья является далеко неоднозначным для европейских исследователей, равно как и понимание самого правила трехаспектности. Интерпретации трайрупья в терминах западной логики, предложенные, в частности, Ф.И.Щербатским, К.Поттером, Р.Чи, Р.П.Хайесом, Э.Соломон, Т.Дж. Тиллемансом, К.Отке, Б.К.Матилалом и др., не

стали общепризнанными и нередко подвергаются вполне заслуженной критике. Так, американский логик Р.Чи в своем исследовании «Буддийская формальная логика» характеризует экспликацию правила трайрупья Ф.И.Щербатским как «неопределенную и вводящую в заблуждение», а включенные русским буддологом в формулировки пунктов правила уточнения «именно», «только», «необходимо» и «в их всеобщности» – как просто «литературные выражения, неясные по значению»[103]. Шведский исследователь К.Отке критиковал интерпретацию правила трайрупья канадским коллегой Р.П.Хэйесом как «неправильную», за слишком вольное включение в перевод трех требований для основания вывода в статье «Взгляды Дигнаги на умозаключение»[104] «эпистемического элемента» – спецификации основания как «известного» в его обладании качествами «встречаемости по крайней мере в еще одном локусе (отличном от субъекта вывода), в котором встречается выводимое качество» и «невстречаемости в каком-либо другом локусе, в котором выводимое качество отсутствует». Неправильность интерпретации аргументируется тем, что у Дигнаги (в ПС II 5cd) и у других авторов «канонических» формулировок трайрупья указание на «известность» отсутствует (Отке, 1994: 4–5).

Защите правила трайрупья Шантаракшита отводит в АП главное место: с нее начинается обсуждение проблемы выводного знания (1361–1428). Основными противниками буддистов здесь выступают джайны в лице весьма авторитетного в VIII в. и не очень известного сегодняшней историко-философской науке Паттрасвамина. От самого Паттрасвамина не дошло ни одного текста (в 1-м томе «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера этот автор вообще не фигурирует). Б.Бхаттачарьяя во вступительной статье к изданию ТСП на санскрите написал, что попытки идентифицировать Паттрасвамина с известными джайнами, вроде Патракешарисвамина по прозвищу Видьянанда (букв. – «радость науки»), не удались, и о Паттрасвамине можно сказать только то, что он жил не позднее 700 г. н. э. (ТСП Барода, 1926: XCI). Источником для выявления представлений джайнов о выводе может послужить сочинение «Ньяя-аватара» («Земное воплощение ньяи», далее НА) джайна-шветамбара Сиддхасены

[103] Чи, 1969: xl.

[104] Хэйес, 1980: 230, 233.

Дивакары (между IV–VIII вв.), которого С.Ч.Видьябхушана называл «первым джайнским автором, писавшим по систематической логике» и «основоположником джайнской логики» (Видьябхушана, 1978: 173). Логическое учение, изложенное в «Ньяя-аватаре», показывает заимствования у буддистов (в частности, джайны также делят вывод на «вывод для себя» и «вывод для другого», отмечают те же логические ошибки, что и Дхармакирти в НБД, называют, как и буддисты, пример по сходству «садхармья», а пример по несходству – «вайдхармья» и т. п.).

Полемика буддистов и джайнов представляет собой значимый эпизод на пути движения индийской логики от интенсионализма к экстенсионализму[105], отмеченного в «Формальной логике» И.Бохеньским. Польский логик, опираясь на результаты Дж. Туччи, проследил основные вехи названной тенденции. Первую веху он связал с появлением буддийского правила трайрупья, потому что данное правило основано на общем понятии неразрывной связи, содержание которого вводится через установление правил этой связи. Правило хорошо было известно уже Васубандху (ок.410–490 гг.). Дигнага развил это правило в «формальную силлогистику» (Бохеньский, 1956: 499), а 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. В небуддийских школах также употребляются термины, обозначающие общее правило неразрывной связи: аньятха-анупапатти («невозникновение другого») у джайнов и вьяпти («импликация») у остальных – оба впервые в VII в.

Мы уже представили буддийское правило трайрупья в начале этой главы и ввели символику для формальной записи этого правила (с. 72). Напомним, что оно включает три пункта: 1) пакшадхарматва: должно быть указано наличие или отсутствие отношения присущности между основанием вывода и выводимым – Aph$\underline{v}$ Eph; 2) сапакше саттвам (или сапакша): логическое основание всегда должно присутствовать в случаях «подобных выводимому» – $p \approx p_s$, $Ap_s h$, $Ap_s s$; 3) випакшад вьявртти (или випакша): основание вывода должно отсутствовать в случаях «не подобных выводимому» – $\neg (p \approx p_v)$, $Ep_v h$, $Ep_v s$).

[105] Об интенсионализме индийской логики подробнее см.: Канаева, Заболотных, 2002: 107–108.

И в этом разделе оппонентами буддистов выступали не только джайны, но все реалисты. Представители старой ньяи вообще не пытались определить средний термин и решали проблему выводимости иначе, чем буддисты: упрощая структуру доказательства, разработанную в теории диалектики[106] и оставляя в ней только пять необходимых элементов, которые были зафиксированы в пятичленном силлогизме (панча-аваява-анумана) в НС (ок. III–IV вв.) и НСБ Ватсьяяны (ок. V в.). Правильная структура, в которой ведущая роль принадлежала двум иллюстрирующим примерам («через сходство» и «через несходство»), была для старой ньяи гарантом получения истинного заключения (НС, НБ Шохин, 2001: 174). Джайны формулировали свое определение правильного среднего термина (h) как однозначно соответствующего (аньятха-анупапатти) выводимому качеству (s), опираясь, с одной стороны, на буддистов с их аксиоматической дефиницией h, с другой – на найяиков с их постулированием важности иллюстрирующего примера.

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» (Щербатской, 1903: 11). Под «познанием объекта» 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 трайрупья.

Джайны определяли вывод как «знание выводимого, производное от знака, который неразрывно связан с ним» (НА Видьябхушана, 1915: 2). Неразрывно связанным с выводимым считался знак, обладающий единственной характеристикой, которую джайны обозначали выражениями anyathānupapatti, anyathānupapannatvā – буквально, «невозникновение другого», или «постоянное сопутствование». Эта характеристика основания состояла в том, что оно не существует без выводимого. «Выводимое» джайны понимают не как тезис,

[106] Подробнее см.: Канаева, Заболотных, 2002: 20–21.

и как больший термин, и, в отличие от буддистов, четко различают меньший и больший термины. Сиддхасена Дивакара написал: «... пакша – это то, с чем связан логический знак, и чья связь с выводимым еще должна быть доказана» (НА Видьябхушана, 1915: 14).

В комментарии на трактат Сиддхасены «Ньяя-аватара-вивритти» Чандрапрабха Сури (XII в.) разъяснил, что связь («постоянное сопутствование») устанавливается в уме из повторяющегося опыта (коммент. к карике 5) (НА Видьябхушана, 1915: 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 пурвават, шешават и саманьятодришам[107]. 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. И точно так же, через постоянное сопутствование определяется в навья-ньяе отношение проникновения: «...в навья-ньяе один «объект» считается «проникающим» другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большем числе случаев» (Инголлс, 1974: 31). Постоянное сопутствование джайнов выводит нас также на отношение неотъемлемой присущности (samavāya), введеную вайшешиками и заимствованую найяиками. Один из пионеров исследования индийской логики средствами символической логики Д.Г.Х.Инголлс прояснил суть этого отношения: «неотъемлемая присущность»... является отношением (с требованием обязательного) сопутствования, которое устанавливается между одним объектом и более чем одним объектом» (Инголлс, 1974: 79). Найяики изобрели для установления неразрывной связи особую операцию – «parāmarśa» (усмотрение), которая высоко оценивалась С.С.Барлингэем как важный шаг в развитии индийской логической теории (Барлингэй, 1976: 112). Правда, он же замечал, что индийские теоретики не различали усмотрение как логическую операцию и усмотрение как психологический процесс восприятия. Такое недифференцированное по-

[107] Об этих классификациях выводов речь шла выше. Напомним, что под пурвават понимается вывод о следствии по его логическому знаку, под шешават – вывод о причине по ее знаку, а под саманьятодришта – вывод, основанный на родовом понятии, в котором постоянно связаны два предиката, или вывод по аналогии.

нимание логических отношений весьма характерно не только для усмотрения, но и для многих других операций в индийской логике. Близость содержания понятий аньятха-анупапатти джайнов и вьяпти навья-найяиков, использование джайнами категории ньяя-вайшешики говорит о существовании единого проблемного поля, обусловливающего единство индийской логической традиции.

Вслед за буддистами джайны использовали две формулировки выводов: положительные и отрицательные. В положительных выводах «…неразрывная связь показывается с помощью однородности» (карика 18) (НА Видьябхушана, 1915: 17), в них используются примеры по однородности (sādharmya, anvaya), демонстрирующие совместное присутствие h и s. В отрицательных выводах с помощью примера по разнородности (vaidharmya, vyatireka) «показывается отсутствие выводимого при отсутствии основания вывода» (карика 19) (там же, 1915: 17). Однако в этой части логическая концепция джайнов не была точной копией буддийской, между ними существовало весьма существенное 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 вьяпти, позже общеизвестную» (Бохеньский, 1956: 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. Встречается он в смысле «неразрывной связи» и в текстах джайнов, в частности, у Сиддхасены Дивакары и Чандрапрабхи Сури (карики 18–20 и коммент. к ним)[108]. Эти авторы говорят о двух видах неразрывной связи (vyāpti): внутренней неразрывной связи, антар-вьяпти и внешней неразрывной связи, бахир-вьяпти. Под антар-вьяпти, как это следует из смысла дискуссии Шантаракшиты и Камалашилы (1385–1388), комментария Чандрапрабхи Сури на

[108] Разбирается в НА Видьябхушана,1915: 17–18.

«Ньяя-аватару»[109] и разъяснений С.Ч.Видьябхушаны[110], джайны понимали связь между двумя понятиями, обозначающими некоторые свойства объектов в реальности и выполняющими в выводе функции среднего и большего терминов, существующую во вмещающем их в своем объеме субъекте заключения. Под бахир-вьяпти, согласно тем же источникам, – связь между двумя свойствами или объектами, существующую в субъекте иллюстрирующего примера.

Паттрасвамин опровергает буддийское правило трайрупья с помощью следующих аргументов. 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. Он приводит несколько силлогизмов, демонстрирующих неэффективность правила буддистов и действенность правила постоянного сопутствования, согласно которому логическое основание должно постоянно сопутствовать большему термину: «Именно постоянное сопутствование выводимому избирается в качестве [признака] основания вывода. Этот объект имеет один признак, а не [три] или четыре» (1364). «Будут или не будут приведены два примера, [не важно], ибо не они являются причиной [вывода]» (1367).

Суть джайнской концепции аньятха-анупапатти видится в том, что джайны понимают эту неразрывную связь не только как логическое отношение между терминами умозаключения, но и как некое универсальное отношение между двумя качествами (дхарма), которое не зависит от носителей этих качеств (дхармин). На эту интерпретацию указывает содержание буддийских аргументов опровержения. Шантаракшита предлагает рассмотреть три возможные интерпретации однозначного соответствия основания вывода и выводимого качества, исходя из двух джайнских концепций (разделявшихся и найяиками): 1) концепции существования двух видов неразрывной связи (вьяпти) – внутренней связи (антар-вьяпти) и внешней связи (бахир-вьяпти). Эта идея, источник которой пока точно не установлен (Матилал, 1998: 124) принималась также и буддистами; 2) классификации выводов, в которой различаются

[109] Разбирается в НА Видьябхушана,1915: 18.

[110] Видьябхушана, 1978: 177.

«вывод о следствии на основании его причины» (пурвават), «вывод о причине по ее следствию» (шешават) и «вывод на основании восприятия универсалий» (саманьято-дришта). Напомним, что внутренняя связь «имеет место тогда, когда меньший термин (p) является вместилищем для основания вывода (h) и большего термина (s) и непосредственно демонстрирует их неразрывную связь» (Видьябхушана 1978: 177), внешняя – «когда таким общим вместилищем является субъект иллюстрирующего примера (p_s или p_v), в котором демонстрируется неразрывная связь h и s. Воспринимаемость неразрывной связи в различных местоположениях (локусах) показывает, что джайны, как и найяики, понимали эту связь как особую сущность (универсалию?), которая может присутствовать или отсутствовать в различных локусах. Поэтому-то Шантаракшита и предлагает рассмотреть три возможности существования неразрывной связи:

1) когда она имеет универсальный характер, существует независимо от какого-либо объекта-носителя качеств и обусловлена соотнесенностью h и s с общей универсалией. В этом случае она воспринимается сама по себе в основании вывода, но тогда h может быть понято как носитель выводимого качества – локус, или вмещающее, а выводимое (s) понимается как качество этого локуса, или вмещаемое;

2) когда она устанавливается в частном случае, в конкретном силлогизме, усматривается в субъекте силлогизма (p) и обусловлена спецификой s. В этом случае p выступает как дхармин (носитель качеств) и «вмещающее», s и h являются дхармами (принадлежащими ему качествами) и «вмещаемыми», причем садхья познается посредством вывода;

3) когда она устанавливается в другом частном случае, а именно, в субъекте (дхармин) иллюстрирующего примера (1380) (ТСП Барода, 1926: 408). В этом случае неразрывная связь h и s воспринимается в субъекте иллюстрирующего примера (p_s или p_v), который и является «вмещающим» для качеств h и s.

Похоже, что первый из указанных случаев буддисты усматривали в выводах вида саманьято-дришта. Они аргументировали свою критику тем, что универсальная неразрывная связь h и s, без привязки к некоему эмпирическому объекту (то есть без выполнения правила пакшадхармата) невозможна, поскольку

связь h и s может действительно регистрироваться в некоторых эмпирических объектах (например, качества «видимости» и «невечности» у горшков), но у других объектов, – например, у звука (шабда), – качества могут существовать вне универсальной связи друг с другом: звук, в частности, невечен, но невидим. Поэтому основание вывода должно обозначать качество некоторого носителя качества (дхармин), но тогда первый пункт правила трайрупья будет выполнен. И в этом случае джайнское правило превращается в буддийское правило трехаспектности. Основание вывода не может быть носителем качества или локусом, «вмещающим», оно может быть только «вмещаемым», которое лишь частично «проницает» дхармин. Должен быть другой «проницаемый» носитель качества. «Даже учители наставляют, что таково краткое определение [вывода]» (1384). Второй случай, о котором говорит Шантаракшита, также относится к выводам с внутренней неразрывной связью h и s (антар-вьяпти), поскольку она воспринимается в носителе качества, являющегося предикатом вывода. Такого рода связь имеет место как в «выводах по причине» (пурвават), так и в «выводах по следствию» (шешават). При таком понимании аньятха-анупапатти появляется ошибка «круга в доказательстве» (anyonyāśrayadoṣaḥ), ибо восприятие h и s в субъекте вывода означает либо (1) отсутствие проблематической ситуации в случае утвердительной формулировки вывода, наличие искомой информации до процесса выведения, либо (2) отсутствие основания для выведения в негативных формах силлогизма, поскольку h отсутствует вместе с s. Таким образом, второй случай являет собой ситуации, в которых вывод вообще невозможен, и также демонстрирует ошибочность джайнского правила аньятха-анупапатти.

В третьем случае неразрывная связь толкуется как внешняя (бахир-вьяпти), демонстрируемая в носителе качества (дхармин) иллюстрирующего примера в «выводах по причине» (пурвават) и «выводах по следствию» (шешават). Рассматривая эту возможность и силлогизмы, в которых она реализуется, Шантаракшита и в них также находит логические ошибки. Он отмечает: «Даже если оно [сосуществование] демонстрируемо в иллюстрирующем примере, может не быть знания искомого в носителе качества [p]. Ведь его проникновение (вьяпти) не определяется включением

всего [универсума]» (1388). Действительно, два признака (дхарма) могут быть связаны между собой, но они могут также быть никак не связанными с р.

Свою критику Шантаракшита и Камалашила щедро снабжают примерами правильных силлогизмов и указывают логические ошибки в силлогизмах Паттрасвамина. Чаще всего – это ошибки из списка НБД. За что корят буддисты джайна? За то, что в качестве выводимого качества берет категорию «относительной реальности», принимаемую только джайнами. Сами они придерживаются требования использовать в силлогизмах только суждения о реально существующих объектах и приводить только общепризнанные примеры (1393). Интересно, что в этом качестве буддисты разрешают использовать примеры, связанные с конвенциональным значением слов. Например, слово «заяц» по конвенции обозначает не только животное, но и луну[111] и поэтому силлогизм «Нечто, имеющее знак зайца, не есть не-луна» правильный, и в нем нет указанной Паттрасвамином «двуаспектности» основания, так как ему можно подобрать пример по сходству из области конвенционального словоупотребления. Если же выйти за пределы конвенции и понимать логическое основание с точки зрения указания на природу вещей, то оно будет иметь ошибку асадхаранатва (бездоказательности), которая идентична ошибке анайкантика (букв. «неоднозначность» – средний термин доказывает как выводимое, так и его отрицание) из классификации Дхармакирти и ошибке ашрита (безместности), фигурирующей в его же «Прамана-варттике» (ПВ).

