

Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
И ЛОГИКА ПО УЧЕНИЮ
ПОЗДНЕЙШИХ БУДДИСТОВ

ЧАСТЬ II



MCMXCV





Для научных библиотек
BUDDHICA

Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ

ТЕОРИЯ
ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА
ПО УЧЕНИЮ
ПОЗДНЕЙШИХ БУДДИСТОВ
ЧАСТЬ II
**ИСТОЧНИКИ
И ПРЕДЕЛЫ ПОЗНАНИЯ**

Вся область нашего познания есть создание нашего мышления, различающего категории субстанции и акциденции; оно не есть выражение действительного бытия или небытия.

Дигнага

САНСКРИТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

РЕДАКЦИЯ И ПРИМЕЧАНИЯ А. В. ПАΡΙБКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АСТА-ПРЕСС LTD
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1995

ББК 86.39

Щ 62

Щербатской Ф. И.

Щ 62

Книга издана при содействии
фонда поддержки науки и образования
« Университетская книга »

Подписано к печати 01.10.95. Формат 60×90¹/₁₆.
Объем 18 п. л. Тираж 5000 экз. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Зак. 118.

Лицензия № 060807 от 03 марта 1992 г.

ТОО «Аста-пресс Ltd». СПб, пер. Бойцова, 4.

АО "Санкт-Петербургская типография № 6".
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.



Зарегистрированный
товарный знак
ТОО «Аста-пресс ltd™»

ISBN 5-85962-049-7

Щ 0301030000-057
Л 84(03)-95 07-95

© Аста-пресс ltd™, 1995

© Парибок А. В., 1995 —
подгот. текста, комм., вст.
статья.

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Двухтомный труд «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (СПб., 1903—1909), переиздаваемый ныне спустя без малого столетие после его выхода в свет, явился для его автора, академика Федора Ипполитовича Щербатского (1866—1942), первым этапом главного дела его жизни — исследования философской школы буддийских логиков Дигнаги и Дхармакирти, а для мировой философской индианистики — очень крупным событием. Довольно скоро труд был (частично) переведен на немецкий язык, вызвал многочисленные отклики и живую полемику, побудившую Ф. И. Щербатского продолжить изучение буддийской гносеологической традиции, что завершилось через четверть века созданием фундаментального труда, *magnum opus* его автора — *Buddhist Logic* (Leningrad, vol. I — 1930, vol. II — 1932). Однако первый вариант, написанный по-русски, сохраняет, несмотря на огромный прогресс в интерпретации, достигнутый многолетними изысканиями Щербатского ко времени написания английского, итогового исследования, большой самостоятельный интерес; сравнить его можно — что не должно показаться чересчур смелым — с ранними трудами Гуссерля на фоне «Кризиса европейских наук» или с иенскими работами Гегеля, пусть у нас и есть «Большая логика». Увы, надежды автора, что публикация данного исследования привлечет к индийской философии внимание работающих русских философов, в свое время не оправдалась, а после революции стремление найти компетентную читательскую аудиторию подвигло его предпочесть родному языку английский, понятный образованным по-европейски индийцам и господствующий в индологии. В советскую эпоху «учение позднейших буддистов» осталось невостребованным, основанная Ф. И. Щербатским школа петербургской-ленинградской буддологии перешла по преимуществу на английский язык, на котором был написан ряд первоклассных трудов. В годы большого террора все живые к тому времени ученики Ф. И. Щербатского были зачислены в японские шпионы и погигбли; сам патриарх рус-

ского востоковедения скончался в годы войны, на казахстанском курорте в Боровом, будучи в эвакуации.

Значение «Теории познания и логики», благодаря чему данное переиздание можно считать и своевременным, и полезным, можно кратко охарактеризовать следующим образом: это — один из первых в мировом востоковедении и заведомо первый в российском перевод индийского философского текста с санскрита, выполненный, говоря словами самого Ф. И. Щербатского, «не филологическим методом», т. е. учитывающий факт присутствия в тексте следов философского мышления. Сам перевод если и устарел слегка, что, вероятно, неизбежно, то по большей части вместе с русским языком, которым он выполнен; интерпретации же почти везде — особенно это касается технической, логической стороны — остались непоколебленными. Само переводимое двойное (основные правила и толкование) сочинение являлось для индийцев в свое время, бесспорно, превосходным учебником, подобным по назначению руководствам для западных университетов — но не трудом для профессионалов-философов, каковы более пространные творения Дхармакирти, — и оно, тем самым, прекрасно соответствует задаче русского читателя — обучиться основным идеям данной логико-философской школы. Том исследования, названный в первом издании «Учение о восприятии и умозаключении», в большей мере несет на себе печать пройденного состояния востоковедной науки, однако до сих пор служит удачным введением в тематически упорядоченную проблематику раннесредневековой индийской философии, и трудов подобного построения не имеется. Простудировать его необходимо всякому, желающему войти в данную область знания, после чего, тем не менее, отдельные выводы или положения Ф. И. Щербатского могут оказаться и поколеблены при более близком знакомстве о предметом.

Помимо интереса философов и историков философии, не имеющих намерения читать индийских философов в подлиннике, данное издание адресовано и другой читательской аудитории, на которую не рассчитывал в свое время автор. После разгрома его школы традиция чтения индийских шастр в России замерла на десятилетия, да и сейчас лишь меньшинство отечественных санскритологов работают с подобными текстами; почти нигде умение читать санскритские философские труды не преподается. В этих условиях перевод и исследование Ф. И. Щербатского, с помощью некоторых типографских ухищрений и добавлений, были при данном издании попутно превращены и в своего рода учебник по чтению философских шастр. А именно, сделано следующее:

1. В оба тома добавлены весьма многочисленные, а в нескольких случаях и пространные выдержки из переводимых и цитируемых Щербатским подлинников. Они даны параллельным текстом. В томе перевода «Краткого учебника логики» это сделано в примечаниях, изрядная часть которых сводилась у Щербатского к буквальному переводу или, вернее сказать, синтаксической кальке с санскрита. Цитаты из подлинника мы даем при этом вовсе не обязательно из философски трудных мест, но прежде всего в пасса-

жах, сложных чисто текстуально, как образчики индийского философского функционального стиля. Личный опыт преподавания автора этих строк свидетельствует, что именно стилиевые трудности встают перед студентом почти непреодолимым барьером. В томе исследования даны выдержки из ряда классических индийских сочинений, принадлежащих разным школам: «Сарвадаршанасанграхи» Мадхавы (XIV век), «Прасаннапады» Чадракирти (VIII век) и вкраплениями «Муламадхьямикакарик» Нагарджуны (II век), «Ньяя-варттики» Уддотакары (VII век), «Шлокаварттики» Кумарилы, «Прашастападабхашы» и комментарии к нему, «Ньяякандали». Хочется надеяться, что совокупный объем приведенных санскритско-русских параллелей окажется достаточен для того, чтобы, при имеющейся уже общесанскритологической выучке и отсутствии философского варварства, научиться чтению и первично-текстуальному пониманию шаштр.

2. «Краткий учебник логики» Дхармакирти с комментарием Дхарматтары написан в очень типичной для индийской философии и науки манере — основной и предельно краткий текст «разворачивается» — или «оборачивается» синтаксическими конструкциями комментария, нередко толкующего почти каждое слово или часть сложного слова. В наборе этот основной текст выделен рубленным шрифтом; им же набраны и цитируемые в толковании Дхарматтары слова. Благодаря этому непривычный к данному приему санскритских авторов читатель постепенно получает представление о синтаксическом и лингвистическом аспекте техники комментирования, что должно впоследствии облегчить его усилия по самостоятельному чтению комментариев.

3. Текст исследования Щербатского изобилует цитируемыми отдельными санскритскими терминами, но при этом построение русской фразы далеко не всегда позволяет однозначно соотнести вплетенный в нее перевод термина с подлинником и отделить его от соседствующих слов. Во избежание недоразумений в очень большом числе нетривиальных случаев русские слова, переводящие санскритские, *набраны курсивом*.

Примененные приемы позволяют читателю составить также более адекватное представление о методе Ф. И. Щербатского как переводчика и интерпретатора индийских мыслителей. Так, представится возможность изумиться многословию Ф. И. при переводе, когда текст по-русски разбухает чуть ли не вдесятеро. Нет оснований считать это недостатком. Отчасти это вынужденное свидетельство малой терминологичности русского языка сравнительно с санскритом, отчасти же — намеренный прием востоковеда, которым создается просто замедление при чтении текста. Для читателя санскритского подлинника этому замедлению соответствовал навык настолько вдумчивого и внимательного чтения текста во всех его частностях, что подобия ему в современной Европе, пожалуй, и не найти.

Изумить может, далее, и разнообразие предлагаемых Ф. И. Щербатским вариантов перевода одного и того же термина. Спра-

ведливо можно было бы возразить, что требование единообразия терминологии нарушению не подлежит... — но нет, скорее всего, Ф. И. Щербатской и здесь прав. Ведь если по-русски *понятия* нет, то и перевести с санскрита его не удастся — ни одним словом, ни целым их набором. И если ставится задача перевести целый трактат, то ее и следует понимать именно так, буквально — санскритский трактат переводится русским трактатом — и каждый из этих текстов обладает целостной несводимостью, поэтому в общем случае соответствия между элементами обоих текстов могут быть лишь много-многозначными. Другое дело, что вслед за работой по переводу отдельных трактатов и параллельно ей должна вестись и работа по монографическому исследованию терминов, понятий. Ф. И. Щербатской понимал это настолько хорошо, что следующим за данным трудом написал как раз исследование в таком жанре: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*. L.: Royal Asiatic soc., 1923.

Прочие изменения, внесенные в текст при подготовке издания, таковы:

1. Из примечаний к переводу убрана всякая критика текста первого, Питерсоновского, издания, поскольку она была учтена в осуществленном в 1918 году самим Ф. И. Щербатским новым, улучшенном издании.

2. Работа над переводом и исследованием была, по-видимому, начата Ф. И. Щербатским еще в его бытность на стажировке в Германии у проф. Якоби. Этому обстоятельству следует приписать многочисленные синтаксические 'германизмы' стиля, нередко затрудняющие понимание и без того сложного текста. В неоговариваемых случаях они были исправлены, что сводилось к простому изменению порядка слов. Всего таких случаев около 50.

3. Перевод правила 10 первого раздела «Краткого учебника логики», где в русском переводе была допущена существенная ошибка, следует английскому изданию из «*Buddhist Logic*». Ранний ошибочный вариант сохранен в примечании.

4. Проведено некоторое упрощение и упорядочение системы ссылок на индийские тексты, в примечаниях местами сделаны краткие добавления в квадратных скобках. Цитаты и ссылки на санскритские тексты сделаны по тем же изданиям, которыми пользовался Ф. И. Щербатской. В случае прозаического текста первое число означает номер страницы, второе — строки; в случае поэтического — номер шлоки в названном разделе сочинения.

