

пространственные и иные свойства, к-рыми он обладает в действительности (Ньяя-бинду-тика 4.2).

Поясняя определение правильного восприятия как не содержащего мышления и иллюзорности, данное Дхармакирти (Ньяя-бинду I.6), Д. классифицирует причины иллюзорного знания, подразделяя их на внутренние (находящиеся в органе восприятия) и внешние (находящиеся в объекте восприятия) (Ньяя-бинду-тика 9.9–16). В отличие от Дхармакирти, Д. считал даже чистое восприятие не дающим знания о подлинной реальности, поскольку чувственное восприятие лишь регистрирует наличие объекта, но для выражения чувственного представления необходима еще деятельность мышления, к-рая и следует за восприятием. Именно мышлению он придавал активную роль в получении знания, отмечая, что хотя всякое знание неразрывно связано с объектом как реальным субстратом, однако создает его наше мышление, а не объект.

В структуре процесса восприятия Д. различал восприятие как источник познания (*пратьякша прамана*), функцию восприятия (*пратьякша вьяпара*) и воспринимаемое знание (*пратьякша джняна*); он делал акцент на том, что объект воспринимаемый (*грахья*) и объект, усваиваемый сознанием (*адхьясака*), не одно и то же в силу того, что объектом чувственного восприятия является один абсолютно единственный момент (*дхарма*), а усваивается сознанием цепь моментов (*сантана*), из к-рых сознание конструирует ясное и раздельное представление (*нишичая*). Единичный момент — реальность, представление нереально, критерий их разделения — способность быть объектом целесообразного действия, вызывать практические следствия: истинно-сущее есть то, что может стать объектом деятельности, мыслительные конструкции не есть истинно-сущее, они не способны стать объектами деятельности и привести к желаемой цели (Ньяя-бинду-тика 9.6–16). В разделе о выводе (*анумана*) Д. проиллюстрировал теоретич. положения примерами, отсутствовавшими и у Дхармакирти, и у **Дигнаги**, идеи к-рого Д. эксплицировал в своих логико-эпистемологич. сочинениях. Обосновывая использование Дхармакирти в «выводе для другого» (*парартха-анумана*) формулировок с общими большими посылками, сближающими его с аристотелевским силлогизмом, на примере вывода, заданного большей посылкой «Все, что сотворено, то неечно» (Ньяя-бинду III.11), он говорит (Ньяя-бинду-тика 47.3), что в ней выражается неразрывная связь (*анубандха*) среднего (*хету*) и большего (*садхья*) терминов, к-рая установлена не в данном выводе, а заранее, и что умозаключение представляет собой не только процедуру, выраженную словесно. Оно является сложной последовательностью мыслительных актов, на одном из этапов к-рой проверяется наличие в реальности связи между выводимым признаком и основанием вывода через идентификацию основания как принадлежащего одной из трех разновидностей *хету* (*карья*, *свабхава* и *анупалабхи*), затем связь обобщается, а потом применяется к объекту умозаключения. Обоснование общего характера логич. связи среднего (*хету*) и большего (*садхья*) терминов и позволило Дхармакирти сформулировать общие послылки, в к-рых эта связь выражается. Д. также подчеркивает, что умозаключение есть сложное представление, к-рое возникает в нашем уме при известных условиях, и что от представления, являющегося результатом восприятия, умозаключаемое представление отличается то, что оно происходит от логич. признака (*хету*) объекта. Д. принадлежит известное номинальное определение вывода как «последующее

вода (*хету*) названному правилу гарантирует наличие неразрывной связи между основанием вывода и невоспринимаемым объектом (*садхья*) (Ньяя-бинду-тика 19.3). Решая вопрос о природе логич. противоречий, к-рый обсуждался последователями Дхармакирти и разделил их на две партии, Д. занимает промежуточное положение между теми, кто относил противоречия к реальным вещам (моментам бытия), и теми, кто относил их только к представлениям (цепочкам моментов). Дхармакирти (Ньяя-бинду III.74–77) писал о двух родах противоречий между объектами (*падартха*) слова (и, следовательно, между значениями языковых выражений): противоречия объектов, при к-ром исчезновение одного знаменует собой появление другого (таких как свет и тьма, тепло и холод), и противоречия соответствующих объектам признаков, когда один является исключением другого, т.е. признаком положительных и отрицательных (как «бытие» и «не-бытие»). Д. доказывал, что противоречия существуют не на уровне высшей реальности между двумя отдельными моментами бытия, но устанавливаются мышлением между цепочками моментов, в виде к-рых является нам эмпирич. реальность. В этом смысле противоречие первого рода есть противоречие между реальными фактами, но эмпирически реальными. Значит, источник противоречий — эмпирич. реальность, но не высшая. Второй вид противоречия, о к-ром писал Дхармакирти, — противоречие между положительными и отрицательными признаками касается и эмпирической, и высшей реальности. Согласно буд. теории значений (*апохавада*), в каждом выражении присутствуют и утверждение, и отрицание, а все познаваемые объекты взаимно противоположны постольку, поскольку они являются взаимоотрицательными: «синее» есть отрицание всего «не-синего» и т. д. Т.о., два вида противоположностей имеют различные функции и разные области применения: благодаря первому роду невозможно сосуществование двух противоположных фактов эмпирич. реальности в одном месте, благодаря второму — невозможно их мысленное отождествление (Ньяя-бинду-тика 70.20).

Соч.: Pandita Durveka Mīśra's Dharmottarapāṭha [Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīka, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu] / Deciphered and ed. by D. Malvania. Patna, 1955.

Лит.: Шербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2 / Санскр. параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб., 1995.

Н.А. Канаева

**Дхармы** (мн.ч., санскр. dharma, пали dhamma, dharmma, кит. фа, яп. хо) — в буддизме индивидуализированные атомарные события, составляющие опыт живых существ и конституирующие процесс существования. Учение о Д. подводило онтологич. базу под осн. буд. принципы изменчивости (*анатта*), отсутствия неизменной сущности (*анитья*) и неудовлетворенности (*дуккха*). Связь между **Дхармой** в ед.ч. (Учение Будды) и Д. толкуется совр. учеными по-разному: одни видят ее в том, что под Д. первоначально понимались элементы буд. доктрины (Дхармы) (напр., И. Бронкхорст); другие делают упор на общей этимологии термина «дхарма» как поддержания всего в разделенном состоянии (В. Хальбфасс), для третьих