Ошибочным считает Камалашила использование в качестве основания вывода (1373) способности к зрительному восприятию, так как наличие восприятия само нуждается в доказательстве. Поскольку не известно, существует ли глаз в качестве причины восприятия, не существует, а может быть существует относительно, силлогизм Паттрасвамина можно интерпретировать как три силлогизма: 1. При восприятии цвета глаз 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 такой интерпретации буддисты и получают возможность покритиковать сразу три вида ошибок в одном силлогизме. Кроме того, буддисты предлагали вообще не доказывать экзистенциальные высказывания, так как буддийская логика предполагала экзистенциальный импорт, пустые классы там не рассматривались. Возможность существования пустых классов была рассмотрена в VII в. найяиком Уддйотакарой[112] после Дигнаги, но до Шантаракшиты.

[111] В буддийской «Джатаке о зайце» из «Гирлянды джатак» Арьяшуры приведена легенда, объясняющая конвенциональную связь предикатов «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 стали называть в Индии «шашанка» (со знаком зайца). (Арья Шура, 1962).

Вторая отмеченная будистами 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.

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

Интересно, что буддисты, придерживающиеся теории двух реальностей, используют для опровержения джайнов аргумент о реальности бытия:

«Ведь таковая [реальная] природа бытия
всеми [даршанами] установлена.
Почему же тогда говорится о желательности
доказать этот [тезис]?» (1390).

Результаты взаимной критики джайнов и буддистов можно представить в следующей таблице:

[112] Уддйотакара построил систему логики для четырех операторов, включающую и пустые классы для всех терминов.

№№ шлоки	Силлогизм	Ошибки по Паттрасвамину	Ошибки по Шантаракшите и Камалашиле
1369	Он [еще не родившийся ребенок будет] смуглый, 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 невосприятию)
1370	В силу воспринимаемости каким-либо образом «бытие» и «небытие» имеют [относительно] реальную природу	h не трехаспектно, нет 1 примера, а заключение истинно	Заключение неопределенно; пример можно подобрать; ошибки основания anāśraya (безместность), anaikantika, vyartha (бессмысленность)
1371	Нечто, имеющее знак зайца, не есть не луна, поскольку [знак зайца] указывает на признак лунности	h не трехаспектно, нет 1 примера по сходству, а заключение истинно	Заключение истинное; пример можно подобрать из области конвенционального словоупотребления
1372	«Это мое ощущение произведено летящим насекомым», – в этом удостоверяются, когда возникает [ощущение], / Полученное через контакт [органов чувств] с летящим насекомым	h не трехаспектно, нет 1 примера по сходству, а заключение истинно	Заключение ложно; h совпадает с s, ошибка основания vyabhicāritva, anaikantika (двусмысленность)
1373	При восприятии цвета глаз всегда является главной причиной, / Так как он приводит в действие решающую потенцию, [другими словами], его [т. е. цвет] видит	h не трехаспектно, нет 1 примера по сходству, а заключение истинно	Заключение ложно; основание не общепризнанно, поэтому возможны его ошибки asiddha, vyabhicāra, viroddha

1374	Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д., / Из-за невоспринимаемости некоторым образом, подобно рогам осла	h не трехаспектно, нет 1 примера по несходству, а заключение истинно	Заключение ложно; основание ошибочно, оно vaiphalya (бесплодно), aprasiddhi (бездоказательно); пример есть – их собственная природа
1375	Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца, / По причине относительной воспринимаемости, так же, как Я, горшок и прочие	h не трехаспектно, нет 1 примера по несходству, а заключение истинно	Заключение истинно; пример есть – их собственная природа
1376	Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается / На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца	h не трехаспектно, нет 1 примера по несходству, а заключение истинно	Заключение истинно; h трехаспектный, пример по несходству подбирается из прежнего опыта
1377	Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п., / Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию	h не трехаспектно, 1-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 за концепцию однозначного соответствия и против правила трехаспектности Шантаракшита и Камалашила опровергли и обосновали таким образом буддийское учение о выводе. Хотя спорили они только с Паттрасвамином, их критика имела и более дальний прицел: логику ньяи, из которой джайны взяли чрезвычайно много (похоже, и само понятие однозначного соответствия). Найяики, наверняка, были в курсе теоретических баталий и под влиянием критики буддистов совершенствовали свою логическую теорию.

Выводы

Содержание полемики по проблеме выводного знания, построение аргументации и приводимые силлогизмы существенно обогащают наше знание истории теории аргументации и истории логики, углубляют понимание смысла логических проблем, волновавших индийских мыслителей, проливают свет на расстановку сил в теоретических дискусиях. Появление правила трайрупья и его развитие буддистами представляется чрезвычайно важной вехой в развитии логической теории в Индии: в «Ньяя-сутрах» анумана понимается как чисто индуктивное умозаключение, трайрупья придает иллюстрирующим примерам характер общей посылки, а анумане – смысл почти что дедуктивного вывода, по структуре несколько более сложного, чем простой категорический силлогизм Аристотеля. Обращает на себя внимание изощренный диалектический прием выбора объектов критики: и оппоненты, и концепции подбираются таким образом, чтобы сразу в лице представителя одной школы опровергнуть многие школы, а разгромив одну концепцию, показать несостоятельность многих, близких ей не по названию, но по смыслу (что было возможно из-за взаимозаимствований и сходства концепций). Другим 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, которое сами не признавали. В числе аргументов наряду с другими индийские логики использовали определения, что принято и в западной теории аргументации.

АП наглядно показывает, что в эпоху Шантаракшиты и Камалашилы все еще очень много места в логико-эпистемологических дискуссиях занимает проблема корреляции между отношениями объектов в реальности и логическими эквивалентами названных отношений, а значит, в VIII в. эпистемологический характер у индийской логики все еще сохраняется, также как терминологическая аморфность: все еще допустимо свободное варьирование специальных терминов. Наши авторы безо всяких угрызений совести используют вместо вируддха-хету – иштагхатакрита-хету, анумана-вироддха, а вместо анайкантика-хету – вируддха-авьябхичари-

на и т. п. В методах и толкованиях известных буддистских теорий Шантаракшитой и Камалашилой можно заметить влияние на них достижений других школ логики, обогнавших буддистов в VIII в. В частности, вслед за джайнами они четко различают меньший и больший термин, хотя не дают их дефиниции, так же как не давали их Дигнага и Дхармакирти; а в том, как Шантаракшита толкует причинные силлогизмы (как силлогизмы об объектах, существующих одновременно, но обусловленных каждый своими специфическими причинами) можно усмотреть влияние джайнской концепции постоянного сопутствования.

ПЕРЕВОДЫ

ШАНТАРАКШИТА

«Собрание категорий» («Таттва-санграха») с комментарием Камалашилы «Панджика»[1]

Глава 17. Исследование определения восприятия (Пратьякша-лакшана-парикша)

[Введение – определение цели главы][2]

[Опровержение противоречивых концепций других учителей[3] в отношении инструментов достоверного познания][4]

В отношении инструментов достоверного познания (праман) имеется четыре разновидности ошибочных концепций (випратипатти), касающихся [их] (1) собственной природы (сварупа), (2) результата (пхала), (3) сферы действия (объекта – гочара) и (4) числа

[1] Слово «панджика» означает пословный комментарий. Текст комментария создан примерно в 760–780/790 (См. Шмидтхаузен, 1965: 216, примеч. 150; Крассер, 1992: 157). Перевод сделан с издания: ТСП Бенарес, 1968. Также использовано издание: ТСП Барода,1926. Переводы на английский ТСП: Джха, 1986; ТСП Фунаяма, 1992. Работа Фунаямы представляет собой фундаментальное исследование большого круга источников на санскрите и тибетском языках и может служить образцом современного академического перевода, тогда как труд Джха является скорее парафразой санскритского текста, а не переводом в собственном смысле слова. Однако для понимания содержания ТСП и проблем, которые в нем обсуждаются, этот труд имеет ничуть не меньшее значение. Кроме того, я опиралась на устные разъяснения двух современных индийских философов, получивших традиционное брахманское образование – профессора Саччидананды Мишры (философский ф-т Бенаресского университета) и профессора Прадипа Гокхале (Центральный университет тибетских исследований, Сарнатх).

[2] В круглых скобках даются терминологические и смысловые уточнения переводчика, в квадратных – реконструируется более общий смысл.

[3] Обычно под «другими» буддисты имеют в виду найяиков и вайшешиков – своих основных оппонентов в вопросах, касающихся теорий познания.

[4] Жирным шрифтом под номерами дается текст Шантаракшиты, обычным шрифтом – текст комментария Камалашилы.

[Ответ:] В этом случае это аналогично ему [восприятию], являющемуся основанием сомнения? Даже в случае, когда определенное познание (вьявасая) противоположно форме (акара) искомого объекта (артхита-артха), не форма того [объекта] выступает побудителем (праварттакатва) восприятия, поскольку она не является тем, что [кто-то] стремился познать, не приводит она и к неактивности, поскольку для целеустремленного человека лишь то [восприятие] может служить основанием определенного познания (адхьявасая) известного ему желаемого объекта и соответствующей практической деятельности, которое приводит его к искомому [объекту][318]. В противном случае[319], опираясь на восприятие, являющееся основанием сомнения, устремленный к цели и не действует, и не воздерживается от действия. Однако так не бывает. Наибольшая сила характерна для активности, к которой стремятся те, кто не постигает ее бесполезности[320]. Касательно этого пункта, нет никакого различия между восприятием, являющимся основанием уверенности [и восприятием, являющимся основанием сомнения]. Только если [восприятие] станет основанием определенного познания формы объекта, которая противоположна известному искомому объекту, или если [восприятие] не порождает никакого определенного познания, то по причине отсутствия у целеустремленного человека какой-либо целесообразной активности [в отношении данного объекта], лишь в этом случае, и ни в каком другом, правильно говорить о недостоверности [восприятия]. Этим вопрос исчерпан.

Таков раздел определения чувственного восприятия

[318] В случае сомнения, когда мы не уверены, что перед нами именно тот объект, который мы ожидаем увидеть (например, мы ожидаем увидеть знакомого человека, а это столб), не объект побуждает нас двигаться вперед, чтобы его познать, или не двигаться, чтобы избежать встречи с ним. Только в случае уверенности в познании правильного объекта мы будем вести себя так или иначе.

[319] В противном случае, т. е. если считать, что побуждает к познанию именно объект, то при возникновении сомнения деятельность полностью парализована. Однако на практике это не так.

[320] Критерием познавательной деятельности является ее польза. Камалашила, как мы видим, придерживается прагматической теории истинности.

Глава 18. Исследование вывода (Анумана-парикша)

[I. Полемика с джайнами и найяиками о правилах логического следования]

[1. Буддийское правило трехаспектности]

1361. С точки зрения разделения вывода на [«вывод] для себя»[321] и [«вывод] для других»[322] вывод рассматривается как имеющий две разновидности.

[«Вывод] для себя» есть процесс познавания выводимого объекта с помощью трехаспектного[323] основания.

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

Если же объекту [соответствует основание, имеющее] один или два аспекта, [то оно] считается ложным основанием.

Теперь [Шантаракшита] дает определение вывода: **«для себя», «для других»** и т. д. Вывод [с точки зрения] разделения на [«вывод] для себя» и [«вывод] для других» [бывает] двух видов. При этом в «выводе для себя» основание обладает тремя характеристиками: связью его с субъектом вывода[324]; наличием в подобных [объектах][325]; постоянным исключением из всех неподобных [объектов][326]; его сущность следует усматривать [в том], что это – познавательный акт, [опирающийся на основание], исходящее из вышеизложенного определения. Сущность же «вывода для других» до́лжно усматривать в том, что он есть словесное, [эксплицитное] выражение трех аспектов основания вывода.

[321] svārthānumāna.
[322] parārthānumāna.
[323] trirupata.
[324] pakṣadharmatva.
[325] sapakṣesattvaṃ.
[326] vipakṣātvyāvṛttiḥ.

А каково определение неправильного основания вывода, почему об этом не говорится? [Шантаракшита] говорит [об этом]: **один** и т. д. «Звук вечен из-за сотворенности, материальности и непознаваемости» – в этих трех силлогизмах у основания 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 не вечен из-за воспринимаемости зрением, воспринимаемости слухом и нематериальности», – поскольку здесь соответственно не устанавливаются или связь с субъектом заключения, или постоянное присутствие в однородных объектах, или отсутствие в неоднородных. Как сказано: «Звук вечен из-за сотворенности, материальности и непознаваемости. Из-за нематериальности, воспринимаемости слухом и воспринимаемости зрением [звук] не вечен»[327].

[2. Концепция постоянного сопутствования Паттрасвамина]

1363. Нет же! Не бывает хорошего основания вывода при отсутствии [его] постоянного сопутствования [выводимому качеству][328].

[Если его] нет, тогда даже трехчастные[329] трехпризнаковые [основания вывода] слабы.

[Шантаркшита] критикует концепцию Паттрасвамина. Тот ведь говорит: «Основание вывода [является] подходящим только при постоянном его сопутствовании выводимому качеству, но вовсе не при наличии у него трех аспектов». К тому же, если нет постоянного сопутствования, [как в выводе]: «Потому что он является ее сыном» и т. д., даже у трехчастного [то есть в «выводе для других»] возможен ошибочный средний термин.

[327] Примеры выводов взяты из сочинения Дигнаги ПСВ.

[328] anyathānupapannatva – букв., «несуществование другого»; правило означает, что качество, являющееся основанием вывода, встречается в опыте только вместе с выводимым качеством.

[329] В выражении tryamśakasyā («имеющие три взаимосвязанных части») имеются в виду «выводы для других», состоящие их трех «членов».

Поэтому трехаспектные термины слабы, неподходящи – так [говорил Паттрасвамин]. **Постоянное сопутствование** [означает], что [среднему термину] нельзя обойтись без выводимого качества, то есть именно выводимое качество [является] естественным атрибутом[330] основания – таков смысл.

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

Этот объект имеет один признак, а не [три] или четыре.

[В этой карике] Паттрасвамин подробно обосновывает именно постоянное сопутствование как единственный признак основания с точки зрения согласованного присутствия[331] и согласованного отсутствия[332]. У которого есть один признак – постоянное сопутствование – тот однопризнаковый. Именно он принимается как основание вывода мирянами и исследователями-[монахами], но не другой. [Можно спросить и так]: «Если присутствие в субъекте вывода и другие из трех условий не отбрасываются, допустимо ли тогда [называть] основание вывода четырехпризнаковым?» – Нет, [называть основание] четырехпризнаковым недопустимо, так как при таком допущении правильно было бы [считать какие-то основания] однопризнаковыми, [какие-то] двухпризнаковыми, а [какие-то] трехпризнаковыми. [Имеющий] один признак – постоянное сопутствование – называется однопризнаковым; средний термин двухпризнаковый, если вместе с постоянным сопутствованием в нем признаются доказанность однородности[333] или отбрасывание разнородности[334]; [если вместе с постоянным сопутствованием у среднего термина наличествуют] существование однородного[335] и отрицание того, что противоположно выводимому качеству[336], то он получается трехпризнаковым. Но, руководствуясь правилом трехаспектности, начинающегося с [формулировки требования] связи с субъектом вывода, следует признавать [правильным] трехаспектное основание вывода. Основание вывода обретают при правильном его знании.

[330] sattvaṃ.

[331] anvaya.

[332] vyatireka.

[333] sajātīyasiddhatāṃ = sapakṣesattvaṃ.

[334] vijātīyavyāvṛtti = vipakṣātvyāvṛttiṃ.

[335] sajātīyavrttiḥ = sapakṣesattvaṃ.

[336] sādhyavipakṣātvyāvṛttiḥ = vipakṣātvyāvṛttiḥ.

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

Если хорошим сыном является только один, так и здесь следует рассматривать [основание вывода].

Или далее, обосновывая называние «однопризнаковым» тем, что признак постоянного сопутствования является главным, а не тем, что те неглавные [три признака буддистов тоже наличествуют], а также [имея ввиду то,] что [название] не может даваться по иному критерию, [Паттрасвамин] говорит: **Как** и т. д.

1366. В трехаспектных никоим образом нет неразрывной связи[337].

Она наблюдается именно в основаниях, имеющих один аспект – постоянное сопутствование.

А вот если правильность трехаспектного основания рассмотреть с точки зрения обязательной связи. [Паттрасвамин] говорит: **нет** и т. д. Именно те, у которых есть один признак, [а именно: постоянное сопутствование], именно они и называются основаниями; итак, однопризнаковые основания суть такие, единственным признаком которых является постоянное сопутствование.

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

Будут или не будут [приведены] два примера, [не важно], ибо не они являются причиной [вывода][338].

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

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

Словами **постоянное сопутствование** и т. д. [Шантаракшита] объясняет смысл вышесказанного. **Два примера** – это обладающие качествами однородности и разнородности. **Не являются причиной** [сказано в том смысле], что не [примеры] являются причиной познания выводимого качества. Слова: **там, где [есть] постоянное сопутствование** начинают [первую половину карики, в начало второй] следует ставить слова: **там, где нет постоянного сопутствования**.

[337] avinābhāvasambandha.

[338] 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] смуглый, 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] говорит силлогизм: **Он… смуглый** 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. [Шантаракшита излагает позицию джайнов], объяснявших 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 разнородных; поскольку в качестве субъекта заключения могут использоваться множество предметов, имеющих природу либо бытия, либо небытия, и по причине отсутствия иного, отличающегося от них, [то] в качестве [примеров] используются либо языковые выражения, либо реальные предметы. Это основание именно однопризнаковое, и в нем нет противоречия между постоянным сосуществованием и [первым из трех правил буддистов] – правилом связи основания с субъектом вывода. [Слова]: **каким-либо образом** относятся к познаванию [бытия и небытия]. Со словами **реальную** природу следует связывать [слово] **относительно**. Поэтому смысл [всего выражения] следует 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, поскольку [знак зайца] указывает на признак лунности».