5. Модернизована передача русской графики санскритских слов и, в частности, собственных имен; восстановлено 'х' как знак придыхания. Имена нарицательные на -а склоняются как существительные женского рода.

Минувшие 90 лет не могли оставить неизменными наше знание об индийской философии вообще и школе Дигнаги—Дармакирти в частности. Однако участь успеха науки означало бы написать новый труд, а не издать классика. Классик, как термин в истории мысли, подразумевает двоякое: а) его непременно следует читать и б) с ним не следует соглашаться, через его интерпретации и

трудности необходимо пройти и, при успехе, превзойти его. Если мировая индология сделала это применительно к труду Щербатского в целом, то, повторим еще раз, значение перевода данного труда Дхармакирти-Дхармоттары незыблемо.

Весьма полный учет литературы, в том числе изданий, трудов Дхармакирти, исследований их и др., проведен В. Н. Топоровым в комментариях книги «Щербатской Ф. И. Труды по буддизму. М.: Наука, 1988», к которой мы и отсылаем заинтересованного читателя. Упомянем здесь лишь несколько в большей степени необходимых книг для углубления в индийские школы логики, а также новейшее издание, не учтенное в упомянутой библиографии:

1. *Ruben W.* Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung. Erläuterung und Glossar. 1928.
2. *Rajale H. N.* Indian Logic in Early Schools. Oxf., 1930.
3. *Vetter T.* Dharmakīrti's Pramāṇavinīśaya. I. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung. Text der tibetischen Übersetzung. Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. Wien, 1966.
4. Studies in Buddhist Epistemological Tradition — Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11—16, 1986. Ed. by E. Steinkellner. — Wien, 1991.

В заключение — несколько слов о общем состоянии науки об буддийской логике. Со времени начала века отыскились и изданы многочисленные и важнейшие тексты, бывшие Ф. И. Щербатскому недоступными в подлинниках и исследовавшиеся им лишь в тибетских переводах. Прежде всего, это главное сочинение Дхармакирти «Праманавадхика» с комментарием Праджнякарагупты, автокомментарием и комментарием Маноратханандина.

Переведены и/или восстановлены с тибетского на санскритский также и другие его труды, теперь уже почти полностью. Состоялись два международных симпозиума по школе Дхармакирти — в Японии и в Австрии. Не слишком далеко то время, когда творчество Дхармакирти будет доступно почти так же, как Аристотеля. Пионером этих исследований был наш великий соотечественник Ф. И. Щербатской.

А. Парибок

ВВЕДЕНИЕ

Учение о восприятии и умозаключении есть, согласно принятой в Индии терминологии, учение об источниках и пределах познания. Поэтому принято его называть теорией познания, которая и в Индии, как и на Западе, стремилась заменить собою всю предшествовавшую ей философию. В Индии она является созданием двух буддийских философов, Дигнаги и Дхармакирти. Так как работа первого целиком почти вошла в работу второго и в ней получила окончательную форму, то под философией Дхармакирти мы разумеем совместную работу обоих философов.

В введении к первой части настоящего труда было уже коротко указано на значение буддийского учения о логике и теории познания как в истории развития самой буддийской учености в Индии, так и в истории индийской философии вообще. Было так же сделано несколько попыток сближения буддийских умозрений с параллельными идеями, известными из истории западной философии.

Настоящая, вторая часть нашего труда содержит систематическое изложение буддийской теории знания, причем везде, где то позволяли доступные нам индийские и тибетские источники, показана связь буддийского учения с учениями предшествовавшими и влияние его на последующее состояние философии в Индии. Сближения с умозрениями Запада, которые и в первой части, в примечаниях к переводу сочинений Дхармакирти, были сделаны лишь случайно и изредка, там, где они особенно напрашивались, в этой части отсутствуют совершенно, за редкими исключениями, где они имеют лишь вспомогательное значение, как параллель, способная облегчить понимание индийского умозрения. Это ограниче-

ние соблюдено нами намеренно и не без некоторого сожаления, так как сближения напрашивались, можно сказать, на каждом шагу. Два соображения при этом руководили нами. Во-первых, вопрос о сходстве в постановке вопроса о познании в буддийской и некоторых европейских системах, по нашему мнению, настолько интересен и может быть прослежен настолько глубоко в деталях, что требует отдельного исследования со стороны специалистов. Хотя высказанные нами в первой части надежды на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес не только среди узкого круга инданистов, но и среди историков философии вообще, до сих пор не оправдалась, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно всего менее могли поколебать нашу уверенность.

Другая причина, почему мы не берем на себя задачи сравнения буддийской теории познания с западными системами, состоит в том, что она, как нам представляется, ставит ребром и разрешает многие из тех вопросов, которые как раз в настоящее время служат предметом спора между философами разных направлений. Поэтому всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности. Примеры этого у нас налицо. Не говоря уже о шумном восторге Шопенгауэра, которому показалось, что индийские мудрецы прозрели то же самое, что и он, есть и другие примеры, где субъективный восторг направлял иногда и серьезную научную работу довольно односторонне. Совпадение между результатами индийского и европейского мышления легко принимается за подтверждение истинности данного положения на том основании, что истина одна, а ложь бесконечно разнообразна. Но так как нет почти ни одной западной системы, которая не встречалась бы и в Индии, то сам по себе факт совпадения ничего не доказывает, так как на него могут ссылаться и дуалист, и монист, и скептик, и догматик, и реалист, и идеалист, и материалист, и спиритуалист. По справедливому замеча-

нию Фрейтага,¹ если что-нибудь из этих совпадений и вытекает, то только то, что не случай и произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы и самих философских вопросов: при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам. По всем этим соображениям мы полагаем, что сравнительная оценка индийских умозрений должна занимать историков всеобщей философии. Начало в этой области положено работой проф. Фрейтага. Мы позволяем себе снова выразить надежду, что наши отечественные философы, которым мы даем материал, по нашему глубокому убеждению, гораздо более интересный, чем тот, которым располагал их немецкий собрат, снизойдут до опыта подробной оценки индийской системы. Они, к сожалению, лишены возможности критики нашей работы без знакомства с восточными языками. Для многих изучение этих языков представляется препятствием непреодолимым. Им, конечно, не остается ничего иного, как принять наши результаты за точку отправления своей работы. Мы к тому же не облегчаем им задачу, так как ограничивая свой кругозор областью индийских систем, понятно, должны были испещрить свой текст индийскими терминами.

Предоставляя, таким образом, специалистам вынести фигуру великого буддийского философа на арену всемирной истории, мы с тем большим вниманием останавливаемся на центральном значении ее в истории индийской философии.

Раскрыть в полном объеме все значение Дхармакирти в истории индийской философии — значит написать историю индийской философии. Действительно, доселе историк останавливался с недоумением перед таким фактом: начало индийской философии, начало литературной истории брахманских систем относилось, согласно туземной традиции, к V веку до Р. X., когда, приблизительно предполагалось, были написаны основные трактаты главных систем. Трактаты эти и донныне составляют незыблемую основу современной индийской философии; в течении веков они получили в глазах брахманизма авторитет священный. Небрахманские системы, и в том числе буддизм, в этом развитии не играют никакой

¹Ср. *Freitag W. Über die Erkenntnistheorie der Inder // Vierteljahrsschrift für wisstnsch. Philos. u. Sociol. XXIX. 2. S. 181.*

заметной роли и как бы не существуют вовсе. Нам удалось доказать, что основные трактаты брахманских систем в том виде, в котором они до нас дошли, должны быть отнесены к той же самой литературной эпохе, к которой относится буддийский идеализм, т. е. почти на 1 000 лет позднее, чем вообще предполагалось. Дальнейшая история брахманской философии в продолжение по крайней мере трех веков представляется в виде непрерывного горячего сражения между буддистами и брахманистами. В течение еще следующих трех веков голос буддизма ослабевает, чтобы затем замолкнуть совершенно, буддизм в Индии исчезает, а в индийской философии предается забвению. Историк с живым интересом следит за перипетиями этого жаркого спора в области идей, так как он видит в ней борьбу идей вечных, борьбу реализма с идеализмом. За кулисами борьбы философской шла, несомненно, жизненная борьба людей, носителей этих идей. Она нам мало известна, за отсутствием прямых свидетельств. Однако ее смысл и окончательный результат, поражение идеализма, нам ясны из отражения ее в истории философии. Поражение, однако, же не было полным, так как борьба с буддистами оставила глубокий след во всех почти системах. В стороне от этого движения, по-видимому, были системы *санкхья-йога*, которые окаменели в незыблемых формах еще до борьбы с буддийским идеализмом и мало в ней участвовали. Реалистические системы *миманса*, *ньяя*, *вайшешика* не только сохранили в целостности свой реализм, но в жару борьбы усилили его и довели до тех крайностей и абсурдов, которые много способствовали дискредитированию индийской философии при поверхностном с нею знакомстве. Однако эти системы позаимствовали у буддизма много частных. Конечно, путем насильственной интерпретации основных текстов заимствования скрыты. Самую суть буддийского учения восприняла, опять-таки в скрытой форме, наиболее распространенная в Индии система *веданта*. Путем насильственной интерпретации основного текста этой системы Шанкара внес в него буддийский идеализм.

После завершения борьбы между буддизмом и брахманизмом в пользу последнего всякий прогресс в индийской философии прекращается, она превращается в мертвую схоластику. Философия в Индии действительно становится неподвижной, и так как вследствие особенностей индийских ли-

тературных форм основные тексты брахманских систем, написанные, как упомянуто, в начале борьбы с буддийским идеализмом, пережили эту борьбу и сохраняются с измененной, правда, в некоторых частях интерпретацией и поныне, то и получается та картина вековой неподвижности, которая, на первый взгляд, останавливает на себе внимание историка.

Таково значение Дхармакирти в истории индийской философии.

К ИСТОРИИ ИНДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Шесть брахманских систем. Их предполагаемая древность. Отношение их к буддийским философским учениям. Опровержение буддийского идеализма в сутрах *Бадараяны*. Сутры эти написаны не раньше V века по Р. Х. К той же, приблизительно, эпохе относятся сутры *Джаймини*. Опровержение буддийского идеализма в сутрах *Готамы*. Литературная история системы *ньяя*. Время *Готамы* и *Ватсьяны*. Полемика между буддийскими и брахманскими логиками. Влияние буддийского учения на *веданту*. Переработка системы *ньяя* под влиянием буддистов.

В историческое время в брахманской Индии принято считать всего 6 главных философских систем, каждая из которых основывалась на одном первоначальном тексте, изложенном в виде кратких афоризмов, или *супт*. Собственно философских систем было гораздо больше. Мадхава, в своем известном обозрении всех систем (*Sarvadarśanaṣaṁgraha*)² насчитывает их 16, но все остальные системы или не признавали авторитета священного писания, как *чарваки*, *буддисты* и *джайны*, или являются лишь подразделениями одной из 6 систем, как например, система Рамануджи, которая составляет подразделение *веданты*, или не имели большого распространения и значения, или, наконец, вовсе не относятся к философии, как например система последователей Панини, которые занимались грамматикой, а не философией. Причислены они к числу 16 философских систем искусственно, только для того, чтобы в результате получилось полное sacramентальное число 16 систем. Шесть систем, следовательно, насчитывается потому, что это были наиболее известные

² Издано в первый раз проф. Cowell'ом в Bibl. Indica, а затем Apté в Anandaśrama Sanscrit Series. Poona, 1906. Переведено в первый раз тем же проф. Cowell'ом, в сотрудничестве с A. E. Gough'ом (London. 1894. Trübner's Oriental series). Глава о буддийской системе затем была переведена с обширными примечаниями проф. de La Vallée Poussin'ом в Muséon за 1901 и 1902 г. Наконец, проф. P. Deussen поместил перевод значительной части этого сочинения в 3-й части первого тома своей Allgemeine Geschichte der Philosophie (Leipzig, 1908. S. 192 и след).

системы, как по своей распространенности, так и по внутреннему значению.

Эти 6 систем могут быть разделены на 3 пары, потому что между некоторыми из них существует несомненная близость основной точки зрения. Системы *ньяя* и *вайшешика* могут быть названы системами реалистическими, так как обе защищают реальность внешнего мира. Система *санкхья* считается представительницей индийского рационализма, так как старается объяснить все мироздание из двух основных принципов, путем рациональной эволюции. Система *йога* принимает почти все теоретические посылки *санкхьи*, но сама не занимается исследованием теоретических вопросов, а все свое внимание обращает на разные действия и упражнения, которыми будто бы достигаются сверхъестественные силы и способности; поэтому эта система считается представительницей индийского мистицизма. Наконец, системы *миманса* и *веданта* стоят в ближайшей связи с религией. Первая занимается главным образом экзегетикой священного писания и только попутно затрагивает философские вопросы, вторая же, основываясь на писании, строит на этой почве законченную систему индийского пантеизма. Сутры системы *ньяя* приписываются Готаме, системы *вайшешика* — Канаде, системы *санкхья* — Капиле, системы *йога* — Патанджали, системы *миманса* — Джаймини, наконец, сутры системы *веданта* — Бадараяне.

Все эти лица имеют или совершенно или наполовину мифический характер. Так, Бадараяна идентифицируется с мифическим собирателем ведических гимнов и «Махабхараты» — Вьясой, Капила — с ведическим риши того же имени, и т. д.

Несомненно, что начало философских систем восходит к очень древнему периоду. Не говоря уже о веданте и мимансе, которые непосредственно примыкают к ведическому периоду санскритской литературы, *санкхья* и *йога* так же должны быть отнесены к глубокой древности. В древнейших упанишадах они не упоминаются, но в целом ряде упанишад позднейшего времени, относящихся к черной Яджурведе и к Атхарваведе, видны ясные следы знакомства с системой *санк-*

хья.³ Особенно сильно сказалось влияние санкхьи в «Швета-шватара-упанишаде», где ее учение беспорядочно смешано с ведантой.⁴ «Махабхарата» в своих философских частях наполнена представлениями, заимствованными из этой системы.⁵ Обе родственные системы, санкхья и йога, называются «*saṃā-tāpe dve*», т. е. двумя предвечными философиями. Начало их должно быть отнесено за много столетий до Р. Х., и, во всяком случае, оно предшествует эпохе появления буддизма. Известно, что сам Будда долго обучался йоге, и в некоторых чертах его учения, не без основания, быть может, видели влияние санкхьи.⁶ Хотя ньяя и вайшешика, по-видимому, более позднего происхождения, но упоминание логиков и диалектиков в «Махабхарате» и в законах Ману⁷ несомненно указывает, что зачатки этих систем так же относятся к эпохе, предшествовавшей началу нашей эры.

Но начало или зачатки известных философских систем и авторство сутр — далеко не одно и то же. Более или менее достоверная история всякого основного (так называемого *mūla*) санскритского текста, в особенности научного содержания, начинается с того времени, когда существование его подтверждено каким-либо написанным на него комментарием. Если же допустить, согласно индийской традиции, что мифические основатели систем и авторы сутр одни и те же лица, то между сутрами и первыми дошедшими до нас толкованиями их получается промежуток времени в 1 000 лет, а иногда и больше. Между тем, характер вопросов, их трактовка и разрешение в сутрах и толкованиях не представляет уже такого различия, которое позволяло бы допустить между ними промежуток времени в 1 000 лет.

Так, древнейшее толкование на сутры ньяи принадлежит Ватсьяяне и относится к V веку по Р. Х. Хотя Ватсьяяна и предлагает разные толкования некоторых мест, и в этом не-

³ Cp. *Garbe R. Samkhya und Yoga. (Grundriß der Indo-arischen Philologie)* Strassburg, 1896. S. 2.

⁴ Cp. *Deussen P. Sechzig Upanishad's.* S. 290.

⁵ Cp. *Garbe R. Samkhya und Yoga.* S. 5—6.

⁶ См.: *Jacobi H. Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya Yoga //* Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1896. S. 43 и след.

⁷ См. ниже. с. 31.

которые ученые⁸ полагают возможным видеть доказательство его отдаленности по времени от автора сутр, смысл которых мог забыться, однако, во-первых, такие колебания в интерпретации очень редки у Ватсьяны, во-вторых, колебания в исключительных случаях возможны без большого промежутка времени между толкователем и его текстом. Скорее, наоборот: из крайней редкости этих колебаний следует заключить о близости по времени обоих авторов. Наконец, трудно допустить, чтобы автор *bhāṣya*, т. е. такого толкования, которое не только объясняет, но и критикует, и дополняет основной текст, если он отдален от него на 1 000 лет, не нашел бы ничего к нему прибавить или видоизменить. Между текстом и толкованием полное согласие и однородность, между тем как мы знаем, что философия в течение этого периода изменялась и развивалась. За 1 000 лет до Ватсьяны философия имела совершенно иной характер, как по содержанию, так и по приемам трактовки вопросов.⁹

То же можно сказать и относительно системы вайшешика. Древнейшее дошедшее до нас толкование сутр Канады есть сочинение Прашастапады.¹⁰ Нам удалось доказать,¹¹ что оно несомненно написано после Дигнаги и Дхармакирти и под их влиянием, следовательно, оно относится, самое раннее, к концу VII века, вероятно, еще позже.

Правда, между сутрами Канады и толкованием Прашастапады большая разница. Сочинение Прашастапады не представляет собой, собственно говоря, объяснения сутр Канады, хотя и называет себя 'толкованием' их, *bhāṣya*. Это совершенно самостоятельное сочинение как по форме, так и по содержанию. По форме оно представляет собой систематическое изложение учения вайшешиков, несколько не следующее за порядком изложения предмета в сутрах Канады. По содержа-

⁸ См.: *Jacobi H.* Die indische Logik. // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen. 1901, S. 477 [Ср. также *Ruben* и *Randle*].

⁹ О состоянии индийской философии во время Будды и Махавиры см.: *Schrader O.*, Die Indische Philosophie zur Zeit Buddha's und Mahavira's. Strassburg, 1902.

¹⁰ Издано в Vizianagram Sanscrit Series, т. IV [Benares, 1895].

¹¹ См.: Введение // Щербатской Ф. И. Теория познания. ч. I, с. 42 и след.

нию оно, особенно в отделах, посвященных логике, дает совершенно новое учение, возникшее под влиянием буддийской логики.

Настоящего древнего толкования на сутры Канады мы не имеем, и потому вопрос о древности их представляет особые трудности. Однако внутренние признаки, характер постановки и трактовки философских проблем не оставляют никакого сомнения в том, что между эпохой, когда появились сутры вайшешики, и эпохой Будды и Махавиры должен лежать значительный промежуток времени.

Подобные соображения, вероятно, и были причиной того, что европейская наука с самого начала отнеслась критически к мифическому авторству сутр всех основателей индийских систем.¹² Относительно одного из них, Капилы, которому приписываются сутры системы санкхья, удалось в последнее время доказать, что он к ним не имеет никакого отношения и что это сочинение сравнительно весьма позднее¹³

¹² Cp. *Colebrooke*. *Miscellaneous Essays*, Vol. II. P. 354, примеч. Cowell'a; *Weber A.* *The History of Sanscrit Literature*. P. 234.

¹³ Переведены на китайский язык, между 557 и 583 г. по Р. Х. были собственнo не сутры *Капилы*, а стихотворное сочинение «Санкхья-карика», приписываемое Ишваракришне, но оно во всех существенных вопросах совпадает с сутрами, иногда буквально, и, вероятно, относится к той же эпохе. Уже *Colebrooke* (*Miscellaneous Essays*. P. 144) обратил внимание на то, что в сутрах Капилы встречаются ссылки на некоего *Панчашикху*, ученика Капилы, каковой анахронизм заставляет сомневаться в их подлинности. F. E. Hall в предисловии к своему изданию сутр Капилы, с. 8—11, и проф. Cowell в примеч. к переводу главы о санкхье из соч. «*Sarvadarśana-saṃgraha*» (с. 222, примеч. 2), указали на то, что раньше XIV века нам до сих пор неизвестно ни одного случая, где бы встречалась цитата из сутр Капилы. Везде цитируются только карики Ишваракришны. Проф. Garbe («*Die Samkhya-philosophie*». S. 71 и след.) приходит на основании такого *argumentum ex silentio* к тому заключению, что сутры были написаны после Мадхавачарьи, в XIV или XV веке по Р. Х. Но это представляется нам маловероятным. Из того, что карики цитируются чаще, чем сутры, следует только то, что они пользовались большей популярностью. В эпоху, когда все шесть систем имели своих сторонников и большую экзегетическую литературу, восходящую к мифическому основателю системы, когда 5 из 6 систем имели основные сочинения — сутры, приписывавшиеся этим основателям, чтобы в эту эпоху одна только система не имела таких сутр, приписываемых Капиле, такое предположение а priori невероятно. Затем, в форме карик обыкновенно писались комментарии, носившие название *варттика*. Такие варттики, как в стихотворной, так и в прозаической форме, имеются и к грамма-