[В этом силлогизме] основание двупризнаковое. 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 причине общеизвестного традиционного именования луной, или **поскольку [знак зайца] указывает на признак лунности**. Примерами по несходству являются ком земли и т. п.

1372. «Это мое ощущение произведено летящим насекомым», – в этом удостоверяются, когда возникает [ощущение],

Полученное через контакт [органов чувств] с летящим насекомым.

А это приводится другой двупризнаковый средний термин: «Это мое ощущение произведено летящим насекомым, поскольку это ощущение получено через контакт [органов чувств] с летящим насекомым». Слова: **летящим насекомым** тождественны выражению **«полученное через контакт… с летящим насекомым»**, а **возникает** – выражению **когда 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 «а»[339].

[339] Камалашила разъясняет роль похожих выражений в силлогизме Шантаракшиты из 1372, определяемую грамматическим согласованием. «Это мое ощущение» (vedanā) является меньшим термином. На санскрите «ощущение» – слово женского рода. А «контакт (saṁsparśa) 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 «в этом удостоверяются, когда возникает [ощущение], полученное 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: ṭābnabhavati. Ṭābna разбивается на ṭāp + na; у Панини (Пан IV. 1. 4) ṭāp означает окончание ā женского рода.

1373. При восприятии цвета[340] глаз всегда является главной причиной,

Так как он приводит в действие решающую потенцию[341], [другими словами], его [т. е. цвет] видит.

[в) Силлогизмы, в которых отсутствует пример по несходству]

1374. Или же «Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д.,

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

1375. И «Иногда каким-либо образом имеют реальную природу [даже такие предметы, как] рога зайца,

По причине относительной воспринимаемости, так же, как Я, горшок и прочие».

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 сопутствованию в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п.,

Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию.

[г) 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… является главной причиной, если он не поврежден, [а также если есть] желание воспринять зрительный образ, [и глаз] задействован в качестве инструмента [человеком], поступающим осознанно, или вследствие способности [глаза] усматривать различия образов. [Пример] по несходству:

[340] В тексте использован термин rūpa , имеющий несколько значений (образ, форма, цвет, телесное), которые здесь «работают», создавая несколько семантических «слоев» контекста употребления термина.

[341] Имеется в виду зрительное сознание.

«ухо» и др. **Его видит** (1373) – это значит «видит зрительный образ». Здесь хотя и три основания [1 – «указание на признак лунности» (1371), 2 – «так как приводит в действие решающую потенцию» (1373), 3 – «так как его видит» (1737)], от отсутствия примера по сходству получается двухаспектность.

[Рассмотрим силлогизм] «**Некоторым образом имеют нереальную природу Я, горшок и т. д., / Из-за невоспринимаемости некоторым образом, подобно рогам осла**» (1374). Здесь нет примера по несходству.

Вся совокупность [таких объектов, как горшок и др.], имеющих реальную природу, признается как некоторым образом нереальная, а в качестве примера по сходству имеется в виду несуществование. И нет третьего вне положенного существования и несуществования [которое было бы примером по несходству], где можно было бы показать исключение основания, определяемое исключением выводимого качества. Или [возьмем силлогизм]: «Рога осла и т. п. некоторым образом имеют реальную природу, из-за воспринимаемости некоторым образом, подобно Я, горшку и т. д.». Здесь также именно с первым аргументом (в 1374) следует связать отсутствие примера по несходству.

[В силлогизме] «**Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается / На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца**» (1376) нет примера по несходству, поэтому [получается] двухаспектность.

[Смысл сказанного Паттрасвамином в 1377 таков]: 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., подобная [той, которая есть у] дыма и других логических оснований. И тогда [в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п.] вследствие присутствия звука и других в подобных предметах, так как основания нет в примерах по разнородности и из-за наличия постоянного сосуществования, оно получается двухаспектным.

[4. Опровержение аргументации Паттрасвамина: три возможные интерпретации постоянного сопутствования]

1379. Поэтому верно ли это определение основания, [можно выяснить, рассмотрев его] либо как обусловленное [соотнесенностью основания и выводимого] с общей универсалией[342]. Либо как обусловленное [характером того] специфического качества[343], которое желают познать, или носителем качества, выдвинутым как пример.

1380. Если оно признано как обусловленное [соотнесенностью основания и выводимого] с общей универсалией, его [– постоянного сопутствования – может] не быть в носителе выводимого качества;

И тогда основание вывода оказывается не связанным с доказываемыми фактами.

Словами **Поэтому** и т. д. [Шантаракшита] возражает. Возможны такие точки зрения: [1] здесь может быть либо неразрывная связь основания с выводимым [вследствие их соотнесенности с одной] общей универсалией, [2] либо как обусловленная спецификацией [трех классов объектов: а)] класса объектов-носителей выводимого качества, [б)] либо класса объектов, не включающего класс объектов-носителей выводимого качества, [в)] либо класса объектов, включающего класс объектов-носителей качества, выдвинутых как иллюстрирующий пример.

[а) Первая возможность: постоянное сопутствование понимается как основанное на соотнесенности основания и выводимого с общей универсалией]

[Шантаракшита] называет ошибки первой точки зрения: понимания неразрывной связи как основанной на **[соотнесенности основания и выводимого] с общей универсалией** и т. д. Первая точка зрения неправильна, ибо неверно, что [неразрывная связь обеспечивается] только через обязательное сопутствование, без [фиксации] наличия качества, выступающего [основанием], у субъ-

[342] В тексте sāmānyenagamyate – «можно понимать с точки зрения принадлежности общей универсалии».

[343] В тексте jijñāsitaviśeṣe. Здесь Шантаракшита и Камалашила явно обыгрывают отношение между универсалиями общего и особенного.

екта 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 доказываемых случаях – таков смысл.

1381. Так например, нерасхождение зримости и невечности, понятое с точки зрения [их соотнесенности] с общей универсалией,

В случае со звуком не является основанием для вывода о его [невечности].

1382. Если в носителе качества признается наличие её [т. е. зримости],

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 проистекает соответствие [буддистскому требованию] принадлежности субъекту заключения.

Почему? Он говорит: **Так, например** и т. д. А **она** – это «зримость». **Его** значит «его невечности». **Основание 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 наша трехаспектность основания проникала бы также и в вашу теорию.

Почему? Он 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. д.

1384. «Есть воспринимаемое качество, оно частично проницаемо основанием вывода»[344].

[344] Источник этой цитаты не установлен. Она приводится Уддйотакарой в НВ (131. 17) и приписывается Дигнаге. Цитата встречается также в НВТТ (199) и в «Таттва-артха-шлоке» (204). Э.Фраувальлнер в статье «О фрагментах из буддийских логиков в Ньяяварттике» (Фраувальлнер, 1933) указывал, что она содержится также в НМ и ПС с некоторыми вариациями, на которые опирался Камалашила в своем толковании этого отрывка.

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

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

[б) Вторая возможность – постоянное сопутствование понимается как обусловленное спецификацией класса объектов, включающего класс объектов-носителей выводимого качества]

1385. [Оппонент может утверждать, что в процессе вывода] именно в носителе качества[345] постигается этот признак основания [сосуществования 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. [Поэтому 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»[346].

Если одно из двух не указано, то невозможно определить и другое.

[Начиная 1385, Шантаракшита] говорит о второй возможности: должна быть неразрывная связь выводимого качества с основанием вывода именно в носителе выводимого качества – так [можно интерпретировать ваше джайнское] определение среднего термина. [В соответствии с этим одним джайном было] сказано: «Другими [то есть буддистами] выдвигается правило для основания: основание не воспринимается в примере без выводимого качества. Я же [считаю], что оно [– т. е. основание] не встречается

[345] Переводится в соответствии с исправлением текста, предложенным А.Кунстом: вместо pramāṇaṃ nāsiddhiḥ – pramāṇāt tat siddhiḥ, ибо первоначальный вариант не имеет смысла.

[346] anyonyāśrayadoṣaḥ – иногда эту ошибку отождествляют с ошибкой круга в доказательстве.

без [выводимого качества] в носителе качества. Наш вывод отличается от необходимого допущения[347] Шабары и вывода буддистов. Это вывод, подобный [силлогизму] "Человек-лев"»[348].

В выражении **в носителе качества** (1385) подразумевается носитель выводимого качества. Слова **этот** [«признак основания» 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, из того же источника узнается и выводимое качество, и тогда основание вывода бессмысленно.

А вот если выводимое качество не известно, тогда основание также не известно, поскольку признаком основания служит наличие неразрывной связи с выводимым качеством в носителе качества; и при не известных неразрывной связи и выводимом качестве получается также не известное 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: **одно из двух**…(1387).

Познание основания предшествует познанию выводимого; это [так], поскольку оно [то есть 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.

[347] arthāpatti – в пурва-мимансе рассматривается как самостоятельный источник знания. Подробно описывается Шабарасвамином в МСБ.

[348] narasiṁha. Информация о том, что представляет собой названный силлогизм, отсутствует. Источник цитаты, в которой приводится данный силлогизм, также не установлен.

[в) Третья возможность – постоянное сопутствование понимается как обусловленное спецификацией класса объектов, включающего класс объектов-носителей качества иллюстрирующего примера]

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

Ведь его проникновение не определяется включением всего [универсума].

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

[5. Критика примеров Паттрасвамина]

[а) Опровержение правильности силлогизма с однопризнаковым основанием]

1389. А вот основание, звучащее так: «В силу относительной воспринимаемости»,

Для которого нет сомнительного объекта, бесплодно.

Словами **а 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 основа-

ния, и при раздельно демонстрируемом [то есть демонстрируемом только в иллюстрирующем примере] основании, – "безместность" основания[349], в силу демонстрируемости выводимого».

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

Почему же тогда говорится о желательности доказать этот [тезис]?

А что если будет сомнительная объектная сфера для такого основания? На это [Шантаракшита] отвечает: **бытия** и т. д. Если всеми каким-либо образом признается реальная природа бытия, тогда почему же следует говорить о бытии: «относительно реальное»? **Таковая…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[350] и т. д. Это основание бессмысленно[351] [слишком широко].

1391. Даже в системе, [постулирующей] единство всего сущего, различающей первоначальные и измененные субстанции,

Чистая реальность объясняется через некую субстанцию.

1392. Даже те, кто привержены доктрине нереальности всего существующего,

Даже те придерживаются таких различений, как «С точки зрения фактов…»

А вот если для некоторых, начиная с санкхьяиков и прочих, [субстанциальная реальность бытия] непосредственно не постигается, тогда она [ими] доказывается? Говорит: **Всего сущего <…> Те, кто привержены доктрине** единства всего сущего – санкхьяики; эти самые санкхьяики объясняют реальную природу через некую сущность, субстанцию. Каким образом? [Карика] отвечает: **Различающей первоначальные и измененные субстанций**. Из-

[349] anāśraya.

[350] Имеются в виду качества, которые могут быть использованы в силлогизмах как средние термины и часто используются в школьных силлогизмах: познаваемость (prameya), произведенность усилием (kṛta), вечность (nitya), невечность (anitya), слышимость (śrāvaṇa), нематериальность (amūrtta) (их использовал, в частности, Дигнага в сочинении ХЧ). Вачаспати Мишра в НВТТ (I.1.35) добавляет к ним произведение усилий (kṛtaka), порожденность страданием (yatnajāḥ), осязаемость (sparśa).

[351] vyartha.

мененная сущность – измененная субстанция[352]. Начиная со слова **«первоначальные»**, речь идет о материи – несмешанной, имеющей природу блага и зла и т. д., а духовные сущности (пуруши) признаются отличными от материи и друг от друга. **Даже те** – мадхьямики. **Те <…> с точки зрения фактов** 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 в ином случае не устанавливается.

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

Если не предполагается другого случая [т. е. если в этом доказательстве не постулируется, что относительная реальность является общепризнанным предикатом бытия], то основание «относительная воспринимаемость» так же 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 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, то 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 некоторые высказывания о юном [человеке], или камфоре, или серебре и т. д.[353]

[352] vikārātmā = vikārasvabhāvaḥ.

[353] 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

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 1371] основание следует [понимать] не в обычном смысле,

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

Если [Шантаракшитой в 1394] определенно [утверждается], 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 бездоказательные[354] термины, смысл которых [находится] вне конвенционального словоупотребления и придается посредством операции апоха[355], как, например, [в силлогизме]: «Это не-луна, в силу наличия качества зайцевости»[356]? Опасаясь [недопонимания, Шантаракшита] говорит: **В доказательстве <…> 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 [т. е. определенное словоупотребление] во внимание, то будет пример по сходству[357]; почему этот оппонент, отвергающий все общепризнанные словоупотребления, не смог вывести лунность, используя общепризнано [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»[358].

Кое-где принято трактовать 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 высказался таким образом: «…в выводе бездоказательные термины»[359]... 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 [доказываемым] тезисом, поскольку основание [по смыслу]

(например, в «Найшадхачарите», I. 51 и «Агнипуране», XXXV. 15), серебро и золото (в «Ригведе», II. 2. 4 и «Атхарваведе», XII. 2, 53 и др. 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.

354 asādhāraṇatva. Эта ошибка заключается в том, что для основания невозможно подобрать ни пример по сходству, ни пример по несходству. Как сообщает А.Кунст (Кунст, 1939: 34), в классификации ошибок Дигнаги, приводимой в его трактате «Ньяямукха», эта ошибка названа второй в классе ошибок многозначности – anaikāntika. Например, если основание не доказывает невечности звука, из него не обязательно будет следовать вечность звука.

355 То есть установления значения.

356 Источник цитаты не установлен.

357 anvaya.

358 asādharaṇaṃ-āśrita. Для этого неправильного основания нельзя привести примеры по сходству и по несходству (ПВ IV. 120).

359 Источник цитаты не установлен.

совпадает с выводимым. К тому же здесь, [в силлогизме оппонента], в качестве предиката этому насекомому приписывается определенное ощущение[360], 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 трудно устранимая ошибка двусмысленности[361] среднего термина.

Если считать, что спецификацию **«с летящим насекомым»** добавлять к основанию «получено через контакт» не нужно, тогда нет совпадения с выводимым? На это он говорит: **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,

Поскольку в иллюстрирующем примере имеет место демонстрация [причинной зависимости].

Даже когда в доказательстве забыта установленная причинно-следственная зависимость, то и тогда используемое основание обязательно соответствует [правилу] трехаспектности, так как в качестве примера, берутся огонь, дым и т. п., связанные причинно-следственными отношениями.

1399. Прежде всего, не установлено, что глаз существует в качестве носителя цвета.

И с доказательством [этого положения] связаны недемонстрируемость и т. п. [ошибки][362].

Относительно стиха, начинающегося со слов: **При восприятии цвета** [1393], далее [Шантаракшита] говорит: **глаз** и т. д. [Предложение] разбивается так: **с доказательством [этого положения] связаны**. Под словами **и т. п.** в выражении **недемонстрируемость[363] и т. п.** понимаются двусмысленность и противоречие[364]. Если существование глаза принимается за выводимое качество, то всякое основание не избежит трех классов ошибок. А именно: [1] недемонстрируемости[365] – если в качестве основания вывода берется качество существования, [2] двусмысленности[366] – если взяты оба качества: существование и несуществование, [3] противоречивости – если взято качество несуществования. Как сказано: «Основание вывода не демонстрируется, если оно доказывает качество существования; если как основания берутся оба качества – основание двусмысленно. Противоречивый[367] [средний термин] получается в том случае, когда в его роли выступает качество несуществования. Как доказывается существование?»[368].

[в) Другая возможность конструирования правильных силлогизмов]

А вот когда доказывается потенция порождения зрительного сознания, если в качестве носителя качества выдвигается глаз, тогда в силу синонимичности ряда [потенция, экзистенция и т. п.] все доказательства также абсурдны[369]. В противном случае, [если потенция и экзистенция не являются синонимами], основание будет не демонстрируемым в отношении места[370] – по причине не демонстрируемости [потенции] из-за ее сверхчувственности. Таким образом, и в силлогизме **«При восприятии цвета…»** основание должно рассматриваться как не демонстрируемое из-за отсутствия связи с субъектом умозаключения.

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

---

360 vedanā.

361 vyabhicāritvaṃ, anaikāntikatvaṃ.

362 «Существование» и «несуществование», по мнению буддистов, принципиально не могут быть использованы в силлогизме как выводимое качество.

363 asiddhyādi.

364 vyabhicāravirodhayor.

365 asiddhatā.

366 anaikāntikatā – суть этой ошибки в том, что средний термин доказывает как выводимое, так и его отрицание.

367 viruddhatā.

368 Цитата из ПВ 1.192–193.

369 Носителем зрительного сознания является сознание вообще, поскольку зрительное сознание в буддийской доктрине трактуется как одна из разновидностей сознания.

370 То есть будет не связанным с реальным субъектом – āśrayāsiddha.

Поэтому незначительные причины[371] **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…** – [например], если глаз закрыт. Ведь мы не доказываем [силлогизм] о глазе и других [органах] прямо с точки зрения их собственного существования; но 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 не демонстрируемости 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 обнаруживается трехаспектность [основания][372].

Допустим, что так. Пусть сознание будет носителем качества, в соответствии с названным [правилом трехаспектности]. Разве тогда основание двухаспектно? На это [Шантаракшита] отвечает: **собственными причинами** и т. д. **«Обусловливается их собственными причинами»** означает, что [их возникновение] связано с их собственными причинами. Это сложное слово, которое определяет слово «возникновение»[373]. Таким образом, подобные ростки и т. п., чье порожденье определяется специфическими причинами, могут выступать в качестве 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 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[374]. Формулируя утвердительный силлогизм, мы имеем средний термин, основанный на тождестве[375].