Но относительно других систем продолжает господствовать в науке полная неизвестность, за неимением никаких положительных данных для отнесения их, хотя бы приблизительно, к той или иной эпохе. Профессор Макс Мюллер в своем известном трактате о ренессансе в истории индийской литературы обращает внимание¹⁴ на тот факт, что философские сутры, которые большинством ученых относятся за несколько столетий до Р. Х., не дают к тому никакого основания. «Я не знаю,— говорит он,— ни одного здравого аргумента и еще меньше факта, которым можно было бы подтвердить такое мнение. Ни в санскритском, ни в палийском буддийских канонах не было до сих пор открыто ни одной цитаты из 6 собраний философских сутр... В санскритских буддийских канонических книгах постоянно упоминаются тиртхики, или еретические философские системы. Имена основателей 6 таких систем упоминаются не раз, но мы ничего не слышим о литературных произведениях, приписываемых Бадараяне, основателю второй мимансы (т. е. веданты); Джаймини, основателю первой мимансы; Капиле, основателю санкхьи; Патанджали, основателю *йоги*; Канаде, основателю вайшешики и Готаме, основателю *ньяи*. Упоминание имен Канады, Капилы, Акшапады (т. е. Готамы) и Брихаспати в „Ланкаватаре“ любопытно, но нуждается в проверке». Относительно последнего пункта мы тут же заметим, что упоминание этих имен в таком сочинении, как «Ланкаватара», входящего в состав санскритского канона северных буддистов, ничуть не противоречит замечаниям Макса Мюллера. Сутры *махаяаны*, к которым относится «Ланкаватара», по признанию самих буддистов, весьма позднего происхождения;¹⁵ в част-

тическим сутрам Панини, и к философским сутрам *ньяя*, миманса, *йога* и пр. Существование варттик всегда предполагает существование сутр. Весьма вероятно, что дошедшие до нас сутры сильно отличаются от древних сутр Капилы. Еще Бюлер заметил (The Laws of Manu, introd. CVI), что совершенно точное сохранение индийского сочинения, которое много изучалось, а priori мало вероятно. Но из этого еще нельзя заключать, что сутр Капилы не было вовсе. Кумарила, автор варттики, тоже цитируется гораздо чаще, чем миманса-сутры.

¹⁴ Müller M. India, what can it teach us. Прилож. 9. Р. 93 и след.

¹⁵ Ср. нашу статью «О приписываемом Майтрее сочинении Abhisamayālaṅkāra» (Известия имп. АН. СПб., 1907. сер. 6. т. 1, № 5, С. 115—117.). Та-

ности, «Ланкаватара», в которой проповедуются учение школы *йогачаров*, не может быть, конечно, по крайней мере во всех своих частях, древнее, чем основатель этой школы Арьясанга, которого теперь принято относить к V веку по Р. Х.

Далее Макс Мюллер обращает внимание на тот факт, что Сюань Цзан изучал в Индии и систему вайшешика и систему ньяя. Он называет ряд сочинений, которые изучал и отчасти перевел на китайский язык, но нигде ни одним словом не упоминает он о сутрах Готама и Канады. К этому мы еще прибавим, что в наиболее древнем виде философии вайшешика, о которой нам сообщают китайские источники, имеется очень мало общего с той формой этой системы, которую мы видим в сутрах Канады.¹⁶

Аргументация Макса Мюллера чисто отрицательная, он не приходит ни к какому выводу относительно времени сочинения философских сутр. Сомнение в их глубокой древности, им тут высказанное, не произвело большого впечатления, и так как это его сомнение стояло в связи с теорией о перерыве литературного творчества в Индии в первые века до Р. Х. и возобновлении его лишь в IV веке, то вместе с падением этой теории было забыто и его мнение о древности философских сутр. Мы уже ранее высказывались (см. Введение к 1-й части) в том смысле, что теперь настало время вернуться к теории Макса Мюллера, если не в ее крайней форме абсолютного перерыва литературного творчества между первым и IV веком до Р. Х. то в ограниченном виде. Действительно, с V века по Р. Х. во всех областях литературы замечается большое оживление; одновременно во всех отраслях знания и в разных литературных кругах появляется один за другим целый плеяда великих ученых, писателей и мыслителей.

Тем не менее, в науке возобладало старое мнение, относившее сутры к эпохе до Р. Х. Дейсен в своем последнем сочинении по истории философии в Индии относит их ко

ранатха говорит, что сочинения, т. е. сутры махаяны, стали появляться после царя Канишки через особых людей (кальянамитра), слушавших это учение от Авалокитешвары, Майтреи и Манджушри; ср. перев. Васильева, с. 67—69.

¹⁶ Ср. *Sugiyura S. Hindu Logic as preserved in China & Japan. Philadelphia, 1900. P. 13 и след.*

II веку до Р. Х.¹⁷ только на том основании, что для предшествовавшей эпохи философского развития ему кажется необходимым, хотя совершенно произвольно, отвести три столетия, от V до II века до Р. Х. Бодас, который наиболее подробно рассмотрел эти вопросы и отчасти весьма удачно определил взаимоотношение разных сутр между собой, так же относит, хотя и не приводя для того никаких новых данных или соображений, сутры ньяи к IV веку до Р. Х., вайшешики несколько позднее, а остальные раньше этого времени.¹⁸

Таким образом, главным основанием для датировки философских сутр все-таки остается традиционное представление самих индусов о их необычайной древности и полумифическом характере их предполагаемых авторов. Для окончательного опровержения этой точки зрения недостаточно одного сомнения в правильности индийской традиции, необходимо иметь новые данные или соображения, опираясь на которые, можно было бы прямо доказать ее недостоверность.

Казалось бы, что на основании внутренних признаков нетрудно было бы установить взаимное отношение различных сутр друг к другу, их взаимную зависимость и сравнительную, если не абсолютную, древность. Но тут мы наталкиваемся на замечательный факт, отмеченный Бодасом и, раньше его, другими исследователями, Кольбруком¹⁹ и др. Авторы сутр обнаруживают поразительное знакомство друг с другом, цитируют взаимно друг друга, трактовка многих и самых важных вопросов ведется так, что сутры как бы отвечают друг другу или одна повторяет слова другой и т. п. Мало того, некоторые авторы сутр цитируют самих себя по имени. Из этого несомненно явствует, что если не в первоначальном виде, то, во всяком случае, в том виде, в каком они до нас дошли, главные философские сутры принадлежат приблизительно к одной и той же литературной эпохе. В этом нас убеждает еще и то, что главные философские сутры содержат так же и полемику против разных еретических систем, не признававших авторитета священного писания, и прежде всего против буддистов. В сутрах Бадараяны эта полемика ве-

¹⁷ Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd I, Abtheil. S. 190.

¹⁸ См. предисловие к изд. Athalye, TS. P. 14 и след.

¹⁹ Colebrooke. Miscellaneous Essays. Vol. II. P. 320.

дется открыто в целом ряде сутр. В сутрах Джаймини, Готамы, Капилы такая полемика ведется не столь открыто и подробно, однако нетрудно видеть, что и тут имеются в виду те же главные буддийские тезисы, которые оспаривает Бадараяна.

Рассмотрение этих оспариваемых в «Брахма-сутрах» буддийских теорий и дает нам возможность более точно определить время, если не составления, то окончательной редакции главнейших философских сутр. Оно дает, как нам кажется, достаточно оснований, чем-то делалось до сих пор, не только не за несколько столетий до Р. Х. а к IV—V векам после Р. Х.

Выше мы уже упомянули, что «анкаватара», в той части этого сочинения, которая содержит учение школы йогачаров, не может быть древнее самого основателя этой школы, Арьясанги. То же можно сказать и про собрание философских сутр, где это учение опровергается. Школа йогачаров установила и развивала так называемое *vijñānavāda*, т. е. «учение о том, что действительно существуют лишь представления», а внешний мир, который мы думаем познавать в наших восприятиях, не существует вовсе, иначе как в нашем воображении. Другое название этой теории *nirālambanavāda*, т. е. «учение об отсутствии (внешних) опор (для наших представлений)»: другими словами, она проповедует крайний идеализм. Основателем этого учения был Арьясанга, а разработал его в подробностях и снабдил философскими и логическими аргументами брат его, Васубандху. Что это так, несомненно явствует из сочинения Будона «История буддизма в Индии и Тибете», где между прочим находится перечисление 20 основных сочинений школы йогачаров.²⁰ Сомневаться в точности известий Будона нет никакой возможности, ибо он приводит заглавие тех восьми трактатов, в которых Васубандху развивал новое учение, и все они дошли до нас в тибетском переводе.²¹

Эти сочинения следующие:

²⁰ См. нашу статью в *Muséon*. 1905. II; *Notes de littérature bouddhique. La littérature Yogacara d'après Bouston. Note préliminaire.*

²¹ См.: Данжур. MDO. Т. 58.

1) *Triṃśakakārikāprakaṣaṇa*, или «Трактат в 30 шлоках», в котором устанавливается, что мир есть представление.

2) *Viṃśakakārikāprakaṣaṇa*, или «Трактат в 20 шлоках», в котором та же мысль доказывается логическим путем.

3) *Rāṇcaskandharaprakaṣaṇa*, или «Трактат о 5 скандхах», в котором доказывается, что теория 5 скандх не противоречит идеализму.

4) *Vyākhyāyukti*, или «Возможность проповеди», где доказывается, что несмотря на то, что мир есть представление, можно ему проповедовать святое учение.

5) *Karmasiddhiprakaṣaṇa*, или «Трактат о возможности движения», в котором доказывается, что явления тройкого движения, или действий тела, мысли и слова, не противоречат идеализму.

Опровержению буддийской философии Бадараяна во второй главе своего сочинения посвящает 14 сутр (II. 2. 18—32). Из них первые 9 сутр (II. 2. 18—27) заняты опровержением буддистов реалистического направления, последняя (II. 2. 32) опровергает мадхьямиков, а остальные 4 (II. 2. 28—31) посвящены опровержению буддийского идеализма (*vijñānavāda*).²² Из последних первая говорит:

II. 2. 28. «Небытие (объектов внешнего мира немислимо), так как ведь мы их воспринимаем (в качестве объектов/внешних)».

В своих объяснениях на эту сутру Шанкара-ачарья приводит следующие буддийские аргументы: процесс восприятия, в коем мы обыкновенно различаем воспринимаемый объект, акт восприятия и результат этого акта — воспринятое представление, должен быть всецело отнесен внутрь нашего сознания. Даже если бы и существовали объекты во внешнем мире, процесс познания от этого не изменился бы и все-таки остался бы внутренним, так как существование внешних объектов в том виде, в каком мы их себе представляем, ничем не доказано. В представлении всегда соединены общие и част-

²² Считаю по тексту, комментированному, Шанкара-ачарьей. Цифры эти изменяются на две сутры (II. 2. 17—30) в тексте, комментированном Рамануджей. Сутры мы переводим буквально, лишь со вставкой в скобках необходимых дополнений; из объяснений же Шанкары берем только главные мысли, которые излагаем своими словами.

ные признаки. В реальном объекте это невозможно. Он должен быть или единичным, без чего-либо общего, или общим, без чего-либо единичного, а это невозможно. Точно так же внешний объект не может быть ни атомом, ни собранием атомов.²³

Противная сторона говорит: если нет внешних объектов, то что же заставляет наши восприятия видоизменяться, так что мы можем последовательно иметь восприятия то столба, то стены, то горшка и т. п. Изменения в восприятиях должны же иметь причину, и такой причиной могут быть только внешние объекты, из чего следует, что должны существовать во внешнем мире объекты, которым наши восприятия соответствуют. На это буддисты отвечают: если аргументировать таким образом и доказывать, что внешние объекты должны существовать, так как мы имеем о них представления, то гипотеза существования внешнего мира бесполезна. Ведь внешний мир состоял бы только из того, что мы имеем в представлениях и не заключал бы в себе ничего более: не внешние объекты обуславливали бы форму представлений, а наоборот, представления обуславливали бы форму внешних объектов. Кроме того, из полной однородности представлений и восприятий следует, что они в действительности тождественны. Когда мы сознаем объект, мы сознаем и представление; если бы они не были тождественны, ничто не мешало бы им существовать одно отдельно от другого. В действительности, представления подобны сновидениям.²⁴ Представления, которые мы имеем во сне, мы так же сознаем в раздвоенном виде, как субъект и объект, между тем как во время сна внешние объекты для нас не существуют. На это соображение отвечает следующая сутра Бадараяны:

²³ Эта аргументация приведена также в SDS. 12, изд. Anandaçrama Series, перевод de la Vallée Poussin, p. 30 отд. оттиска.

²⁴ Это уподобление представлений сновидениям, приписываемое буддистам, мы встречаем уже в *Mīmāṃsābhāṣyā*'e (см. с. 8 калькуттского издания), оно подробно разбирается в *Çlokaivārttik*'e, в отделе *Nirālambanavāda*, где в шлоке 131 Кумарила намекает на известную теорию Дигнаги о том, что логическим основанием может быть лишь факт, признаваемый обеими сторонами, ср. толкование Партхасаратхимы, с. 250.

II. 2. 29. «И так как по существу (внешние объекты) отличаются от представлений, они не могут быть уподобляемы сновидениям».

Учение буддистов-идеалистов о том, что представления наши в бодрствующем состоянии ничем не отличаются от представлений в сновидениях, довольно часто упоминается и победоносно опровергается брахманскими писателями указанием на несомненное различие между состояниями бодрствования и сна. Так, Шанкара в объяснениях на эту сутру говорит, что сновидения уже потому нереальны, что мы, просыпаясь, сознаем их недостоверность и отрицаем тогда их реальность. Кроме того, сновидения имеют своим источником память, а не восприятие. «Именно потому, что вы (буддисты) чувствуете весь абсурд отрицания того, что вы сами признаете», говорит он, «и потому так же, что вы не в состоянии доказать призрачность представлений в бодрствующем состоянии на основании анализа этих представлений,— именно поэтому вы стараетесь вывести это из того, что представления имеют некоторые общие черты со сновидениями». В действительности же буддисты-идеалисты, по крайней мере большинство их, как увидим ниже, и не думали утверждать такого абсурда, как полное сходство между состояниями бодрствования и сна. Они лишь утверждали, что представления *как таковые* не отличаются от сновидений. В восприятиях представления имеют реальные субстраты, которые, однако, вовсе не суть представления. Представления, построенные нашим мышлением, не имеют соответствующих себе объектов во внешнем мире и как таковые не отличаются от представлений в сновидениях. Анандагири,²⁵ комментируя текст Шанкары на нашу сутру, замечает: «Отрицание объектов внешнего мира может означать или абсолютное их небытие, или недостаточность их как реально существующих адекватных субстратов, или отсутствие их в качестве эмпирически существующих субстратов. В первом случае пример («подобно сновидениям») не имеет доказательной силы, так как в нем допускается наличность построенного мышлением воображаемого субстрата. Во втором случае доказывалось то, что не требует доказательств (так как и с точки зрения Шан-

²⁵ Cp. Anandaḡrama Sanscrit Series. 21. P. 558.

кары отрицается реальность воспринимаемого мира явлений). В третьем случае получает полную силу противоречие (тезиса с действительностью), и ссылка на призрачный характер (представлений) лишается всякого значения». Шанкара конечно отлично знал, что отрицается буддистами не эмпирическая реальность внешнего мира, но в целях полемических он позволил себе передержку и опровергает то, чего буддисты никогда не утверждали.

Считая существование объектов внешнего мира не доказанным, буддисты идеалистического направления представляют себе наше познание вообще как процесс, совершающийся независимо от влияния внешних факторов на наше сознание, как непрерывный поток сознания (*saṃskārapravāha*), в котором каждый предшествующий момент (*kṣaṇa*) обусловливает последующий, причем деятельность нашего мышления состоит в создании из этих моментов сложных представлений (*kṣaṇasantāna*). Во всяком таком ложном представлении сознание различает две стороны, субъект, или течение субъективных моментов (*ālayavijñāna*), и объект, или течение объективных моментов (*pravṛttivijñāna*). Против этой теории направлены следующие две сутры Бадараяны.

II. 2. 30. «(Поток сознания) не существует, если нет восприятия (внешних объектов)».²⁶

II. 2. 31. «(Существование субъекта познания невозможно), если он состоит из отдельных моментов».

Не может быть никакого сомнения в том, что в этих сутрах мы имеем опровержение буддийского идеализма, который, как мы теперь знаем, возник не раньше V века. Если некоторые из упоминаемых и оспариваемых в них буддийских теорий и могут быть более древнего происхождения, то самая существенная из них — признание истинного бытия за одними лишь представлениями и отрицание бытия соответствующих им внешних объектов — эта столь основная теория йогачаров — впервые развита в сочинениях Васубандху. Та аргументация буддистов, которую приводит в своем ком-

²⁶ Рамануджа дает несколько другое объяснение этой сутры: «существование (представлений) невозможно, т. к. нет восприятия», т. е. существование чистых представлений, если нет воспринимающего субъекта и воспринимаемых объектов, невозможно. Ср. перев. Тибо. SBE. Т. XLII. Р. 514.

ментарии Шанкара-ачарья, относится даже к более позднему времени. Так, аргумент, состоящий в том, что внешние объекты не могут быть ни атомами, ни собранием атомов, ни общим объектом (без чего-либо единичного), ни единичным объектом (без чего-либо общего), мы находим в сочинении Дигнаги «Аламбанапарикша». ²⁷ Затем, при дальнейшем опровержении буддистов, Шанкара-ачарья, по-видимому, приводит некоторые мнения Дхармакирти. Как например, мнение или формулировка мнения о полной однородности восприятий внешних объектов с представлениями, и о едином неразвоенном сознании, которое, так же как во сне, кажется нам развоенным на субъект и объект, принадлежит несомненно Дхармакирти. ²⁸

С другой стороны, некоторые из приводимых им мнений относятся к более древней эпохе и были лишь приняты йогачарами, как например, мнение о том, что субъект состоит из потока отдельных моментов сознания. ²⁹ Это мнение встречается и у мадхьямиков и еще даже раньше. Шанкара сам упоминает при этом случай, что теория отдельных мгновений, из коих состоит все сущее, обща всем буддистам как реалистического, так и идеалистического направления. Ничего нет удивительного в том, что некоторые из более древних теорий были приняты и йогачарами. Но в самих сутрах Бадараяны нет никаких прямых намеков на какое-либо учение, прямо связанное с именем Дигнаги и Дхармакирти, и все его возражения имеют в виду, вероятно, лишь тот вид буддийского идеализма, который установлен в сочинении Васубандху.

Как бы то ни было, не может быть никакого сомнения в том, что сутры Бадараяны содержат в себе упоминание и довольно подробное опровержение такого буддийского учения, которое создалось в V веке по Р. Х. Значит ли это, что сутры

²⁷ Ср. Данжур. МДО. Vol. 95. На это сочинение в Данжуре имеется два комментария, один (vṛtti), написанный самим Дигнагой, а другой (hgrelb-
cad), написанный Винитадевой. Ср. Васильев. Буддизм. Ч. I. С. 310.

²⁸ Ср. стихи, приведенные ниже, с. 42.

²⁹ Замечательно, что этой сутры II. 2. 31 нет у Рамануджи, который в своих объяснениях сутр Бадараяны следовал более древним авторитетам, чем Шанкара.

Бадараяны, которые до сих пор всеми относились к эпохе очень древней, целиком были написаны лишь в V веке по Р. Х. Этого, конечно, утверждать нельзя. Возможно, что это сочинение подвергалось переработке и дополнениям и что некоторые части его более древнего происхождения, чем другие. В частности, полемические места легко могли быть вставлены позднейшими интерполяторами под влиянием современных им требований или тенденций.

Есть, однако, один факт, который, по-видимому, противоречит позднему составлению сутр Бадараяны и заставляет относить их к гораздо более древней эпохе. В «Бхагавадгите» (XIII. 4) мы находим упоминание и даже прямую ссылку на «Брахма-сутры», а это название обыкновенно дается сутрам Бадараяны. Сохранились так же известия о разных комментариях на «Брахма-сутры», авторы которых, предполагалось, жили в весьма отдаленную эпоху, так как имена их всегда сопровождаются эпитетом *ṛṣi, bhagavat*, т. е. «святой», что обыкновенно бывает только с писателями полузабытой эпохи.³⁰ Но легко может быть, что в то время под этим названием существовали и другие сутры. Если даже Бадараяна и был действительным автором таких древних, до нас не дошедших сутр, то, с другой стороны, возможно, что наши сутры ложно приписываются ему, в действительности же являются позднейшим сочинением, так или иначе связанным со школою Бадараяны. Известно, что Бадараяна в своем сочинении несколько раз самого себя цитирует, из чего можно заключить, что сочинение написано не им самим, а каким-нибудь его, может быть отдаленным, последователем. Наконец, возможно так же, что стих «Бхагавадгиты», в котором сделана ссылка на «Брахма-сутры», есть не что иное, как позднейшая интерполяция, от которой, конечно, наш текст «Махабхараты» не может считаться свободным. Мы, во всяком случае, не находим возможным придавать цитате из «Бхагавадгиты» решающего значения для определения древности сутр Бадараяны в целом. Решить же вопрос о сравнительной древности отдельных сутр и вообще о неоднородности всего собрания «Брахма-сутр» в настоящее время не представляется возможным. Решающим моментом тут, конечно, должен был бы явиться

³⁰ Ср.: *Colebrooke. Miscellaneous Essays. Vol. II. P. 357.*

общий характер всего сочинения, но при алгебраической краткости стиля сутр они-то как раз не дают возможности сделать какого-либо определенного заключения. Комментарий Шанкары написан в IX веке и, как увидим ниже, под несомненным и сильным буддийским влиянием. Сочинения более древних комментаторов до нас не дошли. Рамануджа, по-видимому, опирается на более древнее, чем Шанкара, традиционное толкование сутр, но сам он жил в XIV столетии. По общепринятому мнению, однако, сутры Бадараяны, в их традиционном понимании, представляют глубоко продуманную, в целом и частях последовательную систему, создание одного ума, стремившегося из хаотического свободного мечтания *упанишад* создать стройную систему. Поэтому больше вероятия заслуживает предположение об однородности составления Брахма-сутр. Доказав несомненно, что часть этого сочинения не может быть позже V века по Р. Х., мы с большой вероятностью можем предположить, что и все оно возникло тогда же.