[371] tanmātraṃ.

[372] При переводе было принято исправление текста, предложенное А.Кунстом – trailakṣaṇyaṃ [Кунст 1939].

[373] udbhūtir.

[г) Критический разбор силлогизмов с отсутствующим примером по несходству]

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

Который был приведен ранее[376]**, в основании следует видеть бесплодность и бездоказательность.**

[На 1370, начинающуюся словами]: **В силу воспринимаемости** и т. д., [Шантаракшита отвечает своей 1374]: **Некоторым образом и т. д.** В нем так же – ошибка, [либо] демонстрируемости выводимого по причине демонстрируемости отсутствия горшка и др., [либо не демонстрируемости основания]. Если здесь нет демонстрируемости [основания], тогда основание «невоспринимаемость» не устанавливается, то есть, другими словами, основание входит в класс не демонстрируемых оснований, и критика [силлогизма] должна быть изложена таким же образом, как и критика вышеупомянутого силлогизма о существовании.

[2. Силлогизмы, в которых якобы отсутствует пример по несходству]

1403. Но ведь здесь есть очевидный демонстрирующий 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 не демонстрируемость [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 другие, с помощью

[374] vyāpakaviruddhopalabdhiḥ.

[375] svabhāva-hetuḥ.

[376] В 1374.

той же сущности постулируется их реальность, тогда та самая их сущность[377] пусть будет примером по несходству. При исключении такой сущности [получится] основание «невоспринимаемость». Таким образом, при формулировке, включающей слова «относительно», равным образом присутствуют демонстрируемость и прочие [качества основания]. **«К нереальному»** значит «к несуществующему». **«Наличие примера по несходству»** означает, что неразрывная связь[378] 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**.

1405. «Там в доме находится твой [отец]. – Так заключается
На том основании, что здесь в доме слышны звуки [голоса] вашего отца». – Здесь явно трехпризнаковое основание.

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

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

1407. Там, где есть предшествующее восприятие, и где восприятия нет,
Совершенно ясно наблюдаются согласованное присутствие и согласованное отсутствие[379].

[д) Критический разбор силлогизмов со словом и лампой в качестве оснований вывода]

1408. Слово дает знание, но ни коим образом не [знание] о предметах внешнего мира.
Из-за отсутствия однозначного соответствия [обозначаемому] оно передает только предполагаемое значение[380].

[377] svabhāva = rūpa = svarūpa.
[378] vyāpti.
[379] anvaya = sapakṣesattvaṃ; vyatireka = vipakṣādvyāvṛttiḥ.
[380] vivakṣā.

1409. Если оно, [предполагаемое значение], содержится [в силлогизме,] тогда трехаспектность совершенно очевидна[381].
При отсутствии же предполагаемого значения звук не применяется [в качестве основания].

1410. Лампа не сообщает знание, поскольку [в ней] отсутствует признак [познаваемого предмета] – синего цвета и т. п.
Ее называют «дающей знание» по причине 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.?

[е) Завершение опровержения концепции постоянного сопутствования]

1412. Даже при наличии постоянного сосуществования и отсутствии связи с субъектом заключения,
Зримость не является доказывающей – поэтому [основания] с одним признаком 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 прочих, то в [основании] «зримость» ее [т. е. этой связи] не будет.

Словами: **Там** и т. д. (1407) 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] определенностью предполагаемого значения.

[381] Переводится в соответствии с исправлением, внесенным А.Кунстом: вместо trailakṣaṇyaṃ – vailakṣaṇyaṃ (Кунст, 1939).

А что в отношении значения представления, 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, что] «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.[382]». **Это невозможно…** – [этими словами] резюмируется смысл сказанного выше. Поскольку зримость, хотя и связана неразрывно с невечностью, не доказывает той невечности в звуке, и поскольку обязательно везде должна иметь место связь с субъектом заключения, то в силу опоры на нее у названных [Паттрасвамином] одноаспектными неизбежно окажутся еще два аспекта, и у названных двухаспектными будут три аспекта. Поэтому именно исходя из [необходимости] связи с субъектом заключения однопризнаковые [основания могут быть] бессмысленными. И нельзя говорить так: «Связь с субъектом вывода и др. [буддистские требования] уже включены в постоянное сосуществование», и по этой причине считать ненужным делать специальное указание на эти признаки основания. Как сказал сам [Паттрасвамин в 1377]: **Именно благодаря постоянному сопутствованию в силлогизмах о таких предметах, как звук, светильник и т. п., / Даже при отсутствии связи с субъектом заключения наблюдается нечто, дающее информацию.** Есть постоянное сосуществование невечности и зримости, но нет связи с субъектом вывода, поэтому [получается] многозначный[383] средний термин.

[382] Это рассуждение связано с джайнской концепцией, согласно которой лампа является основанием вывода, связанным с восприятием скрытого и освещающим незнание (avidyā), скрывающее выводимое (см. Ньяяправеша, 14). Джайны рассматривали сходным образом и функцию сознания в отношении обозначающего и обозначаемого.

[383] anekānta.

[ж) 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[384].

И по причине расхождения с разнородным нет трехаспектного [основания].

Как сказано [в 1369]: **Он… смуглый потому что он является сыном…** – в [этом силлогизме] даже трехаспектный средний термин не ведет к определенному заключению. [На этот стих Шантаракшита здесь] отвечает: **бытие сыном** и т. д. Сын-то у нее будет, но не смуглый – 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.

Допустим, что это так, и есть именно такое противоречие – [наличие] несходных следствий при сходстве причин, получится ли [у нас правильное] основание? Он говорит: **как карма** и т. д. Из-за особенностей кармы хорошей и т. д. 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 так же и основанием по тождеству – подобно, например, «сотворенности», так как нет другой сущности сотворенного вне невечного. 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[385]. Не [является оно] и основанием

[384] Эта логическая ошибка называется Дхармоттарой в НБТ saṃdigdhavipakṣavyāvṛttiḥ.

[385] То есть о каждом живом существе можно сказать, что оно является сыном своей матери, но не о каждом – что оно смуглое, так как нет неразрывной связи между предикатами «быть сыном» и «быть смуглым».

по причинной связи из-за недемонстрируемости причинно-следственной связи. Не [есть оно] и основание невосприятия из-за утвердительной формы [силлогизма]. По причине отсутствия противоречия нет невозможности появления цвета [кожи] иного, чем смуглый. 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]

[а) О частном случае вывода, основанного на причинно-следственных связях]

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

«Наблюдается, что “восход луны” [является] основанием для вывода о расцвете ночного и других[386] лотосов и о приливах океана».

«По наличию света в других частях отмечается наличие тени».

1420. «При виде факела в темноте тотчас предполагается и дым».

А также: «На основании восхода [созвездия] Критика возникает представление [о близости созвездия] Рохини»?

Словами: **а вот** и т. д. [учитель начинает разбор] примеров [силлогизмов] с логическим признаком, имеющим ошибку «непроницаемости», о выведении расцвета ночного лотоса и приливов океана из восхода луны. **И других** дополняется [словами]: «а из восхода солнца выводится расцвет [дневного] лотоса». Заключение о тени в другой части – в горах и т. п. – выводится из наличия солнца; а также, увидев издалека [в темноте] факел – кусок дерева, часть которого горит, – заключают о дыме. Сходным образом по восходу лунного созвездия Критика удостоверяется близость лунного созвездия Рохини; поскольку известно, что созвездия восходят по порядку, как записано [в шастрах], начиная с Ашвини[387]. Все эти примеры не входят в три вида оснований, почему же [тогда] говорится: в том, что этому соответствует, не бывает двусмысленности[388]?

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 проч.].

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 в 1419] **основанием для вывода о расцвете**… подразумевает расцвет ночных и других лотосов; **возникает** значит «рождается» [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, считается сопутствующей причиной расцвета ночных и других лотосов, поэтому восход месяца и т. п., дающие вывод на основании своей истинной причины, порождают также возможность вывести и расцвет ночных лотосов и т. п., происходящий одновременно [с ними], хотя и 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 ни выведут, из-за отсутствия определения [связи], при бессвязности! Поэтому и здесь следует говорить о связи. Она имеет признаки именно названной выше причинно-следственной связи.

---

386 Переводится в соответствии с исправлением, вносимым для приведения в соответствие с комментарием: вместо kumudānāṃ – kumudāder.

387 Ашвини, Критика и Рохини – 1-е, 3-е и 4-е из 27 созвездий (накшатра – букв. «стоянка») лунного календаря, по которым проходит видимое движение луны по небосклону.

388 vyabhicārita.

1423. Разновидность ветра, являющаяся причиной восхода Критики,

Вместе с тем[389] [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 чем иным [как полученными с помощью причинных оснований][390].

В таком случае, какова связь восхода Критики 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 по вкусу, цвету и др. качествам, подобно тому, как из комплекса связанных причин в [выводе узнают о] разновидностях дров по дыму»[391].

[б) познание на основании отражения в зеркале]

1425. Бывает вывод по отражению, называемому знаком, связанным с предметом-прообразом.

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

Предусматривая возражение, что вывод об образе исходя из отражения никуда не входит [т. е. ни в какую из разновидностей выводов] из-за невещественности отражения, и получается, что определение [правильного основания] не всеохватывающее, [Шантаракшита] говорит: **называемому знаком…**

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

Поэтому каково 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 основания он звучит так: «Из-за отсутствия обоих одновременно в

[389] Здесь перевод делается в соответствии с исправлением текста, предложенным О.Ф.Волковой: вместо santatyā–sahagatyā.

[390] Имеется в виду kārya–hetu.

[391] Цитата из ПВ I. 10.

одном месте». В том месте, где видят существование зеркала, именно там [видят] и существование отражения. И нигде не бывает совместного существования двух сущностей, поскольку они препятствовали бы друг другу. Рассуждая таким образом, [Шантаракшита] обосновывает невозможность нахождения 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. 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. Ибо разнообразие потенций дхарм непостижимо.

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, но сознание выдвигается как причинное основание.

[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», то есть словесное выражение тезиса и других [членов].

[Буддисты же полагают, что], тезис не является доказывающим членом и бесполезен.

Почему говорится: **Выводом же «для других» называется выражение трех свойств основания в словах** [1362], между тем многими включаются в вывод «для других» словесное выражение тезиса, заключения и применения. Объяснение этого он начинает с выражения **тезис** и т. д.

Словами: **не <…> доказывающим членом** и т. д. [Шантаракшита] выступает против [учения найяиков]. Поскольку словами «демонстрация = доказательство» обозначается постижение выводимого, то «бытие его членом» означает «бытие причиной», а отрицание его – «небытие доказывающим членом». Поэтому не являющийся членом доказательства тезис не входит в [силлогизм] и не должен формулироваться – таков смысл. Другими словами, «бесполезный» значит «не являющийся доказательством», так [следует говорить] при объяснении ошибки идентичности тезиса основанию[392].

1430. [Тезис] не может непосредственно рассматриваться в качестве выявляющего предмет [доказательства] по причине отсутствия связи [терминов];

[Он] ее имеет доказательной силы, поэтому не может рассматриваться и опосредованно.

Почему [тезис] не член доказательства? Он говорит: **по причине отсутствия связи** и т. д. 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 1408] как о не обладающем силой доказательства. Как сказано: «Словесное выражение того тезиса служит для информации о намерении говорящего. [Если рассматривать его с точки зрения способности давать] знание, то он [только] устанавливает наличие сомнения и не является непосредственно доказующим. [Тезис] не является также пригодным опосредованно, так как только называет выводимое качество»[393].

1431. Возможно [тезис] называется членом доказательства, [когда назначение его формулировки] аналогично словесному выражению иллюстрирующего примера,

[392] Эта ошибка называется в ПВ pratijñārthaikadeśa.
[393] ПВ IV. 16–17 / / ПВ Тиллеманс, 2000: 27–28.

Поскольку исходит из восприятия объекта, обладающего выводимым качеством и логическим признаком.

1432. Нет же! [При такой интерпретации тезиса возникает] расхождение с требованием [вывода и наличием] других [членов силлогизма].

Но тогда здесь бесполезно и указание на объект [то есть формулирование тезиса][394].

Некоторые полагают, что, даже не будучи членом доказательства, тезис должен формулироваться, поскольку фиксирует объект с качествами выводимого и основания вывода, подобно словесному выражению иллюстрирующего примера, и руководствуются при этом высказыванием: «Поскольку остальные имеющиеся два аспекта демонстрируются в иллюстрирующем примере». [Сама по себе] словесная формулировка примера не является членом доказательства, [пример] формулируется именно с целью [указания] на два другие аспекта [основания], исключая связь с субъектом заключения. [Выступая] против [приверженцев этой концепции, Шантаракшита] говорит: **примера** и т. д. В предложении о расхождении с требованием [о выводе, имеется в виду такое, например, побуждение: «Сделай так]: докажи, что звук не вечен». Слова **и <…> других** следует соединять со словами **расхождение с требованием [вывода]**. Такое расположение слов имеет целью представление полной формулировки вывода, без чего [т. е. без трех условий] процесс вывода не осуществляется, будучи случайным[395]. [Говорит]: бесполезно. Ибо выводимое понятно даже без него [т. е. тезиса]. Как, например, [в силлогизме] «Что сотворено, то не вечно», как только сказано: «А звук сотворен», сразу, даже без формулировки тезиса, возникает понимание: «звук не вечен».

[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.

[394] viṣayasyaupadarśanaṃ = pratijñāvacanaṃ.
[395] akāṇḍa, в смысле он не будет опираться на логическую 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[396] – ведь если отсутствует языковое выражение тезиса, а значит – и трехаспектности, которая основывается на нем [то есть на примере по сходству], тогда все разрушается и рассыпается»[397].

1434. При проведении доказательства не различаются однородность с субъектом вывода и другие [условия буддистов].

Они, [три условия], выделяются таким образом обычно в шастрах.

[Словами] **не различаются** и т. д. [оппонент] противоречит. Поэтому, даже не зная употребления понятий «однородный с субъектом» и т. п., солдат или [любой] другой человек, как только ему скажут: «Где дым, там огонь, а здесь – дым», устанавливает и однородность-разнородность; без употребления [специальных терминов] «однородный с субъектом» и остальных выводит именно огонь, поэтому во время вывода нет упоминания однородного с субъектом и др. Где же тогда употребляются [термины] «однородный с субъектом» и все прочие? На это отвечает: **в шастрах.**

[в) Ответ оппоненту]

1435. Ведь она, [однородность], встречается в природных объектах, поэтому она и не противоречит [нашей концепции],

И не верно, что диспутант приводит силлогизм своему противнику ни с того, ни с сего[398] [без опоры на упомянутые объекты].

А это значит, что производимое в процессе формулировки вывода установление [однородности с субъектом] непротиворечиво, [что] он и проясняет, [говоря]: **природных** и т. д. Хотя в процессе формулировки вывода тезиса не формулируется, она, [т. е. однородность], устанавливается через соотношение с предметом-носителем выводимого качества: совершаемое установление не противоречит нашей теории. И нельзя сказать, что во время выведения

[396] asapakṣa.

[397] Переводится в соответствии с предложенным издателем исправлением: вместо alūnaviśīṛṇa–alūnavikīṛṇa.

[398] akāṇḍa.

отсутствует реальный предмет, поэтому не верно, 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] из подобия [субъекту иллюстрирующего примера], а разнородность с ним – из 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.

[2. Необоснованность мнения Бхавивикты и других найяиков: применение не является членом доказательства]

1437. При неназванности тезиса из-за неназванности причины [выведения, то есть, неразрывной связи],

Для доказательства наличия [этой связи в носителе знака] не следует формулировать и применение.

1438. Если ранее уже сказано о существовании [связи в основании, указание] соответствия [через применение] бесцельно,

Поскольку установлено отношение проникновения, а также из-за того, что факт, о котором желают сказать, достигнут.

«Примение – это зависимое от иллюстративного примера “подключение” [к нему], обосновываемое [выражением]: «так и …» или «но не так…»[399]. 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] доказывали наличие 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 вы-

[399] НС I. 1. 38 / / НС, НБ Шохин: 173.

водимое]; 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], невозможно сформулировать основания вывода [такие как] «сотворенность» и прочие, следующие 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. Тогда, 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 не демонстрируемость 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 для установленного факта, 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 по причине соответствия определению трехаспектное основание доказательно.

Нет сомнения [в невозможности] противоположного, поэтому заключение бессмысленно.

Здесь [сказано]: «Заключение – это высказывание, которое повторяет тезис через указание основания»[400]. «Через указание основания» и т. д. [делается заключение] «поэтому невечен» и т. п.; в словах **поэтому** и т. д. – указание на доказательную силу основания в иллюстрирующем примере; высказывание, в котором повторяется смысл тезиса – заключение. При его посредстве с точки зрения единого смысла сводятся вместе, связываются и объединяются тезис, основание, пример, применение. Поэтому [этот член силлогизма] называется «нигамана»[401]. Поскольку в данном случае нет формулировки тезиса, зачем же тогда заключение, по сути его повторяющее? Следовательно, заключение не есть член доказательства.

Здесь словами Учителя Дигнаги сказано: «Виду повторения[402] [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 punaḥ употребляется, 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] о не вечности звука, следует отдельно формулировать заключение, 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 для

[400] НС I. 1. 39.

[401] nigamana – букв. «сводящий вместе»; термин образован слияние приставки ni- со значением «внутрь», «вместе» и глагольного корня gam- со значением «идти», «двигаться», «приходить».