Сутры системы миманса, приписываемые Джаймини, ссылаются довольно часто на Бадараяну (ср. MS. I. 1. 5. и др.), как, впрочем, и Бадараяна ссылается на Джаймини, из чего следует или что авторы их были современниками, или, что всего вероятнее, что ни тот, ни другой не являются действительно авторами приписываемых им сочинений, а лишь родоначальниками философских школ, доктрины которых были записаны в позднейшую эпоху их последователями и затем приписаны им самим.

Сутры Джаймини не содержат ни прямых опровержений, ни ссылок на буддийские учения. Если верить комментаторам, то полемика эта содержится в скрытой форме. Так, в сутре I. 1. 4, говоря о недостаточности восприятия и других источников истины для определения религиозного долга, Джаймини будто бы имеет в виду и буддийское понимание источников познания.³¹ В следующей сутре, говоря о том, что

³¹ Ср. ÇV. IV. 10. По мнению Кумарилы, выражение *satsamprayoge* в сутре I. 1. 4 прямо направлено против буддийского учения об однородности восприятий и сновидений, причем ударение лежит на слове *sat*, которое указывает на зависимость восприятий от действительно существующих внешних объектов.

связь слова со смыслом — сверхопытного происхождения, Джаймини, конечно, понимает тех, кто эту связь отрицал и одновременно с этим отрицал и божественное происхождение священного писания, а между такими отрицателями на первом плане стояли буддисты. Но из слов Джаймини не видно, имеет ли он в виду буддистов вообще, или позднейших буддистов, буддистов-логиков. Последние исключали слово из числа источников правильного познания и причисляли познание, получаемое путем слова, к умозаключению, о чем речь будет ниже. По мнению комментаторов (MSB. I. 1. 5), и эта буддийская теория имеется в виду в сутре Джаймини. Это потому вероятно, что древние буддисты никаких особых теорий о связи слова с его значением не имели; по крайней мере, таковые до сих пор неизвестны. Поэтому, если Джаймини действительно метил в означенной сутре в буддистов, то, вероятно, имел в виду позднейшую теорию буддистов-логиков. Но имеется считающееся весьма древним толкование на эти сутры, приписываемое некоему Шабарасвамину, и в нем мы встречаем опровержение буддистов как реалистического, так и идеалистического направления, причем он цитирует известный тезис йогачаров, что все представления не отличаются по существу от сновидений. Шабарасвамин, следовательно, жил во всяком случае не раньше V века по Р. Х. Но он, по-видимому, не был древнейшим толкователем сутр Джаймини, так как он ссылается на более древнего комментатора, Упаваршу, и дает ему титул *bhagavat* 'святой'; следовательно, даже с его точки зрения, это был очень древний автор. Кроме того, Джаймини сам себя неоднократно цитирует. Из всех этих фактов можно сделать то заключение, что учение мимансаков и сам Джаймини, если он был его основателем, гораздо древнее, чем то сочинение, которое впоследствии стали ему приписывать. Оно, вероятно, было составлено приблизительно в ту же эпоху, когда и сутры Бадараяны, может быть несколько раньше.

Сутры системы ньяя находятся по отношению к данному вопросу точно в таком же положении, как и сутры Бадараяны. Опровержению буддийского идеализма посвящены в сочинении Готама, во втором отделе четвертой главы, сутры 26—35. Поводом к тому служат рассуждения о природе атомов. Готама признавал теорию атомистического строения

материи — теорию, которая считается специфической принадлежностью системы вайшешика. В четвертой главе он между прочим разбирает разные возражения, которые делались против этой теории, и приходит таким образом к изложению и разбору взгляда буддистов-идеалистов. Сутра IV. 2. 26 излагает мнение тех, которые, как выражается Ватсьяяна, полагают, что бытие зависит от мысли и что представления внешних объектов суть ложные представления. Вачаспати-мишра удостоверяет (NVTТ. 460. 26), что разумеются тут именно буддисты-идеалисты (*vijñānavādin*).

«Так как,— говорит там наш автор —

(*paramāṇuṣu api buddhyā*)
vivicyamāneṣu yāthātmyānu-
palabdher na bāhyavastu st-
hūlaṁ vā kṣodiyo vāstīti sar-
vā eva buddhayaḥ svākāram
abāhyaṁ bāhyatayā ālamba-
mānā mithyābhūtā iti.

(путем анализа понятия части и целого) самостоятельное бытие атомов не может быть удостоверено, то внешний объект, будь то тело определенного или самого тончайшего размера, не существует, все представления опираются (не на внешний объект), а на собственную свою форму, которую они объективируют, и потому они ложны*.

В следующих четырех сутрах опровергается это мнение путем ссылки на источники нашего познания, которые достоверно определяют, что существует и что не существует. Поэтому нельзя утверждать, что весь внешний мир не существует. На это 'идеалист возражает' *pratyavatiṣithate vijñānavādi* (NVTТ, 461. 2.) в сутрах IV. 2. 31 и 32: *Svapna-viṣayābhimānavad ayaṁ pramāṇa-prameyābhīmānaḥ* «Иллюзия, что мы имеем источники достоверного знания (о внешнем мире) и объекты такого знания, подобна иллюзии существования внешних объектов во время сновидения».

Тут мы, таким образом, имеем тот же самый аргумент, который встречаем у Бадараяны и у Шабарасвамина. Вачаспати-мишра поясняет нам, что с точки зрения буддистов-идеалистов раздвоение сознания на субъект и объект не соответствует абсолютной действительности, а обусловлено самим характером нашего мышления, которое представляет собой *безначальный поток сознания* (*anādivāsanā*) (NVTТ. 462. 4). В следующих затем трех сутрах (IV. 2. 33—35), этот буддийский тезис опровергается приблизительно таким же способом, как и у Бадараяны.

Таким образом, и тут не может быть ни малейшего сомнения в том, что сутры ньяи хорошо знакомы с буддийским идеализмом, ссылаются на него и опровергают его. Следовательно, они никоим образом в целом не могли быть составлены раньше V века по Р. Х. Правда, опровержение идеализма помещено в четвертой книге сутр ньяи, в конце сочинения, где излагаются разные добавочные вопросы. Возможно, что 4-я и 5-я книга этих сутр написаны позднее, чем остальные части, и представляют собой как бы приложение. Но имеются и в других частях сутр Готама косвенные указания на то, что он был знаком с учением позднейших буддистов.

Так, известная теория буддистов о *мгновенности* всего сущего (*kṣaṇikatvam*) опровергается в сутрах III. 2. 10 и след., но из слов этих сутр ясно, что имеется в виду позднейшая форма этой теории, так как мгновенность приписывается лишь *единичным объектам* (*vyakti*), не представлениям (*NVTT*. 340. 3—5). Сюда же относится и буддийская теория о значении слов, о которой мы уже упоминали. Слово некоторые школы, в том числе и ньяя, считали за настоящий источник нашего познания; буддисты это отрицали и причисляли его к умозаключению, в частности, к так называемому причинному умозаключению, где от наличности результата заключается к наличности необходимой ее причины. Слово есть результат мысли, которая ему предшествует, следовательно, если слово сообщает какую-нибудь мысль, то в уме, воспринимающем эту мысль, происходит заключение от результата — слова к его причине — соответствующей мысли. Эта чисто буддийская теория, притом возникшая лишь в то время, когда буддисты стали вообще усиленно заниматься логическими вопросами, и опровергается в сутре Готамы II. 1. 50.³²

Таким образом, мы с большим вероятием можем определить время составления сутр Готамы в целом и отнести их к той же литературной эпохе, к которой мы отнесли сутры Бадараяны.

³² Возможно, что полемика Готамы о сущности восприятия и отличии его от умозаключения (сутры II. 1. 28 и след.) также отчасти направлена против буддистов.

Переходим к сутрам вайшешики. Прямого указания в них на буддийский идеализм нет.³³ Возможно, что они были написаны и раньше появления школы йогачаров. Но, как было уже упомянуто, давно уже замечено, что сутры всех главных философских систем должны быть произведениями одной и той же литературной эпохи. Некоторые из них, как мы уже видели, взаимно цитируют друг друга. Другие, хотя и не цитируют друг друга прямо, но обнаруживают, очевидно, взаимное знакомство, прибегают к одним и тем же аргументам для опровержения общих противников, применяют одну и ту же терминологию, часто без предварительного объяснения термина, который предполагался известным из сутр другой системы. Всего этого совершенно не могло бы быть, если бы между этими сочинениями лежало несколько столетий или даже тысячелетий. Так, Готама (III. 2. 14—16) и Бадараяна (II. 1. 24) дают совершенно одинаковое, даже до совпадения в некоторых выражениях, опровержение буддийского понимания причинной связи, не называя, как это водится, буддистов по имени.³⁴ Сутра Канады (IV. 1. 45), в которой защищается теория вечности атомов, изложена поразительно сходно с сутрой Бадараяны (II. 2. 14—15), в которой эта вечность опровергается, а сутра того же Канады (III. 2. 9), в которой утверждается, что существование души познается путем самонаблюдения, изложена так, что она представляется как бы ответом на сутру Бадараяны (II. 2. 10—14), в которой утверждается, что существование души может быть доказано только на основании свидетельства священного писания. Таким образом, хотя и не имеется прямых доказательств, свидетельствующих о позднем составлении сутр Канады, тем не менее, ввиду того, что такие несомненные доказательства имеются для сутр Бадараяны и Готамы, а сутры Канады, вероятно, были составлены в течение той же литературной эпохи, мы мо-

³³ Если придавать веру толкованиям Шанкарамишры (см.: VS, изд. Bibl. Ind. Calcutta, 1861, P. 368), то в первой части 8-й книги сутр Канады *implicite* заключается изложение теории о *savikalpa* и *nirvikalpa pratyakṣa* (см. также p. 358). Но такое толкование, несомненно, искусственно и не оправдывается прямым смыслом сутр.

³⁴ Bodaś полагает, что Канада и Готама заимствуют аргументы и примеры у Бадараяны и Джаймини, на этом основании он относит последних двух к V, а первых двух к IV веку до Р. X. (с. 19—20).

жем с некоторой вероятностью отнести так же и сутры Канады к или веку по Р. Х. или незадолго до этого времени.

Все изложенные соображения приводят нас к заключению, что сутры главных философских систем в той форме, в которой они до нас дошли, вовсе не принадлежат к той глубокой древности, к какой их обыкновенно причисляют, и не принадлежат тем полумифическим авторам, с именами коих их связывает традиция. Философские системы существовали гораздо раньше составления сутр, которое относится к эпохе начинавшегося расцвета средневековой санскритской литературы. Сутры были составлены скоро после появления буддийской школы йогачаров и лишь приписаны древним авторам, очевидно, для придания этим сочинениям большей авторитетности. Время их составления, следовательно, есть V век после Р. Х.

О сутрах системы санкхья, приписываемых Капиле, мы уже упоминали. Позднее их происхождение установлено с несомненностью; они составлены были не ранее VI века, и лишь приписаны мифическому Капиле.³⁵

Таким образом, мы определили время написания сутр Готамы в связи со временем написания сутр других главных философских систем Индии. Литературная история философии ньяя началась в V веке по Р. Х. и продолжается до наших дней. Нам остается проследить главные моменты этой истории. Занимающие нас буддийская логика и теория познания являются как бы частью или эпизодом в истории индийской системы ньяя, взятой в целом. До буддийской эпохи, равно и после нее, философия эта принадлежала и принадлежит брахманизму. Она не противоречит тому мировоззрению, на котором покоится жизненный строй брахманской Индии и регулирующее его священное писание. Во время буддийской эпохи она занимает служебное положение по отношению к противоположному, т. е. буддийскому, мировоззрению. Потеряв эту буддийскую тенденцию в эпоху послебуддийскую, она тем не менее в скрытом виде сохранила следы буддийского влияния. Последнее было так сильно, что перешло даже за пределы системы ньяя; ему подчинилась, как увидим,

³⁵ См. выше, примеч. 12.

самая распространенная в брахманской Индии система веданты.

Система ньяя представляет собой компендиум диалектики и логики, первоначально не имевший никакого яркого, чисто-философского или религиозного — что в Индии почти всегда одно и то же — значения. Формальная логика и в особенности диалектика ведь по самому существу своему такие области знания, которых нет необходимости связывать непременно с той или другой философией или религией. Мы знаем, что даже буддийская логика Дигнаги и Дхармакирти, которая несомненно имеет довольно яркую тенденцию служить защитой заветных идей буддизма, и та в этом отношении породила разногласие между позднейшими последователями этой религии. В Тибете были секты, которые не признавали за этой наукой особого религиозного значения и причисляли ее к числу наук светских.³⁶ Тем не менее, система ньяя родилась и развивалась первоначально исключительно в кругах, причислявших себя к брахманской религии и, хотя имеются в литературе следы того, что между ее последователями и брахманами не было полного единения, а напротив, довольно сильный антагонизм, однако, до отрицания священного писания — *вед* — и всего того строя, который в Индии с ними связан, найяки никогда не доходили.³⁷ Поэтому, когда отрицавшие авторитет священного писания и весь брахманский строй жизни буддисты взялись за разработку логики с явной целью переработать ее в оружие для защиты свободомыслия, то со стороны логиков-брахманистов поднялся довольно живой протест и логика, опять-таки и с этой стороны была использована в религиозных целях, если не в положительном, то в отрицательном смысле, путем опровер-

³⁶ См. примеч. 20.

³⁷ См. Ману II. 11; IV. 30; VII. 43 и XII. 111. Из сопоставления этих мест видно, что в эпоху составления законов Ману существовала наука логики и диалектики (*hetuśāstra*) и особые последователи ее; часть их относилась к священному писанию сочувственно, ср. XII. 111. Другая стояла под подозрением в том, что она логике придает больше значения, чем ведам, ср. II. 11. Наконец, были, по-видимому, и такие, которые прямо оспаривали авторитет вед; общения с ними предписывается избегать, ср. IV. 30, VII. 43. Не невозможно, что под последними следует понимать буддистов или каких-нибудь иных тиртхиков.

жения буддийского учения. Действительно, эпоха, к которой относится деятельность Дигнаги и Дхармакирти, наполнена полемикой между буддийскими и брахманскими найяиками по вопросам логики и возникающим из них философским последствиям.

Брахман Ватсьяна пишет комментарий на основное сочинение всей системы — сутры Готама; ему возражает Дигнага сочинением «Праманасамуччая».³⁸

Расстояние во времени между Дигнагой и Ватсьяной, вероятно, не было большим, быть может даже, они были современниками. На такое предположение наводят следующие соображения. Объясняя сутру Готамы I. 1. 4, трактующую о чувственном восприятии, Ватсьяна, между прочим, говорит, что он соглашается признать существование особого *органа внутреннего чувства* (*manas*), хотя *мнение* это и было высказано *противником* (*paramatam*). При этом он прибавляет как общее правило, что если он не опровергает чужих мнений, то это значит, что он с ними согласен (*paramatam aratīṣiddham anumatam*). Считать или не считать *manas* за особый орган внутреннего чувства — был вопрос спорный между разными школами. В системе санкхья он не считается в числе органов чувств. В Бхагавадгите (V. 17) *manas* уже считается особым органом. Но вряд ли Ватсьяна мог разумеать Бхагавадгиту или подобное ей произведение, имевшее священный авторитет, под термином *paramatam*, т. е. противника. Дигнага же известен своей теорией о восприятии внешних объектов посредством внутреннего чувства,³⁹ хотя он и не приравнивает деятельность внутреннего чувства в восприятии к деятельности остальных внешних чувств. Гораздо вероятнее, что Ватсьяна под именем *paramatam* разумеет именно буддистов, и в частности Дигнагу. Под восприятием внешних объектов внутренним чувством Дигнага разумел мо-

³⁸ *Pramāṇasamuccaya*; тибетский перевод этого сочинения сохранился, см.: Данжур. МДО. 95; отдельные стихи цитируются у Вачаспатимишры в NVTТ, а также в толковании на «25-тысячную праджняпарамиту» [См. также Vetter].

³⁹ (См.: NBT. I. 8). Автор NBTТ по этому поводу замечает, что хотя эта теория основана на словах самого Будды, тем не менее Дигнага первый ввел учение о ней в науку. См.: NBTТ. 26. 11. См. ниже, гл. VI.

мент, следующий за ощущением, вызванным каким-либо объектом; внутреннее чувство — вероятно, Дигнага тоже сказал бы, что время есть форма внутреннего чувства — объединяет в нашем сознании отдельные единичные ощущения. Ватсьяна же говорит (NBh. I. 1. 4.), что внутреннее чувство *закрепляет* (avadhārayati) в нашем сознании то, что воспринимается прочими чувствами; если же прочие чувства объекта не восприняли, то и внутреннее чувство воспринять само его не может. В этом как будто слышится возражение на ложно-понятую теорию Дигнаги; возражение, состоявшее в том, что если бы люди могли воспринимать внешние объекты внутренним чувством, то и слепые могли бы видеть. Что такие возражения действительно делались, мы знаем из «Толкования» Дхармоттары (NBT к I. 8).

Общий характер всех вопросов, трактуемых Ватсьяной, из которых многие были спорными между брахманистами и буддистами, таков, что между его временем и Дигнагой не может быть большого промежутка. Буддийские теории, им затрагиваемые, принадлежат позднему, а не древнейшему буддизму. Раз уже является доказанным, что сутры Готама не могли быть написаны до появления буддийского идеализма, т. е. раньше Арьясанги, а Ватсьяна, комментатор сутр, должен был жить раньше Дигнаги, так как последний ему возражал, то для определения времени Ватсьяны получаются довольно тесные пределы. Он жил, во всяком случае, после Арьясанги и, по всей вероятности, был современником Дигнаги.

В своем сочинении «Праманасамуччая», Дигнага, как видно из самого заглавия, сделал из всех буддийских сутр (разумеются, конечно, махаянические сутры) выборку всего того, что в них касается *прамāṇa*, т. е. источников знания или доказательств истины. В Праманасамуччaye, Дигнага подвергает коренной переработке все логическое учение найяиков. Самый план сочинения совершенно иной. Между тем как в сутрах найяиков и сочинении Ватсьяны вся логика разделена на 16 главных диалектических приемов, и собственно логика, учение о восприятии, умозаключении и т. п. затрагивается только мимоходом, у Дигнаги диалектические приемы отступают на второй план, и главное внимание посвящено учению о восприятии, суждении и умозаключении. Затем, и по

существо эти части логического учения интересуют Дигнагу не столько как диалектические приемы, которыми можно доказывать что угодно, а как такие функции нашего познания, исследование которых позволяет судить об источниках и пределах познания вообще, о доступности познания бытия истинно-сущего, а в связи с этим, конечно, стоит и вопрос о реальности познаваемого нами внешнего мира. Дигнага принадлежит к буддийской школе йогачаров; с ней соединяют его не только религиозно-философские убеждения, но и личные связи; он родственник основателя этой школы Арьясанги.⁴⁰ Школа эта проповедует чистый идеализм и совершенно отрицает реальное бытие во внешнем мире объектов, соответствующих нашим представлениям. Дигнага, насколько можно судить, несколько видоизменил этот крайний идеализм, но, в общем, остался на той же точке зрения, как то видно из характерных слов его, неоднократно цитируемых: *sarvo'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūḍhena dharmadharmaibhāvena na bahiḥ sadasattvam aprekṣate*,⁴¹ т. е. «все наше познание, поскольку оно состоит из истин умозакключаемых, проникнуто категориями субстанции и акциденции (вне коих мы ничего представить себе не можем), и оно не имеет ни малейшего отношения к истинному бытию или небытию». В этих словах обращает на себя внимание значение, придаваемое категориям субстанции и акциденции. Вне этих категорий мы не можем себе представить ни одного объекта внешнего мира. Между тем, связь между субстанцией и акциденцией существует только в наших представлениях, это связь логическая (*anumānānumeyabhāvaḥ*) и не зависит от реальности или нереальности внешнего мира (*na bahiḥ sadasattvam aprekṣate*). Подобные мысли известны нам и из истории

⁴⁰ См.: Таранатха, перев. Васильева, с. 115 и след.; Васильев. Буддизм. Т. I. С. 215 и след.; Müller M. India, what can it teach us, P. 302 и след.

⁴¹ См. у Вачаспатиимишры, (цит. соч. С. 120). Нам не удалось розыскать этого места в тибетском переводе *Pratīkṣasamuccaya*; вероятно цитата неточна, что уже видно потому, что стихотворная форма в ней нарушена, хотя из конструкции предложения видно, что оно должно было входить в состав стиха; ср. намек на ту же мысль у Партхасаратхимишры в толковании на *ÇV Nirālambanavāda*, 165: *dharmadharmaivādivyavahāraḥ sāmvyūtena bāhyena sidhyati*.

европейской философии; в них выражается общий вывод из логики Дигнаги.