[402] punaruktatvādeva = punaḥ + uktatvā + eva.

здравомыслящего подвергать 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 ни какой логической функцией.

[4. Опровержение мнения Авиддхакарны]

1440. Только связанными высказываниями доказывается единый объект,

Поэтому для демонстрации связи [между членами вывода] не нужно отдельно высказывать заключение.

Но Авиддхакарна говорит: «Разрозненными высказываниями не доказывается единый объект. Поэтому для демонстрации связи нужно отдельно высказывать заключение»[403]. Здесь [Шантаракшита] говорит: **связанными** и т. д.; если установлена связь с выводимым качеством, имеющая признак [отношения] тождества[404] и [отношения] причинности[405], единый объект познается в выводе посредством основания, содержащего связь с субъектом заключения, однородность и разнородность. Эти характеристики [развертываются] в высказываниях, имеющих единое значение, – в силу их потенции и намерения [доказывающего] его, [т. е. единое значение], показать. Поэтому, хотя высказывания раздельны, они связаны единым значением. Следовательно, для демонстрации этой связи не нужно специально высказывать заключение.

[III. Полемика с мимансаками о типологии вывода]

[1. Кумарила о двух видах вывода]

1441. Некоторые таким образом говорят о двух видах выводов:

Различаются [силлогизмы, основанные] на восприятии [связи] видовых характеристик[406] и на усмотрении родовой общности[407].

403 Источник цитаты не установлен.
404 tādātmya = svabhāva.
405 tadutpatti = kārya.
406 viśeṣadṛṣṭa.
407 sāmānyaparidṛṣṭa.

Некоторые – это Кумарила и др. Ибо [они] описывают вывод так: «Вывод двухвиден: 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»[408].

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, прежде 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 не верно, что это – не источник знания, раз он [опирается на] прежний опыт, так как факт наличия огня или его угасания [устанавливается] при дальнейшем устранении сомнения. Такова суть [изложенной полемики].

Смысл же отдельных членов объясняется [следующим образом]: **непосредственно воспринята связь**. Какая связь? Сказано: «Шабарасвамин дал определение вывода: “Вывод есть познание, [происходящее] в некотором месте, на основании связи [двух феноменов], виденной в другом, отдаленном месте. Он [бывает] двух видов: [1] основанный на восприятии связи видовых характеристик, [2] основанный на усмотрении родовой общности”». Пример силлогизма на основании непосредственно воспринятой связи видовых характеристик: «От восприятия образа дыма [возникает] знание образа огня». [Пример] силлогизма, основанного на усмотрении родовой общности: «Восприняв достижение Девадаттой другого места, которому предшествовало передвижение, заключают и о том, что солнце движется».

1443. Им, находящимся в одном месте, а также ушедшим в другое место и в другое время

Всегда будет узнан тот огонь – на основании его прежнего знания.

408 ШВ 140.

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, могут быть [в качестве примеров] названы другой огонь и другой дым,

Выводом по общности считается исключительно умозаключение [того же вида, что и о] движении солнца.

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 предшествующим стихом следует дополнение: **[То] возникает мнение**. [Под словом] **двух** подразумеваются две отдельные вещи – огонь и дым; **возникает мнение** означает, что [для появления] двух отдельных феноменов в качестве топлива используется один объект – навоз, [и это выражение также эквивалентно выражению] «возникает [знание]». Аналогичным образом [делается заключение о горе и других местах]: «На этой горе и в других местах находятся эти два [отдельных феномена] – огонь и дым». **В качестве топлива – навоз**[409] [эквивалентно выражению] «оба, имеющие в качестве топлива навоз». «Находятся в том месте» равнозначно выражению: «те два, имеющие его местом»; оборот «они оба, имеющие в качестве топлива навоз» имеет смысл «они суть находящиеся в том месте» – таков грамматический анализ. **Двух отдельных феноменов** значит «их обоих» и т. д. [Выражения] «у которых в качестве топлива – различные породы деревьев, начиная с сарджа, сарала и саллаки, огонь и т. п. отдельные вещи», «в тех», [под которыми подразумеваются] «имеющие в качестве топлива навоз и находящиеся в том месте отдельные вещи»[410] – [все они] стоят в седьмом падеже [то есть местном падеже], который определяет порядок соединения отдельных элементов [сложных слов]. **Тот** указывает на такого рода непосредственное восприятие, которое [возникло] у

[409] На санскрите это предложение выражено одним сложным словом gomayamindhanaṃ.

[410] В тексте: gomayendhanataddeśādīni. Это сложное слово, в котором окончание -īni является общим для всех его компонентов показателем местного падежа.

познающего. Узнается 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]. Следовательно, его познаваемость [проистекает] из прежнего опыта; его способность давать знания обусловлена его связью с восприятием, которое является другим источником знания – таков смысл. Или же [можно сказать], что связь устанавливается таким образом: **Всегда будет узнан тот огонь – на основании его прежнего знания**. «Есть ли огонь или он погас?» – такими словами подвергается сомнению актуальное существование огня. **То** значит «то актуальное»; или «то, что познается» – таков грамматический разбор.

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 [Шантаракшитой] приводится вывод об огне и дыме. Это связано с тем, что Виндхьявасин приводит в качестве примера вывода по общности воспоминание о движении солнца по достижению [им] другого места [на небосводе]; 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[411], так как в памяти[412] еще свежи прежние дискуссии? Подвергая [критическому] рассмотрению это намерение комментатора Кумарилы, [Учитель] говорит: **другой огонь и другой дым** и т. д. **Вывод по общности** значит «вывод, основанный на восприятии общего»; пример с солнцем, приведенный комментатором для указания ошибочности примера [вывода] о других огне и дыме, приводится исключительно из-за невоспринимаемости 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

[411] pratyāsannau.

[412] buddhau.

примера с целью показать чистый объект, но огонь и дым не [привлекаются] снова, поскольку [вывод о] них не является выводом по общности.

[2. Опровержение позиции Кумарилы]

1446. Поэтому здесь, в силу положения о всеохватывающем разрушении моментов [сознания][413]

Первый из названных выше не может быть выводом.

1447. [Оппонент может возразить]: а что если единство конструируется, исходя из их связи[414] по значению.

[На это мы возражаем]: у него, [т. е. значения], нет никакого длящегося бытия и нет реального существования.

Словами: **поэтому здесь**… указывает на ошибку. **Всеохватывающем**, то есть 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[415]. С точки зрения высшей реальности ни что не имеет длящегося бытия. И поэтому с ним, [дымом], находящимся в том же месте, огонь не связан. Нет также конструирования реальности, поэтому будет бессмысленным выражение [Кумарилы в шлоке 1444]: **о реально существующем предмете**.

1448. Но вами не признается безобъектный вывод[416].

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 характеристики[417]. [Это неверно.]

При признании всепроникающего разрушения моментов бытия нет ее, [т. е. видовой характеристики], постоянства.

[413] kṣaṇabhaṅga.
[414] prabandha = santāna.
[415] pāramārthika.
[416] Переводится в соответствии с исправлением текста, сделанным А.Кунстом: вместо jñānaṃ–manaṃ [Кунст, 1939].
[417] ākṛti = jāti в смысле видовой универсалии-вишеша.

А может быть так: вывод на основании восприятия видовых характеристик объяснен, исходя из примысленного, а не из реального единства? На это говорится: **неверно**. Пусть так: если проявление [есть] исчезающее, а видовая характеристика считается постоянной, будет ли тогда тождество реальным и не будет ли безобъектности? [По этому поводу] говорится: **при исчезновении формы** и т. д. Джати – это видовая характеристика. Чтобы выразить согласие, говорит: **если** и т. д. Каким образом при постулировании единства видовой характеристики [и единичного объекта] возможно длительное существование видовой характеристики при гибели объекта? В противном случае должно быть допущено, что эти два дифференцируются, так как коренным образом различны их качества[418]. Говорит: **остаются**... Это – выражение согласия. Откуда же берется его [видовая характеристика], ведь концепция видовых характеристик однажды уже была обстоятельно опровергнута? **Остаются**, т. е. «наличествуют». Преходящий характер его [видовой характеристики] он также доказывает на основании всепроникающего разрушения моментов [сознания].

1450. На каком основании вами [в 1441–1442] дано такое определение: [силлогизмы, основанные] на восприятии [связи] видовых характеристик… [получаются тогда],

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,

[418] bhinnayogakṣematvāt.

Подобно памяти, почему [он] не рассматривается аналогичным [образом] с предшествовавшим[419]?

[4. Ответ оппоненту]

1453. Если [вывод на основании восприятия видовых характеристик] происходит при устранении сомнения, возникающего в промежутке[420],

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[421].

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 общей родовой универсалии; но [нет] никакого вывода на основании видовых характеристик.

[419] Переводится в соответствии с исправлением, внесенным в текст А.Кунстом: вместо prāktano-prāktate (Кунст, 1939). Под «предшествовавшим» имеется в виду вывод на основании восприятия видовых характеристик.

[420] Имеется в виду промежуток времени между предыдущим и последующим восприятиями.

[421] sāmānyadarśana = sāmānyatodṛṣṭa.

[IV. Полемика о способности вывода давать знания]

[1. Критика мнения брихаспатьев[422] и остальных

а) О том, что вывод не является инструментом познания]

1455. Кое-кто говорит о выводе так: «Это – не инструмент познания».

И те, кто намереваются сообщить [некий] смысл, говоря подобное, [обнаруживают] ложные воззрения.

Кое-кто – это брихаспатьи и прочие [чарваки]. Под словами **подобное** имеются в виду именно такие высказывания: «вывод не является источником знания». Этим [отрицанием выводного знания они] противоречат своему же высказыванию, [т. е. в их рассуждении выдвижение осмысленного тезиса противоречит отрицанию возможности осмысленного высказывания и наличия его предполагаемого смыслового значения]. Например, полагающий, что из высказывания как знака познается то, что хотели сказать, и высказывающий свое намерение другому, уже демонстрирует бытие вывода источником знания[423], а говорящие: «Это не источник знания», отрицают [это положение]; тут [имеет место] самоопровержение [тезиса]. И эту логическую ошибку Учитель объяснит впоследствии.

[б) о том, что «вывод для себя» не приемлем]

1456. «Вывод для себя» неприемлем как [дающий] ложное знание,

Возникающее от ошибочного основания[424], ибо ему предшествует трехаспектное основание.

1457. [Это основание] не является причиной выведения, так как присутствует даже в псевдо-выводе.

[422] То есть чарваков.

[423] Камалашила толкует здесь вслед за Дигнагой «высказывание» как «логический знак» (линга), а «интенцию выражения смысла» (вивакша) как «выводимое» (садхья).

[424] iṣṭaghātakṛta – буквально, «производящий уничтожение желаемого». Дискуссия по поводу такого рода оснований приведена в НБД 73–74. Там сказано, что Дигнага относил их к viruddha-hetu.

Поэтому трехаспектность знака, как и двухаспектность, не является причиной умозаключения.

В данном случае чарваки доказывают: «вывод для себя» не может быть инструментом получения знания; из-за предшествования трехаспектного знака [получаемое посредством вывода знание] подобно ложному знанию. [Например]: «Глаз и другие [*индрии*] служат другим [в частности, человеку] в силу их составной природы, подобно тому, как из частей [собираются] ложе, сиденье и др.». Как сказано, [в этом силлогизме] основание относится к иштагха-такрита-хету; [хотя оно] принадлежит к трехаспектным основаниям, но трехаспектность порождает ложное знание. И трехаспектный [знак] не является причиной вывода, поскольку так же, как и двухаспектный, встречается даже в псевдо-выводе.

1458. В силу возможности [наличия] в любом доказательстве [а] противоречащего заключения[425] и [б] противоречащих[426] оснований

И к тому же еще [в] не отклоняющихся, но противоречащих[427] [оснований].

[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[428] [качеств], являющихся сущностью носителя качества». Или, другими словами: вывод становится псевдо выводом [так как возможны противоречащие тезису заключения].

[б] Всегда любому выводу можно выдвинуть контр вывод, 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 – у звука, [а также у души и т. п.].

[в] Всегда возможно не ошибочное, но [другое], противоположное [основание]. Как, например, если делается вывод: «Звук невечен, из-за 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 «Таттватики»[429].

[425] anumānavirodha.
[426] viruddha.
[427] viruddhāvyabhicārina.
[428] samudāyaikadeśatvāt.

[2. Возражения Бхартрихари против вывода]

1459. При различии в потенциях, в зависимости от состояния, места, времени,

Обоснование положения вещей с помощью вывода весьма трудно достижимо[430].

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 сочности, ценности и зрелости плодов амалаки, кхарджуры и др. из-за различия места и т. п., поэтому невозможно сделать вывод: «Все амалаки – кислые плоды, подобно съедаемому». Таким же образом вода может быть холодной или горячей в колодце или других местах в разное время, поэтому нельзя заключить, что вся вода холодная, и т. п. [Выражение] **в зависимости от состояния, места, времени** относится к **различию**. Слово **вещей** так же стоит в форме родительного падежа и соотносится со словом **обоснование**.

1460. Даже если известны потенции субстанций[431] производить тот или иной эффект,

То у различных субстанций эти потенции 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:

[429] Tattvaṭīkā – произведение, приписываемое Авиддхакарне. Не установлено, самостоятельное ли это сочинение или комментарий.
[430] Здесь и далее цитируется ВП I. 32–34.
[431] Переводится в соответствии с исправлением, внесенным в текст А.Кунстом по тексту самого Бхартрихари: вместо aryasya – dravyasya (Кунст, 1939).

«Огнем сжигаем облачный покров, поскольку он, так же как травинки и т. п., обладает качеством земляности». Поэтому [мы и говорим, что] смысл, доказанный определенным способом, более опытным [логиком] выводится по-другому, а это нежелательно.

[3. Отвержение «вывода для других»]

1462. Вывод же «для других» не есть источник знания для того, кто его говорит.

Поскольку [в нем] повторяется [знание, полученное в «выводе для себя»], сам он, [говорящий], не достигает [нового знания] объекта.

1463. И даже с точки зрения слушающего он оказывается «выводом для себя».

Ибо как можно познать разницу между основанным на слухе или на зрении?

Некто же говорит: «**Вывод же "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, знание о предмете он получает 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. В слове **зрение** имеется в виду «орган зрения»; «знание, имеющее причиной зрение» значит «порожденное»; **познать разницу** значит «в знаниях».

1464–1465. С точки зрения слушающего высказывание не является «выводом для других» –

Поскольку основанием познания является цепь моментов сознания слушающего, а также благодаря [способности сознания] сообщать знание, как и любая индрия.

И нет не опосредованного [мышлением] освещения выводимого,

Поэтому [высказыванию] не присуще [качество «вывода 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 «вывода для других», так как причиной, порождающей знание, является цепь моментов сознания слушающего

[индивида, точно так же как] воспринимающие способности [являются причиной восприятия]. Сложным словом двандва[432] дважды определяется основание, как **цепь моментов сознания слушающего**[433] и как **[способность сознания] сообщать знание**[434]. Слова **как и любая индрия** указывают 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 любая воспринимающая способность [– 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 [обусловливает] знание того логического знака, 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 не верно, 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 предположение 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.

---

[432] Тип сложных слов в санскрите, образуемых сложением основ существительных или прилагательных и переводимых словосочетаниями с соединительной связью, типа «слоны и лошади», «светлый и темный».

[433] śrotṛsaṇṭānavijñāna.

[434] jñāpakatvaṃ.

[4. Дальнейшая критика брихаспатьев и остальных]

Словами **трехаспектный знак** и т. п. [аргументация чарваков] опровергается. Здесь Учитель в ранее употребленном [оппонентом силлогизме из 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[435] и означает, что выражение общепризнано. Поскольку знание, порожденное трехаспектным знаком, опосредованно[436] привязано к объекту, то оно бесспорно – подобно восприятию. Как сказано: «От опосредованной привязанности знака и его носителя к объекту[437], даже при пустоте их кажимости, [т. е. при отсутствии реальных объектов за их феноменами], ложности не бывает»[438].

Соответствующее определению значит «соответствующее общепризнанному определению». Как сказано: «Истинное знание есть непротиворечивое знание»[439]. Ибо невозможно и в восприятии показать тому, кто считает его [единственным] источником достоверного знания, другое обоснование статуса источника достоверного знания, кроме непротиворечивости. Почему так говорят: «Поэтому она, [непротиворечивость], есть так же в [знании], порожденном трехаспектным знаком»? Потому что если [выводимому] предшествует трехаспектный знак, то это не противоречит бытию источника знания, основанного на непротиворечащем основании. Таким образом [в примере чарваков] названо противоречие смыслов выводимого и демонстрации. Ибо где [заключению] предшествует трехаспектный знак, там [оно] – непротиворечивое. Непротиворечивый [вывод] является источником достоверного знания; – так указывается противоречие в определении источника достоверного знания и не-источника достоверного знания друг через друга, и таким образом [имплицитно] указывается противоречивое основание.

[435] tatpuruṣa – букв. «тот человек». В сложных словах такого типа первый элемент – существительное или основа личного местоимения, а второй – существительное, прилагательное или глагольный корень.
[436] pāramparyeṇa.
[437] У А.Кунста вместо liṅgaliṅga–liṅgaliṅgi.
[438] ПВ 2. 82.
[439] ПВ 1. 3.

1468. С точки зрения первого [оппонента], но не с точки зрения реального положения дел, к ложному знанию приравнивается знание,

Порождаемое противоречащим основанием[440].

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 использовано] недемонстрируемое основание.

[Начиная со слов] **к ложному знанию…** говорится об отсутствии выводимого в иллюстрирующем примере. Если исходить из основания, противоположного искомому диспутантом, 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 так же 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»[441], **оппонента** – это оппонента, говорящего первым; окончание родительного падежа в слове «говорящего» указывает на соответствие «с точкой зрения» – таков грамматический анализ. Ибо когда [санкхьяик, о котором идет речь в комментарии к шлоке 1457], желает доказать несоставность природы 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 невечного и лишенного единства сознания и др., [то есть они находятся в причинной зависимости от сознания и дефиниции основания]. По поводу довода оппонента, выраженного словами: **противоречивость** [основания можно заметить следующее]. Везде, где нет предпосылки трехаспектного знака, не может быть ни какого источника знания, и хотя [в силлогизме оппонента] знание получено из ложного основания[442], все же он, [т. е. вывод], является инструментом достоверного знания.

[440] iṣṭaghātakṛta=iṣṭavighātakṛta-hetu.
[441] В тексте букв. pūrvasya, где -sya – показатель родительного падежа.
[442] iṣṭavighātakṛtāt.

Однако чтобы опровергнуть локаятиков, следует привести противоречащее доказательство с сомнительным иллюстрирующим примером, ибо противник считает недостоверным знание, полученное из ложного основания, и пример, не признанный в качестве такового одной из сторон, 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, [т. е. основания], проистекает спорность искомого. Постулирующий это должен без единого слова допускать, что [вывод] является источником знания – по причине непротиворечия положению дел в реальности; противоречие [в тезисе оппонента] появляется по объективным причинам[443], не из-за уступки противникам. Или же [слово] **противоречивость** относится к противоречащему основанию, а именно [к такому, которое фигурирует в силлогизме]: «Непротиворечивое есть источник знания, подобно восприятию, и из трехаспектного знака возникает непротиворечивое знание». Здесь имеет место средний термин, основанный на причинной связи, а когда доказывают [силлогизм]: «В недемонстрируемом из-за абсурдности [отсутствуют качества] бытия основанием и тождества», то «из-за абсурдности [положения] о небытии восприятия источником знания [вытекает] определенность [основания][444]. [Шантаракшита] говорит: **отсутствие <...> выводимого.** «Здесь [в примере] нет выводимого» – это не выводимое. **Это [бытие]** [как сказано в 1467] – это не выводимое. Поэтому говорит: **отсутствие <...> выводимого качества <...> во втором.** [Говоря] о недемонстрируемости основания, [доказывает], что нет его трехаспектности. Там, где отсутствует [предпосылка в виде трехаспектного знака], не может быть вывода. На это указывает, таким правилом: **которому предшествует трехаспектный знак**

1471. Именно тот [признак] логиками называется основанием для выведения, для которого

Исходя из тождества или причинной зависимости определена связь [с выводимым].

[443] Переводится в соответствии с исправлением А.Кунста vastubalapravṛttyā (Кунст, 1939), так как стоящее в тексте prakṛtyā лишено смысла.

[444] В тексте употреблено выражение nānaikāntikaḥ – букв. «немногосмысленное».

1472. При таком основании вывода нельзя сделать спорный вывод и [выводы с] другими [ошибками].

Именно поэтому никогда не бывает доказательства без двух таких оснований.

Стих [1458, начинающийся со слов]: **В силу возможности <...> противоречащего заключения,** опровергает фразой: **для которого, исходя из тождества** и т. д. При таком, т. е. при связанном тождеством или причинностью. [Говоря]: **из тождества или причинной зависимости,** [напоминает, что] без тождества и причины по порядку он не может быть основанием вывода, поскольку отсутствие сущности и причинной связи абсурдно.

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 одно качество из конгломерата, должно получаться недемонстрируемое основание. Как сказано [в комментарии на 1458]: «Всегда любому выводу можно выдвинуть контр вывод»; это не логично, 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 положение дел в реальности[445], у логического основания не возникает ошибок противоречивости и многосмысленности, поскольку [существование] в одном носителе двух взаимоисключающих качеств абсурдно.

[5. Опровержение силлогизмов Бхартрихари о зависимости вывода от состояния, места и времени]

1474. Понимается так: вывод [состоит в установлении] правильного основания и существенных признаков.

Другая процедура выводом не [является].

[445] vastubalapravṛttānumāne.

1475. При опоре на различия состояния, места и времени, [которые детерминируют] различные потенции [субстанций],

Познание существующих [вещей] с помощью вывода не является трудно достижимым.

1476. Качество, корректно выведенное сведущими логиками,

[Не допускает] выведения другого [качества] даже еще более искусными логиками.

Как сказано [в 1459]: **в зависимости от состояния, места, времени** и т. д. На это отвечает: **существенных** и т. д. Правильно выбранный знак принимается как проясняющий, несомнительный, 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 [опыта][446]. Как знатоки узнают драгоценности по цвету, так же различают дым, пар и т. п. на основании существенных признаков. Они, исходя из основания, установив это, [т. е. связь основания и выводимого], получают огонь. Так как правильно выбранный знак не ведет ко многим следствиям[447], демонстрация различий, детерминированных различиями состояний и др., не является труднодостижимой. Исходя из правильно выбранного знака, нельзя вывести другое качество. Ибо неверно, что из правильно взятого в качестве основания дыма можно вывести отличный от огня факт, в силу нелогичности [наличия] двух взаимоисключающих качеств у одного [объекта]. Примеры [приведенные в комментариям к 1459 и 1461]: **Девадатта не способен нести ношу** и т. д. и **огнем сжигаем облачный покров** [неправильные], так как в их основаниях нарушено правило трехаспектности, поэтому 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»[448]. Почему? Потому что обязательная связь устанавливается на [фундаменте] тождества и причинно-следственной связи. Как сказал [Учитель Дигнага], «обязательная связь устанавливается на основании обнаружения причинно-следственной связи или тождества, а не из невосприятия или восприятия»[449]. А здесь нет тождества или причинно-следственной связи.

[446] abhyāsāt.
[447] navyabhicārati.
[448] ПВ 3. 12.

1477. Ибо нет следствия или тождества, а исключая тождество и причину,

Получаем нетождественность и беспричинность; без этих двух [тождества и причинности] не может быть вывода.

Допустим, что правильно говорят, когда утверждают: «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 причинно-следственной связью. Основание невосприятия[450] входит в основание по тождеству. Без обозначаемого[451], указующего [на вид связи] по тождеству или причинно-следственную [связь], нет и возможности [выделения] этих двух [видов] знаков, из-за чего возникла бы логическая ошибка двусмысленности основания. Почему вывод не возможен? На это отвечает: из-за получения нетождественности и беспричинности. Тождественность и беспричинность скрываются за выражением **без этих двух**. Если нет основания по тождеству, получается нетождественность, если нет причинного основания – беспричинность, т. е. получается отсутствие основания для вывода. Нет другого знака, кроме связанного по тождеству или причинно-следственной связью; отсутствие другой связи обусловливает 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 доказывающей силой,

Названо «выводом для других» с точки зрения слушающего.

1479. Таким образом, слово «вывод» употребляется как производное[452] и конвенциональное[453];

[449] ПВ 3. 30.
[450] anupalabdhi.
[451] liṅginā = sādhya.
[452] gauṇaṃ.
[453] sāṃketikaṃ.

Им, наделенным силой доказательства, не могут быть доказаны неожиданные следствия[454].

1480. А что, если вы скажете: вывод не является источником знания?

Отрицание ваше бесплодно, ибо, [услышав ваше] высказывание, никто не сможет понять его значение.

Как сказано [в 1462]: **Вывод же «для других» не есть источник знания**. [На это] здесь возражает: **трехаспектное основание** и т. д. Высказывание называется «выводом для других» с точки зрения слушающего, поэтому то, что оно не является таковым с точки зрения говорящего, не является 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] «вывода для других», и с его помощью получается знание, связанное со [знанием] обязательной связи и [данными] чувств. Поэтому используемый знак зависит от [знания связи], коренящейся в 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 т. п. основания обладают доказательной силой исключительно по договору, а также за счет того, что [они] порождают у слушающего соответствующие представления[455] [об объектах чувственной реальности]. Поэтому слово даже с точки зрения внешних объектов, [в противоположность «выводу для себя»], устанавливается как «вывод для других». Если можно постичь предполагаемое значение, то, с точки зрения слушающего, [слово] превращается в «вывод для себя». Например: так как слово является следствием предполагаемого значения, подобно тому, как дым [является следствием огня], и [из называния имени] не возникает никакого знания, то посредником знания признается значение, а не имя объекта. Говоря: **отрицание ваше бесплодно**, [Шантаракшита имеет в виду тезис]: **вывод не является источником знания** [1480]. Опровергает оппонента словами: **[услышав ваше] высказывание, никто не сможет понять его значение**. Именно об этом шла речь выше.

[454] nātiprasajyate.

[455] tathādhyavasāyivikalpa.

[7. Рассмотрение мнения Пурандары о тождественности вывода и конвенции]

1481. Пусть признается знаком тот, который принят всеми в мире, который сконструирован, исходя из реальности[456]**,**

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[457], то отрицается»[458]. Опасаясь [неправильного толкования] этого [положения], указывает [отсутствие в нем] ошибки: **в мире**… и **исходя из реальности**. [Под словами] **познает причину и остальное** имеется в виду 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 следует отрицать как вывод?

[456] В этом месте А.Кунст предложил внести в текст изменение (Кунст, 1939): вместо tattvataḥ – cennatvanyaiḥ, что переводится как «но не сконструированный другими, то есть логиками». Однако у Камалашилы комментируется именно выражение «исходя из реальности», поэтому нами оставлен этот вариант при переводе.

[457] laukikaṃ mārgaṃ – букв., «мирской путь».

[458] Источник цитаты не установлен, так как текстов чарваков не сохранилось.

[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 инструментом знания.

И для чего можно сделать такой вывод, который не является инструментом знания?

И пусть оппонент выдвинет [такое положение]: «Нами не признается никакой вывод, тем не менее другими он признается в качестве инструмента знания; будет ли мой тезис бесплодным из-за допущения этого?» [Об этом] здесь сказано: **не <…> инструментом знания** и т. д. Откуда возникает уверенность в том, что другими [вывод] допускается в качестве инструмента знания, но это допущение не является очевидным, и у тебя нет другого инструмента, с помощью которого можно прийти к достоверному знанию? В случае уверенности оппонента, что [вывод] – не инструмент знания, что им [самим-то] познается? Ни невежество ли [так считать][459]?

Можно ли опровергать оппонента, используя принимаемый им в качестве инструмента знания [вывод], как в ситуации, когда вырвав меч из рук противника, им же его поражают? Подвергая сомнению [представление, что дело обстоит именно так, Шантаракшита] говорит: **не <…> инструментом** и т. д. Можно сказать так: «Если в силу заблуждения оппонент делает инструмент познания не-инструментом, почему он признает возможным получение правильного знания, опираясь на этот не-инструмент знания, ибо правильное знание – результат [использования] инструмента знания? Неправильно, что в ослеплении подумав: «Вот меч» и схватив какой-нибудь ножик, можно убить [им] врага. В этом примере [где враг – оппонент, а меч – инструмент познания] нет аналогии.

[9. Аргумент Авиддхакарны в пользу вывода]

1484. Когда [говорится, что] вывод, выраженный в словах, – не инструмент достоверного знания для говорящего, [это не верно].

[459] vyasanametat.

Этим высказыванием он объясняет: должно быть так, [т. е. определенному субъекту должен соответствовать определенный предикат].

Вот [в чем] ошибка:

1485. Он признается не-инструментом познания потому, что 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 инструмент познания, что он может узнать?», ибо к познанию ведет [то], что признается обеими [партиями]. [Мадхьямики и чарваки] утверждают, что высказанное [положение] не подходит для этой [ситуации], поскольку вывод выражает в словах [уже известное] и не является источником [нового] 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 [словами] **вывод** и т. д. **Он** значит говорящий, **высказыванем** значит «выводом, выраженным в словах».

Слова **неизвестно** и т. д. аргументируют ошибочность [принятия вывода за источник знания], ведь [оппоненты] не признают, что высказывание – источник знания с точки зрения говорящего, по причине отсутствия у него доказательной силы. Почему? Так как не может объяснить неизвестного положения вещей. Вывод обладает доказательной силой; силлогизм [оппонента против вывода] не обладает доказательной силой – так [Авиддхакарна] говорит о различии концепций. В противном случае он был бы признан [как вывод] обеими сторонами. Поэтому инструмент познания, не отклоняющийся от правил логики, подходит всем, подобно восприятию – это логично.

Сокращения

Первоисточники

АКБ – «Абхидхарма-коша-бхашья» Васубандху
АПВ – «Аламбана-парикша-вритти» Дигнаги
БС – «Брахма-сутры» Бадараяны
ВБ – «Вьяса-бхашья» к ЙС Вьясы
ВВ – «Вимшатика-вритти» Васубандху
ВМбх – «Вьякарана Махабхашья» Патанджали
ВП – «Вакьяпадия» Бхартрихари
ВС – «Веданта сутры» Бадараяны
ЙС – «Йога-сутры» Патанджали
МС – «Миманса-сутры» Джаймини
МСБ – «Миманса-сутра-бхашья» Шабары
НА – «Ньяя-аватара» Сиддхасены Дивакары
НБ – «Ньяя-бхашья» комментарий Ватсьяныка НС
НБД – «Ньяя-бинду» Дхармакирти
НБТ – «Ньяя-бинду-тика» комментарий Дхармоттары к НБД
НБТВин – «Ньяя-бинду-тика» комментарий Винитадевы к НБД
НВ – «Ньяя-варттика» Уддйотакары
НВТТ – «Ньяя-варттика тат-парья-тика» Вачаспати Мишры
НД – «Ньядаршана»
НМ – «Ньяя-манджари» Джаянты Бхатты
НМД – «Ньяя-мукха» Дигнаги
НС – «Ньяя-сутры» Гаутамы (Готамы-Акшапады)
Пан – «Ашта-адхьяи» Панини
ПБ – «Прашастапада-бхашья» Прашастапады
ПВ – «Прамана-варттика» Дхармакирти
ПВин – «Прамана-винишчая» Дхармакирти
ПВинТ – «Прамана-винишчая-тика» Дхармоттары
ПВС – «Прамана-варттика-свавритти» автокомментарий Дхармакирти к «Прамана-варттике»
ПП – «Пратьякша-париччхеда» глава из ШВ
ПС – «Прамана-самуччая» Дигнаги
ПСВ – «Прамана-самуччая-вритти» автокомментарий Дигнаги к ПС
СДС – «Сарва-даршана-санграха» Мадхавачарьи
СК – «Санкхья-карики» Ишваракришны
СКБ – «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады
СС – «Санкхья-сутры»
ТАС – «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати

ТК – «Таттва-каумуди» Вачаспати Мишры
ТП – «Тарка-дипика» самокомментарий к ТС
ТС – «Таркасанграха» Аннамбхатты
ТСП – «Таттва-санграха» Шантаракшиты и «Панджика» комментарий Камалашилы
ХБ – «Хету-бинду» Дхармакирти
ХЧ – «Хету-чакра» (Хету-чакра-дамару) Дигнаги
ШБ – «Шабара-бхашья» на МС
ШВ – «Шлока-варттика» Кумарилы Бхатты

Библиографические сокращения

БЛ 1 – Буддийская логика – см. Щербатский 1930
БЛ 2 – Буддийская логика – см. Щербатский 1932
БФЭ – Буддийская философия. Энциклопедия
ВФ – журнал «Вопросы философии»
ИФЭ – Индийская философия. Энциклопедия
НАА – журнал «Народы Азии и Африки»
НЭФ – Новая философская энциклопедия
EIPh 1970 – The encyclopedia of Indian philosophies / By S.Bhattacharya, K.C.Chattopadhyaya, R.Chandhuri a.o. (Publ. for American institute of Indian studies). Delhi.
JAAR – Journal of the American Academy of Religion, Oxford University Press
JIABS – Journal of the International Association of Buddhist Studies
JIP – Journal of Indian Philosophy, Dordrecht
PEW – Philosophy East and West, Honolulu
WZKS – Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Vienna
WZKSO – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Vienna

Список использованной литературы

Индийские источники и переводы

АКБ Островская, Рудой, 1998 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел 1. Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; Разд. 2. Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. В.И.Рудой и Е.П.Островская. М.

АКБ Островская, Рудой, 1994 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 3 / Пер. Островской Е.П. и Рудого В.И. СПб.

АКБ Прадхан, 1967 – Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by Pradhan P. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

АП Шастри, 1982 – Shastri Aiyaswami N. Ālambanaparīkṣā and Vṛtti by Dignāga. With the Commentary of Dharmapāla. Restored into Sanskrit from the Tibetan and Chinese Versions and edited with English Translations and Notes and with copious extracts from Vinītadeva's Commentary. The Adyar Library, Adyar-Madras, 1942; дополненное издание Gangtock 1982. Пер. на рус. яз. Лысенко 2008а.

Арья Шура, 1962 – *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказание о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскрита А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М.

БС 1936 – Brahma sūtras. With text, word-for-word translation, English rendering, comments and index by Swami Vireswarananda. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama.

БК Шарма – Bhāvanākrama of Kamalaśīla / Tr. into Engl. By P. Sharma. New Delhi: Aditya Prakashan, 2004. 1st ed. 1997.

ВВ Андросов, 2000 – *Нагарджуна*. Рассмотрение разногласий (Вираха-вьявартани) / Пер. В.П.Андросова // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. М.

ВМ, 1989 – Вопросы Милинды / Пер. А.В.Парибка. М.

ВМбх Кильхорн – Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Vol. 1–3. Bombay, 1880, 1883,1885.

ВП Айер, 1966 – Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabha. Kāṇḍa I. Critically ed. K.A. Subramanya Iyer. Poona.

ВП Исаева, 1996 – *Бхартрихари*. [Трактат] о речении и слове (Канда 1). Гл. 2 / Пер. с санскр. Н.В.Исаевой. См. Исаева 1996: 165–194.

ВС, 1995 – Веданта сутра. СПб.

ЙС, ВБ Островская, Рудой, 1992 – Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») /Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого). М.

МСБ Пименов, 1997 – *Шабара*. Мимамса-сутра-бхашья // Степанянц 1997. С. 209–223.

НА Видьябхушана, 1915 – *Siddhasena Divākara*. Nyāyāvatāra: The earliest Jaina work on pure logic // Ed. by S.Ch. Vidyābhūṣaṇa. Arrah. Vol. II.

НА Видьябхушана, 1924–1931 – *Siddhasena Divākara*. Nyāyāvatāra: The earliest Jaina work on pure logic //Tr. Into Engl. by S.Ch. Vidyābhūṣaṇa. In 5 vols. Calcutta.

НБ Щербатской, 1918 – Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā /Ed. by Th. Stcherbsatsky, Bibliotheca Buddhika VII. Petrograd. Пер. См.: Щербатской 1995. Пер. на рус. яз. Лысенко, 2011.

НВТТ Тхакур, 1996 – *Vācaspatimiśra*. Nyāyavārttikatātparyaṭīkā. Ed. By Anantalal Thakur. Indian Council of Philosophical Research. New Delhi.

НД Тхакур, 1967 – Nyāyadarśana of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana, theVārttika of Uddyotakara, the Tātparyaṭīkā of Vācaspati, and Pariśuddhi of Udayana / Ed. by Anantalal Thakur. Darbhanga.

НМ Бхаттачарья, 1978 – *Jayanta Bhaṭṭa*. Nyāyā-Mañjarī: The compendium of Indian speculative logic / Tr. into Engl. by Bhattacharyya J. U. Delhi. Vol. I.

НС, НБ, НВ Джха, 1915–1919 – *Gautama*. The Nyāya-sūtras with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika // Indian Thought series / Tr. into Engl. with copious Notes by G. Jha. In 4 vols. Allahabad.

НС, НБ Шохин, 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исследование, пер. с санскрита и ком. В.К.Шохина. М.: Восточн. лит.

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

ПБ Лысенко, 2005 – *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары / Пер. с санскрита, вступит. разд., историко-филос. коммент., примеч., библиогр. и индексы В.Г.Лысенко. М.: Восточн. лит.

ПВ Тиллеманс, 2000 – Dharmakīrti's Pramāṇavārttika. An annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna). Volume 1 (k. 1-148) / Tr. by Tom J. F. Tillemans // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungberichte, 675. Band. Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens. Heft 32.

ПВин Феттер,1966–1973 – Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ / Ed. by Vetter T. Einleitung, Text der Tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmenten, Deutsche Übersetzung. Wien. 3 Bd.

ПС Айенгар, 1930 – *Diṅṅāga*. Pramāṇa Samuccaya / Ed. and restored in Sansk. With Vṛtti, Ṭīkā and Notes by Rangaswamy Iyengar H.R.Mysore.

ПС Хаттори, 1968 – *Dignāga*. On Perceptoin being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya / From the Sanskrit fragments and Tibetian versions transl. and annot. by M.Hattori. Cambridge (Mass.).

ПС Штайнкелльнер, 2005 – Dignāga's Pramāṇasamuccaya. Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text / By Ernst Steinkellner. –www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf. Пер. на рус. яз. В.Г.Лысенко 2011.

ПСТ Штайнкелльнер, Крассер, 2005 – Jinendrabuddhi's Visalamalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter I. Edited by E. Steinkellner, H. Krasser, H. Lasic.Part I: Critical Edition, with an Introduction by E. Steinkellner. Part II: Diplomatic Edition, with a Manuscript Description by A. MacDonald. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, no. 1. Beijing: China Tibetology Research Center; and Vienna: Austrian Academy of Sciences.

Рэндл, 1926 – Fragments from Dignāga / Ed. by H.N.Randle. L.

СДС Шастри, 1978 – Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava / Ed. with Comment by V. Shastri Abhyankar. Poona.

СК, СКБ, ТК Шохин, 1995 – Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-каумуди» Вачаспати Мишры / Исслед., пер., коммент. В.К.Шохина. М.: Ладомир.

СС Шохин, 1997 – Сутры философии санкхьи / Исслед., перев. с санскр., коммент. В.К.Шохина. М.: Ладомир.

ТАС, 1920 – *Umāsvāmi*. Tattvārthādhigama-sūtrani / Tr. into Engl. J.J. Jaini. Arrah.

ТС, 1989 – *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П.Островской. М.: Восточн. лит.

ТСП Барода, 1926 – Śāntarakṣita. Tattvasaṃgraha, with the comment. Pañjikā of Shrī Kamalaśīla // Gaekwad`s Oriental series / Ed. E. Kṛṣṇāmācārya. With a Foreword by B.Bhattacharyya. Baroda. In 2 vols.

ТСП Бенарес, 1968 – Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla. Critical Edited by Swāmi Dvārikāda Śāstrī. In two vols. Bauddha Bharati, Varanasi.

ТСП Джха, 1986 – The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita. With the Commentary of Kamalaśīla. English Translation by Ganganatha Jha. Vol. 1–2, Baroda: Gaekwad Oriental Series 80. Reprint Delhi: Motilal Banarsidass.

ТСП Фунаяма, 1992 – Funayama Toru. Study of Kalpanāpoḍha: A Translation of the Tattvasṃgraha vv. 1212–1263 by Śāntarakṣita and the Tattvasaṁgrahapañjikā by Kamaśīla on the Definition of Direct Perception // Zinbun: Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies. Kyoto University. 27: 33–128.

Туччи, 1978 – Minor buddhist texts / Sanskrit and Tibetian texts with introd. and Engl. summ. by G.Tucci. In two parts. Roma, 1956–1958. Repr. Delhi, 1978.

ХБ Сангви, 1949 – Dharmakīrti's Hetubindu / Reconstructed into Sanskrit and ed. with Bhaṭṭa Ārcaṭa's Ṭīkā and Durveka Miśra's Āloka by Sukhlalji Sanghvi // Gaekwad's Oriental Series. Vol. 113. Baroda.

ХЧ Чи, 1969 – *Dignāga*. The Hetucakra of Dignāga / Transl. into Engl. // Chi R.S.Y. Buddhist formal logic. London. P.XII.

ШВ Джха, 1909 – *Kumārila Bhaṭṭa*. Ślokavārttika / Tr. by G. Jha. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.

Прочие источники и исследования

Андросов, 1981 – *Андросов В.П.* Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет // НАА. 1981. № 6. С. 114–120.

Андросов, 1988 – *Андросов В.П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 46–74.

Андросов, 1990 – *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М.: Восточн. лит.

Андросов, 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. М.: Восточн. лит.

Андросов, 2011 – *Андросов В.П.* Шантаракшита // БФЭ. С. 799–800.

Андросов, 2011а – *Андросов В.П.* Камалашила // БФЭ. С. 355.

Анэкер, 1984 – *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass.

Апте, 1959 – *Apte V.S.* The Practical Sanskrit-English Dictionary. Poona, 1959. 3 Vols.

Аристотель, 1976–I – *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч: В 4 т. М., 1976–1983. Т. I.

Арним, 1903 – *Arnim J.* Stoicirum veterum fragmenta. Lipsiae. T. 2.

Арнольд, 2005 – *Arnold D.* Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion.Columbia University Press.

Атрея, 1948 – *Atreya B.L.* The Elements of Indian Logic / With the text and Hindi and Engl. Translations of Tarkasaṃgraha // Buddhikhaṇda. 3d ed. Bombay.

Бандьопадхьяй, 1979 – *Bandyopadhyay N.* The Buddhist Theory of Relation between Pramā and Pramāṇa // JIP. 1979. Vol. 7(1). P. 41– 78.

Барлингэй, 1976 – *Barlingay S.S.* A modern Introduction to Indian Logic. Delhi, 1965; 2nd rev. and enl. ed. New Delhi.

Бахадур 1978 – *Bahadur K.P.* The wisdom of Nyāya. New Delhi.

Бахадур, 1979 – *Bahadur K.P.* The wisdom of Vaisheshika. New Delhi.

Биджалван, 1977 – *Bijalwan C.D.* Indian theory of knowledge based upon Jayanta's Nyāyamañjarī. New Delhi.

Бохеньский, 1956 – *Bocheński J.M.* Formale Logik. Freiburg–München.

Бохеньский, 1970 – *Bocheński I.J.M.* A history of formal logic / Transl. and ed. by I.Thomas. 2nd ed. N.Y.

Бочаров, 1980 – *Бочаров В.А.* Алгебраическая реконструкция силлогистики // Логико-методологические исследования. М. С. 285–313.

Бочаров, 1984 – *Бочаров В.А.* Аристотель и традиционная силлогистика: Анализ силлогистических теорий. М.

Бочаров, 1987 – *Бочаров В.А.* Силлогистика с сингулярными терминами // Современная логика и методология науки. М. С. 58–70.

Бочаров, 2001 – *Бочаров В.А.* Логика // НЭФ. 2000–2001. Т. II. С. 404–407.

Бочаров, 2001а – *Бочаров В.А.* Теория в логике // НЭФ. 2000–2001. Т. IV.С. 45–46.

Бочаров, Маркин, 1994 – *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики: Учеб. М.

БФЭ, 2011 – Буддийская философия. Энциклопедия / Ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточн. лит.

Бхаттачарья 1926 – *Bhattacharyya B.* Foreword // ТСП Барода1926. Vol. 1.

Бхаттачарья, 1985 – *Bhattacharyya S.* Some unique features of Buddhist logic . Доклад на I Международн. Конф. по буддизму и нац. культурам. Нью-Дели, (препринт).

Веккер, 1998 – *Веккер Л.М.* Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М.

Вецлер, 1998 – *Wezler A.* Remarks on the Definition of "Yoga" in the Vaiśeṣika Sūtra // Indological and Buddhist Studies. Volume in honor of Professor J.W. de Yong on his sixtith birthday / Ed. By L.A.Hercus etc. Canberra, 643–686.

Видьябхушана, 1978 – *Vidyabhuṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc. (1st ed . – 1921).

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч.I. М.

Вуд, 1991 – *Wood T.* Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honololu: University of Hawaii Press.

Гангопадхьяя, 1975 – *Gangopadhyaya M.* Gaṇgeśa on the means for the ascertainment of invariable concomitance // JIP. 1975. Vol. 3. No. 1/2. P. 167–208.

Гукооп, 1967 – *Goekoop C.* The logic of Invariable Concomitance in Tattva–cintāmaṇi. Gangeśa's Anumitinirūpaṇa and Vyāptivāda. With intr., transl. and comment. Dordrecht.

Гупта, 2006 – *Gupta R.* The Buddhist Concepts of Pramāṇa and Pratyakṣa. New Delhi: Sundeep Prakashan.

Гюнтер, 1972 – *Guenther H.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. L.

Данн, 1999 – *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti's Philosophy: A Study of the Central Issues in his Ontology, Logic and Epistemology with Particular Attention to the Svopajñavṛtti. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University.

Данн, 2004 – *Dunne J. D.* Foundations of Dharmakīrti's philosophy. Boston.

Дасгупта, 1975 – *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass (1-е изд. 1932).

Дасгупта, 1987 – *Dasgupta S.* Natural Sciences of the Ancient Hindus / Ed. by D.Chattopadhyaya. Indian Council of Philosophical Research. Delhi: Motilal Banarsidass.

Датт, 1930 – *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna / With a forew. by L. de la Valle Poussin. L.

Декарт, 1994 – *Декарт Р.* Четвертое возражение // *Декарт Р.* Соч. в 2 т, Т. 2. М.

Джаятиллеке, 1963 – *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L.

Джексон, 2006 – *Jackson R. R.* Deconstructive and foundationalist Tendencies in Buddhist Thought // Buddhisms and Deconstructions / Ed. Jin Y. Park. (New Frameworks for Continental Philosophy). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Джоши, 1977– *Joshi L.* N. Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7th and 8th centuries A. D.). Delhi.

Джха, 1973 – Jha R.C. The Vedantic and the Buddhist concept of reality as interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta.

Диоген Лаэртский, 1979 – *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. Вступ. ст. А.Ф.Лосева. М.

Дрейфюс, 1997 – *Dreyfus G.B.J.* Recognizing Reality. Albany, N.Y.

Дрейфюс, 2007 – *Dreyfus G.* Is Perception Intentional? A Preliminary Exploration of Intentionality in Dharmakīrti // Pramānakirtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the the Occasion of his 70th Birthday, edited by B. Kellner, G. Dreyfus and E. Thompson. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.

Захави, 2011 – *Zahavi D.* The Experiential Self: Objections and Clarifications // Self, No Self: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions / Ed. by M. Siderits, E. Thompson, and D. Zahavi, P. 56–78. Oxford: Oxford Univ. Press.

Захарьин, 2009 – *Захарьин Б.А.* Карака // ИФЭ, 2009. С. 434–436.

Иванов, 2009 – *Иванов В.П.* Философские аспекты карак // ИФЭ, 2009. С. 436–437.

Инада, 1959 – *Inada K.K.* Vijñānavāda and Whiteheadian philosophy // Journal of Indian and Buddhist Studies. (Indogaku bukkyōgaku kenkyū) Tokyo.Vol. 7.2. P. 83–96.

Инголлс, 1974 – *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику Навьяньяя. М.: Восточн. лит.

Исааксон, 1994 – *Isaacson H.* Yogic Perception (yogipratyakṣa) in Early Vaiśeṣika // Studien zur Indologie und Iranistik. 1994. Bd. 18. S. 139–160.

Исаева, 1988 – *Исаева Н.В.* Полемика Шанкары с сарвастивадой // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М. С. 150–165.

Исаева, 1991 – *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Восточн. лит.

Исаева, 1996 – *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир.

Итиго, 1989 – *Ichigo M.* Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra // Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyana Buddhist Texts / Ed. by L. Gomez and J. Silk. Ann Arbor: Univ. of Michigan.

ИФЭ, 2009 – Индийская философия: Энцикл. / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточн. лит.

Ицзин, 1896 – A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671–695) by I-Tsing / Tr. by J.Takakusu. Oxford: Claredon Press.

Кавамура, 1998 – *Kawamura L.S.* Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, L,: Routledge.

Калупахана, 1975 – *Kalupahana D.J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Канаева, 2008 – *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья. М.: ИФРАН.

Канаева, 2009 – *Канаева Н.А.* Винайа Виджайа Махараджа. «Найакарника» // История философии. 2009. № 14. С. 240–261. М.: ИФРАН.

Канаева, Заболотных, 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии VIII века (на материале «Таттва санграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы) // *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии / Н.А.Канаева. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л.Заболотных. М.: Восточн. лит.

Кант, 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.Лосского // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М.

Картер, 1978 – *Carter J.R.* Dhamma // Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept. Tokyo.

Келльнер, 2010 – *Kellner B.* Self-Awareness (Svasaṃvedana) in Dignāga's Pramāṇasamuccaya and Vṛtti: A Close Reading // JIP. 2010. Vol. 38. P. 203–231.

Кит, 1968 – *Keith A.* Indian Logic ad Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. (1st ed. – Oxford, 1921); N.Y.

Кит, 1949 – *Keith A.B.* The Sāṃkhya system: A history of the Sāṃkhya philosophy. 2 nd ed. Calcutta.

Кобаяши, 2010 – *Kobayashi H.* Self-Awareness and Mental Perception // JIP. 2010. Vol. 38. P. 233–245.

Козеру, 2009 – *Coseru Ch.* Buddhist Foundationalism and Phenomenology of Perception // PEW. 2009. Vol. 59/4. P. 409–439.

Козеру, 2012 – *Coseru Ch.* Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy. N.Y.: Oxford Univ. Press.

Кокс, 1988 – *Cox C.* On the Possibility of a Non-existent Object of Perceptual Consciousness // JIABS. 1988. Vol. 11. P. 31–88.

Кокс, 1995 – *Cox C.* Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence; An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusara. Tokyo.

Кочергина, 1978 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.

Крассер, 1991 – *Krasser H.* Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis. Laghupramāṇyaparīkṣā. Teil. 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien: Teil. 2: Übersetzung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Крассер, 1992 – *Krasser H.* On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣīita and Kamalaśīla // Tibetan Studies. Proceedings of the 5th seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita, 1989. Narita, 1992. P. 151–158.

Крассер, 2003 – *Krasser H.* On the Ascertainment of Validity in the Buddhist Epistemological Tradition // JIP. 2003. Vol. 31. P. 161–184.

Кунст, 1939 – *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṃgraha. Krakow.

Локк, 1985 – *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М.

Лукасевич, 1959 – *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.

Лысенко, 1986 – *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Восточн. лит.

Лысенко, 1994 – *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: ИФРАН

Лысенко, 2001 – *Лысенко В.Г.* Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии. (Приглашение к медленному чтению текстов) // Универсалии культуры. М.: Восточн. лит.

Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм. Религия и философия. М.: ИФРАН.

Лысенко, 2005 – *Прашастапада.* «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары / Пер. с санскрита, вступит. разд., историко-филос. коммент., примеч., библиогр. и индексы В.Г.Лысенко. М.: Восточн. лит.

Лысенко, 2006 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастапада // ВФ. 2006. № 5. С. 137–147.

Лысенко, 2007 – *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Тр. Рус. Антропол. шк. Вып. 4. Т. 2. М.: Изд-во РГГУ. С. 100–139.

Лысенко, 2008 – *Лысенко В.Г.* Васубандху о реальности только мысленного представления (репрезентации) / Предисл. и пер. с санскрита «Вимшатика-карика-вритти» Васубандху // ВФ. 2008. № 1.С. 109–112.

Лысенко, 2008а – *Лысенко В.Г.* Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / Предисл. и пер. с санскрита В.Г.Лысенко // ВФ. 2008. № 6, 138–145.

Лысенко, 2008б – *Лысенко В.Г.* Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашьи» Патанджали) // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: Восточн. лит. С. 170–186 .

Лысенко, 2011 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) М.: ИФРАН.

Лысенко, 2011а – *Лысенко В.Г.* Теории восприятия на Западе и в Индии: некоторые типологические параллели // ВФ. 2011. № 3. С. 122–132.

Люстхаус, 2002 – Lusthaus Dan. Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun. L.: Routledge Curzon.

МакКлинток, 2010 – *McClintock S.* Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority. Somerville, Mass.:Wisdom.

Маковельский, 1967 – *Маковельский А.С.* История логики. М.

Матилал, 1971 – *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague–Paris.

Матилал, 1981 – *Matilal B.K.* The central philosophy of Jainism (Anekānta-vāda). Ahmedabad.

Матилал, 1985 – *Matilal B.K.* Logic, language and reality: An introduction to Indian philosophical studies. Delhi.

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

Матилал, 1998 – *Matilal B.K.* The Character of Logic in India. N.Y..

Мендельсон, 1971 – *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М.

Мехта, 1954 – *Mehta M.L.* Outlines of Jaina Philosophy: The Essentials of Jaina Onthology, Epistemology and Ethics / With a Foreword by Shri B.P.Wadia. Bangalore.

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

Моханти, 1966 – *Mohanty J.N.* Gaṅgeśa's Theory of Truth, Delhi: Motilal Banarsidass.

Мукерджи, 1980 – *Mukerjee S.* The Buddhist Philosophy of Universal Flux: An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga… Reprint – Delhi: Motilal Banarsidass.

Мукхопадхьяя, 1973 – *Mukhopadhyaya P.K.* Cognitive act // JIP. 1973. Vol. 2. P. 115–117.

Мурти, 1960 – *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. L. 2d ed.

Нагатоми, 1980 – Nagatomi, Masatoshi. Mānasa-pratyakṣa: A Conundrum in the Buddist Pramāṇa System // Sanskrit and Indian Studies: Essayes in Honor of Daniel H. Jngalls / M. Nagatomi et al. (eds). Dordrecht: D. Reidel

Накамура, 1972 – *Nakamura H.* A Survey of Studies on Buddhist Logic. Tokyo.

Накамура, 1980 – *Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes. Tokyo.

Никитин, 1984 – *Никитин Е.П.* Связь между логическими и гносеологическими концепциями познания // ВФ. 1984. № 8. С. 32–38.

НФЭ, 2000–2001 – Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.

Олстон, 2002 – *Alston W.P.* Sellars and the "Myth of the Given" // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. Vol. 65. P. 69–86.

Островская, 1988 – *Островская Е.П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяя-вайшешики // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 103–119.

Островская, 1989 – *Островская Е. П.* Аннамбхатта. Тарка санграха. Тарка-дипика / Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской. (Памятники письменности Востока XXXIV). М.: Наука, Гл. ред. восточн. лит.

Отке, 1994 – *Oetke C.* Studies on the Doctrine of Trairūpya // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Hf. 33. Wien.

Пандея, 1963 – *Pandeya R.C.* The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi.

Парфит, 1984 – *Parfit D.* Reasons and Persons. New York: Oxford University Press.

Пименов, 1987 – *Пименов А.В.* Философия мимансы и древнеиндийская культура // НАА. 1987. № 4. С. 65–74.

Пименов, 1988 – *Пименов В.А.* К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 120–149.

Пинд, 1991 – *Pind O. H.* Dignāga on śabdasāmānya and śabdaviśeṣa // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition / Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference (Vienna, June 11–16, 1989). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften / Ed. by E. Steinkellner. 1991, P. 269–280.

Пинд, 2009 – *Pind O.H.* Dignāga's Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation and Annotation. Dissertation, Universität of Wien. Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät Betreueren: Steinkellner E.

Попов, Стяжкин, 1974 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.

Попов, Стяжкин, 1983 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М.

Попович, 1979 – *Попович М.В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев.

Поттер, 1975 – *Potter K.H.* Some thoughts of the Nyāya conception of meaning // JIP. 1975. Vol.3. No. 1/2. P. 209–216.

Поттер, 1983 – *Potter K.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bibliography. Delhi.

Поттер, 2003 – *Potter K.* Introduction // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 / Ed. by Karl H. Potter. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.

Радхакришнан, 1993 – *Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2 т. М., 1956–57; 1993.

Рерих, 1949–1953 – Roerich G.N. The Blue annals. In 2 pts. Calcutta.

Розенберг, 1918 – *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Проблемы буддийской философии. Ч. 2. Пг.

Розенберг, 1991 – *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. А.Н. Игнатовича. М.

Роспатт, фон 1995 – *Rospatt, von, A.* The Buddhist Doctrine of Momentariness: A survey of the origins and early phase of this doctrine up to Vasubandhu. Stuttgart.

Рэндл, 1924 – *Randle H.N.* A Note on the Indian Syllogism // Mind. Vol. 33. 1924. No.132. P. 398–414.

Рэндл, 1930 – *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools. Oxford.

Сидеритс, 1997 – *Siderits M.* Buddhist reductionism // PEW. 1997. Vol. 47. No.4.

Сидеритс, 2004 – *Siderits M.* Perceiving particulars: a Buddhist defense // PEW. Vol. 54. P. 367–388.

Сидеритс, Тиллеманс, Чакрабарти, 2011 – Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition / Eds. Siderits M., Tillemans T., A. Chakrabarti. N.Y.: Columbia University Press.

Сингх, 1976 – *Singh J.* An Introduction to Mādhyamaka Philosophy. Delhi etc.

Соломон, 1969 – *Solomon E.A.* Aviddhakarṇa – a forgotten Naiyayika // Proceedings of the All-India Oriental Conferece. Vol. 25. Lucknow.

Соломон, 1976–I – Solomon E.A. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2vols. Ahmedabad, 1976–1978. Vol. I.

Соломон, 1978–II – Ibid. Vol. II.

Сталь, 1973 – *Staal J.F.* The conception of pakṣa in Indian logic // JIP. 1973. № 2. Vol. 2.

Сталь, 1988 – *Staal J.F.* Universals: Studies in Indian logic and linguistics. Chicago–London.

Степанова, 1995 – *Степанова А.С.* Философия Древней Стои. СПб.

Степанянц, 1988 – *Степанянц М.Т.* К вопросу о специфике «восточных» типов философствования // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М. С.3–10.

Степанянц, 1997 – *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М.

Стяжкин, 1967 – *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М.

Субботин, 1964 – *Субботин А.Л.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения алгебры // Формальная логика и методология науки. М.

Субботин, 1965 – *Субботин А.Л.* Теория силлогистики в современной формальной логике. М.

Субботин, 1969 – *Субботин А.Л.* Традиционная и современная формальная логика. М.

Тиллеманс, 1999 – *Tillemans T. J.F.* Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors. Boston: Wisdom Publications.

Топоров, 1988 – *Топоров В.Н.* К буддологическим исследованиям Ф.И.Щербатского: Комментарий // *Щербатской Ф.И.* Изб. тр. по буддизму. М. С. 263–419.

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

Трипатхи, 1972 – *Tripathi C.L.* The problem of knowledge in Yogāchāra buddhism. Varanasi.

Тулмин, 1984 – *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М.

Туччи, 1929 – *Tucci G.* Buddhist logic before Dignāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śastras) // Journal of the Royal Asiatic Society. 1929. No.3. P.451–488.

Тэйбер, 2005 – A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on Perception. Translation and commentary. Routledge-Curzon.

Уильямс, 1998 – *Williams P.* The Reflexive Nature of Awareness. London: Curzon Press.

Укельман – *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 / Compiled by S.L. Ukelman. P. 105–112.

Уо, 2003 – *Woo J.* Dharmakīrti and His Commentators on Yogipratyakṣa // JIP. 2003. Vol. 31. P. 493–448.

Уолдрон, 2003 – *Waldron W. S.* The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought. L.: Routledge Curzon.

Уордер, 1963 – *Warder A.K.* The Earliest Indian Logic // Труды 25-го Международного конгресса востоковедов. М., 1963. Т. IV. С. 56–68.

Уэйман, 1965 – *Wayman A.* The Yogācāra idealism // PEW. 1965. Vol.15. P. 65–74.

Уэйман, 1977–1978 – *Wayman A.K.* A Reconsideration of Dharmakīrti's Deviation from Diṅnāga on Pratyakṣābhāsa. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 8, 49.

Уэйман, 1979 – *Wayman A.* Yogācāra and the Buddhist logicians // JIABS. 1979. Vol. 2.1. P. 65–80.

Уэйман, 1991 – *Wayman A.K.* Dharmakīrti and the Yogācāra Theory of Bīja // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien. P. 419–430.

Уэйман, 1996 – *Wayman A.* A defense of Yogācāra Buddhism // PEW. 1996. Vol. 46. P. 447–476.

Филипс, 2001 – *Phillips S.H.* There's Nothing Wrong with Raw Perception: A Reponse to Chakrabarti's Attack on Nyāya's Nirvikalpaka Pratyakṣa // PEW. 2001. Vol. 51/1. P. 104–113.

Филипс, 2004 – *Phillips S.H.* Perceiving particulars blindly: remarks on a Nyāya-Buddhist Controversy // PEW. 2004. Vol. 54/3. P. 365–403.

Филипс – *Phillips S.H.* Sense perception, Indian views of // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, L.: Routledge.

Франко, 1984 – *Franco E.* On the Interpretation of Pramāṇasamuccaya (vṛtti) I 3d // JIPh. 14. P. 79–97.

Франко, 1993 – *Franco E.* Did Dignāga accept four types of perception? // JIP. 1993. Vol. 21. P. 295–299.

Франко, 2005 – *Franco E.* On Pramāṇasamuccayavṛtti 6 ab again // JIP. 2005. Vol. 33(5–6). P. 631–633.

Фрауваллнер, 1933 – *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavārttikaṃ // Wiener Zeitschrift für die Kundes des Morgenlandes (Wien). Bd. 40. 1933. Hf. 3/4. S. 281–304.

Фрауваллнер, 1959 – *Frauwallner E.* Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung // WZKSO. 1959. Bd. 3. S. 83–164.

Фрауваллнер, 1961– *Frauwallner E.* Landmarks in the History of Indian Logic // WZKSO. 1961. Bd. 5. S. 125–148.

Фунаяма, 1999 – *Funayama T.* Kamalaśīla's Interpretation of 'Non-Erroneous' in the Definition of Direct Perception and Related Problems // Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy: Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4–6, 1997 / Ed. by S. Katsura. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. P. 73– 100.

Хальбфас, 1990 – *Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Understanding. SUNY Press, 1988. Reprint – Delhi, 1990.

Херцбергер, 1986 – *Herzberger R.* Bhartṛhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought // Studies of Classical India. Springer. 1986.

Хириянна, 1951 – *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philisophy. London.

Хириянна, 1956 – *Hiriyanna M.* The essentials of Indian Philosophy. London.

Хэйес, 1980 – *Hayes R.P.* Diṅnāga's Views on Reasoning (Svārthānumāna)// JIP. 1980. Vol. 8. P. 219–277.

Хэйес, 1988 – *Hayes R.P.* Dignāga on the Interpretation of Signs, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Чакрабарти, 1977 – *Chakrabarti K.K.* The logic of Gotama. Hoolulu.

Чаттерджи, 1950 – *Chatterjee S.* The Nyāya theory of knowledge: A critical study of some problems of logic and metaphysics. 2nded. Calcutta.

Чаттерджи, Датта, 1994 – *Чаттерджи С.* и *Датта Д.* Индийская философия. М.

Чаттопадхьяя, 1966 – *Чаттопадхьяя Д.* История индийской философии. М.

Чёрч, 1960 – *Чёрч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М.

Чи, 1969 – *Chi R.* Buddhist Formal Logic /With Professor Karl Potter Paper "Dignāga and the Development of Indian Logic". Vol. I. L.; Repr. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Чи, 1973 – *Chi R.S.Y.* A tentative comparison between the Aristotelian logic and the Dignāgean logic // Actes du XXIX-e Congrés international des Orientalistes. Paris. Juillet, 1973. Inde ancienne. 10, 11. P. 354–362.

Чу, 2004 – *Chu J.* A Study of Sataimira in Dignāga's Definition of Pseudo-Perception (PS 1.7cd – 8ab) // WZKS. Bd. 48. 2004. S. 113–149.

Шарма 1969 – *Sharma D.* The differentiation theory of meaning in Indian logic. The Hague / Paris.

Шарма, 1992 – *Sharma R.K.* Reality of the external world: Yoga vs. Buddhist Idealism // Philosophy, Grammar and Indology. Gustav Roth Felicitation Volume / Ed. H.S. Prasad. P. 165–184.

Шастри, 1964 – *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.

Шастри, 1975–1976 – *Shastri P.S.* Indian Idealism: Epistemology and ontology. Delhi; Varanasi.

Шмитхаузен, 1965 – *Schmithausen L.* Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien.

Шмитхаузен, 1977 – *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy // Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. 2 vols.

Шохин, 1987 – *Шохин В.К.* Буддийская версия древней санкхья-йоги (Традиция Арада Каламы) // Историко-философский ежегодник' 87. М.

Шохин, 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.

Шохин, 1997 – *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.

Шохин, 1998 – *Шохин В.К.* Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М.

Штайнкеллнер, 1970 – *Steinkellner E.* Empty Subject Term in Late Buddhist Logic // JIP. 1970. Vol. I/1. P. 22–29.

Штайнкельнер, 1978 – *Steinkellner E.* Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus // Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, ed. by G. Oberhammer. Wien: Wien Univerzitat. S. 121–134.

Штайнкелльнер, 1991 – *Steinkellner E.* Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the 2nd international Dharmakīrti conference, Vienna, June 11–16, 1989 / Ed. by Steinkellner E. Wien, 1991.

Щербатской, 1902 – *Щербатской Ф.И.* Логика в Древней Индии. Доклад, читанный в заседании Восточн. отдел. 25.X.1901 г. // Зап. Восточн. Отд-ния Импер. Рус. Археол. О-ва. Спб. Т. XIV. С.155–171.

Щербатской, 1903–1909 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.

Щербатский, 1930 –1932 – *Stcherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad.

Щербатский, 1984–I – *Stcherbatsky F.Th.* Buddhist Logic. In 2 vols. N. Y. Vol. I.

Щербатский, 1984–II – Ibid. Vol. II.

Щербатский, 1988 – *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.

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

Щербатской, 1995 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.

ЭИФ, 1970 – The encyclopedia of Indian philosophies / By S.Bhattacharya, K.C.Chattopadhyaya, R.Chaudhuri a.o. (Publ. for American institute of Indian studies). Delhi.

Яглом, 1980 – *Яглом И.М.* Математические структуры и математическое моделирование. М.

Яо, 2004 – *Yao Z.* Dignāga and the Four Types of Perception // JIP 32: 57–74.

Яо, 2005 – *Yao Z.* The Buddhist Theory of Self-Cognition. L.: Rutledge.

Лысенко Виктория Георгиевна, Канаева Наталия Алексеевна

Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного знания

Аннотация. Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» пер. Н.А.Канаевой и «Исследование вывода» пер. В.Г.Лысенко) известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики. «Введение», Главы 1 и 3 написаны Н.А. Канаевой, глава 2 – В.Г. Лысенко.

Ключевые слова: индийская философия, буддизм, буддийская эпистемология, непосредственное-опосредованное познание, восприятие, логический вывод, праманавада, Шантаракшита, Камалашила

Nataliya Kanaeva, Victoriya Lysenko

Śāntarakṣita and Kamalaśīla on the instruments of valid cognition

Summary. This book presents a study on the Buddhist epistemology and logic as developed in the compendium of the great Buddhist scholar Śāntarakṣita «Tattvasaṃgraha» («Collection of categories») and in the commentary of his no less famous disciple Kamalaśīla «Pañjikā». In this research the authors of the book focus their attention on the two chapters «Examination of the definitions of perception» (XVII) and «Examination of inference» (XVIII), devoted to the analysis of the two instruments of valid knowledge (pramāṇa) recognized by Buddhists – perception (pratyakṣa) and inference (anumāna). The book includes a translation of these two chapters from Sanskrit into Russian by Victoria Lysenko (chapter on perception – first translation into Russian) and Natalia Kanaeva (chapter on inference – revised translation), as well as the research section (Introduction, Chapter 1 and 3 written by N. Kanaeva, Chapter 2 by V. Lysenko).

Key worlds: Indian philosophy, Buddhism, Buddhist epistemology, immediate-mediated cognition, perception, inference, pramanavada, Santarakshita, Kamalashila

Научное издание

Лысенко Виктория Георгиевна
Канаева Наталия Алексеевна
Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

Художник *Н.Е. Кожинова*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректура авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.10.14.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 15,58. Тираж 500 экз. Заказ № 24.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор авторов
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
http://iph.ras.ru/arhive.htm