Со стороны брахманистов сочинение Дигнаги вызвало ответ. Известный под именем Уддьотакары брахман-найяик в обширном сочинении Ньяяварттика,⁴² имеющем форму комментария на толкование⁴³ Ватсьяяны, шаг за шагом опровергает все идеи Дигнаги. В некоторых частностях он, однако, не избег влияния Дигнаги и видоизменяет или дополняет первоначальное учение найяиков, соображаясь с идеями последнего. Так, известная теория Дигнаги о коренном различии между чувственным восприятием и мышлением дала повод Уддьотакаре сделать первые шаги к установлению двух видов восприятия: с участием и без участия мышления, о которых ничего нет у его предшественников, Ватсьяяны и Готама. В общем, однако, Уддьотакара стоит совершенно на старой точке зрения брахманских найяиков, защищая ее с живостью и остроумием необыкновенными. В нем мы имеем прообраз тех позднейших брахманских найяиков, остроумие которых в изобретении схоластических тонкостей не знало границ и в конец погубило всякий прогресс в индийской философии. Точка зрения его на новшества Дигнаги не только отрицательная, но и ироническая. Да и по существу, ведь весьма нетрудно, стоя на точке зрения обыкновенного реализма, высмеивать все те тонкие и более глубокие мысли, которые ведут к критике и отрицанию обыденного реализма. Если при этом автор не лишен живого остроумия и находчивости, то успех его обеспечен.

Защиту Дигнаги против Уддьотакары предпринял великий его последователь Дхармакирти, которого «Краткий учебник логики» положен в основание настоящего исследования. Деятельность Дхармакирти, по-видимому, имела большой успех. Об этом свидетельствуют не только высокое уважение, которым он пользовался даже среди своих противников-брахманов, называвших его великим шакьясцем и не брезгавших

⁴² Издано в Калькутте, в Bibliotheca Indica, пандитом Vindhyaçvari Prasad Dube.

⁴³ [Точнее, на сутры Готамы с учетом толкования Ватсьяяны Уддьотакара цитирует *бхашью* при согласии с нею, но полемизируя, не называет ее].

писать толкование на его сочинения,⁴⁴ но и тот факт, что среди брахманистов-найяиков долгое время после того не появляется ни одного выдающегося сочинения. Логика как бы сделалась буддийской наукой. Между самими буддистами логика заменила прежнюю метафизику и иные философские дисциплины, известные под общим именем *абхидхармы*.⁴⁵ Оппозицию встретило учение Дхармакирти с другой стороны. На него ополчилась школа мимансаков, в лице Кумарилы. В своем сочинении «Шлокаварттика» он посвящает отдельную главу (*Nirālambanavāda*) опровержению идеализма, под которым разумеет учение Дигнаги и Дхармакирти, как несомненно явствует из комментария Партхаеаратхимишры. Да и все это объемистое сочинение посвящено опровержению главным образом буддийского учения. Одно уже то обстоятельство, что Кумарила, имея в виду писать толкование на основной текст мимансаков — сутры Джаймини, посвящает в виде введения целое громадное сочинение опровержению одного буддизма, обращая сравнительно мало внимания на все остальные школы, показывает, какое значение в эту эпоху получил буддизм. Точка зрения Кумарилы не многим отличается от той, на которой стоит Уддьяотакара. Это тот же обыденный реализм, насмешки, передержки, схоластические тонкости и диалектические ответы, не затрагивающие сущности тех вопросов о реальности бытия, вокруг которых вращается Дхармакирти. Оно и не могло быть иначе, так как школа мимансаков, собственно, относилась отрицательно ко всякой философии. Ее главной задачей была только защита необходимости жертвоприношений и соблюдения обрядов для достижения награды в будущей жизни.

Однако более опасным противником для учения Дхармакирти сделалась школа ведантистов в лице Шанкары, деятельность которого относится к следующему столетию. Главное сочинение Шанкары имеет форму подробного толкования на Брахма-сутры Бадараяны. Краткие и сами по себе малопонятные сутры Бадараяны легко могли подать повод к различным толкованиям, и то толкование, которое в них

⁴⁴ См. Введение // Щербатской Ф. И. Теория познания. ч. I, примеч. 2.

⁴⁵ Васильев. Буддизм. Ч. I. С. 278—279. '[Абхидхарма, однако, вовсе не была отброшена и продолжала изучаться в буддийских университетах].

вкладывает Шанкара, совершенно не соответствует их первоначальному смыслу. Философия Шанкары имеет в Европе многих поклонников. Проф. Дейсен сделал ее доступной европейским читателям путем перевода и анализа толкования на «Брахма-сутры».⁴⁶ Он остался при том убеждении, что Шанкара верно передает действительный смысл сутр Бадараяны. Между тем Тибо в предисловии к своему английскому переводу сутр⁴⁷ доказал, что это далеко не так. Философия Шанкары может быть названа крайним иллюзионизмом, для которого весь внешний мир объектов, а равно и внутренний наш мир, представляют собой только обман, иллюзию, тогда как истинное бытие принадлежит единой не изменяющейся вечной духовной субстанции, брахману. Этого крайнего иллюзионизма нет в первоначальном учении Бадараяны, равно как нет его и в упанишадах, в которых рассеяны философские мысли, собранные им в систему. Иллюзионизм этот есть изобретение Шанкары и втолкован в сутры насильственно, вопреки их традиционному смыслу. Философская школа, из которой впоследствии вышел Рамануджа,⁴⁸ вернее, сохранила традиционную интерпретацию, которая, вероятно, восходит к самому Бадараяне. Иллюзионизм Шанкары признавался в ней совершенно противоречащим истинному смыслу сутр и презрительно назывался 'скрытым буддизмом' (*prascchanna-bauddha*).

По толкованию Рамануджи и его предшественников, Бадараяна вовсе не смотрел на весь мир явлений как на беспочвенную иллюзию, он только говорил, что сущность всего этого мира состоит в одной духовной субстанции, к которой мир явлений относится, как тело к душе; из такого взгляда нисколько не следует, что это тело не существует вовсе.⁴⁹ Это

⁴⁶ См. *Deussen P.* Das System des Vedanta, Leipzig 1883, и его же, *Die Sutras des Vedanta.* Leipzig 1887.

⁴⁷ *Thibaut.* The Vedantasutras, with the commentary by Shankaracarya. SBE. XXXIV.

⁴⁸ Его сочинение «Шрибхашья», содержащее толкование на сутры Бадараяны, переведено; см.: *Thibaut G.*, The Vedantasutras, with the commentary of Ramanuja // SBE. XLVIII.

⁴⁹ Подробный анализ философской системы Рамануджи сделан в статье: *Dr. Sukhtantar.* The philosophy of Ramanuja // WZKM. 1909. В ней доказывалась зависимость Шанкары от буддистов-мадхьямиков, у которых заимство-

пантеизм без всякой примеси иллюзионизма, примеры чего известны и из истории европейской философии. Несомненно, что Шанкара находился под сильным влиянием учения Дхармакирти и перестроил философию веданты именно под этим влиянием. Все логические и гносеологические предпосылки его мировоззрения заимствованы у буддистов, а именно, из отрицательной, критической части буддийской ньяи. Если обе системы тем не менее относятся друг к другу крайне враждебно, то это вполне понятно, так как конечные цели у них различны и даже диаметрально противоположны. Дхармакирти отрицает реальность познаваемого нами мира явлений и на этом останавливается, далее для него начинается область, недоступная для познания. Шанкара же отрицает реальность мира явлений только для того, чтобы этим путем установить истинное бытие своего брахмана — единой и вечной духовной субстанции. Ямуна-ачарья,⁵⁰ который был рагатагури (т. е. учителем учителя) Рамануджи, приводит рядом две карики, из которых одна принадлежит, как он говорит, явным буддистам, а другая скрытым буддистам. И та и другая говорят одно и то же.

Явные буддисты говорят: *avibhāgo'pi buddhyātmā viparyāśita-daṣṣanaiḥ / grāhya-grāhakaśaṃvittibhedavān iva lakṣyate //* «сущность познания нераздельна; она лишь представляется нашему обманутому взору разделенной на сознание объекта и сознание субъекта».

Скрытые же буддисты говорят: *śuddhaṃ tattvaṃ prapañcasya na hetur anivṛttitaḥ / jñātṛjneyavibhāgasya māyaiva jananī tataḥ //* «сущность всего мира есть простая субстанция; она не причина, так как никогда не прекращается, поэтому одна лишь иллюзия порождает разделение (сознания) на объект и субъект».

вана идея о *tāyā*, чуждая упанишадам и Бадараяне. Но доказательство того, что в познании нет ничего реального, за исключением одного лишь голого факта бытия (см. у Рамануджи, перев. Тибо, р. 30), заимствовано у буддистов-логиков, см. ниже в главах VII, VIII, XIII. Система Рамануджи изложена также в SDS.

⁵⁰ См.: *Yāmunācārya, Siddhitrayam*. P. 19, изд. в Chowkhamba Sanscrit Series. 36. P. 19.

Первая из этих цитат взята из сочинения Дхармакирти «Праманавинишчая».⁵¹

При анализе буддийской теории знания мы надеемся попутно доказать, что теоретическая основа иллюзионизма Шанкары целиком заимствована у Дхармакирти.

Несмотря на эту близость между обоими учениями, а может быть, именно благодаря этой близости или другим историческим и бытовым условиям, которые пока еще нам не известны, ведантизм в переработке Шанкары с вложенным в него крайним иллюзионизмом сделался злейшим врагом буддизма. Так как в Индии судьбы религии и судьбы философского учения всегда шли параллельным развитием, победа одного метафизического, чисто философского учения над другим таким же учением, имела следствием и победу той религии, к которой соответственная философия примыкала. Оба представителя состязавшихся философских направлений, и Дхармакирти, и Шанкара, по-видимому, немало лично способствовали торжеству своих идей. Традиция приписывает обоим совершение так называемого *digvijaya*, т. е. завоевания стран света. Под этим разумеется ряд путешествий по всему Индийскому континенту с целью диспутов и пропаганды. То, что сделал Дхармакирти для распространения буддизма в VII веке, сделал столетием позже Шанкара для веданты. Буддизм стал постепенно уступать место веданте как в народных массах, примкнувших к брахманизму, так и в ученых кругах, где распространилась философия веданты, наиболее популярная в Индии и до сего времени.

Как мы видим, буддизм не исчез в Индии бесследно, так как самая распространенная философская система и наиболее популярные религиозные воззрения масс возникли на почве, созданной буддийской философией. Буддизм продолжает жить в современной веданте.

Такое же, так сказать, скрытое существование буддийская философия имеет и в позднейшей брахманской ньяе. Мы уже упомянули, что в эпоху, непосредственно следующую за Дхармакирти, среди брахманистов не появляется ни одного выдающегося сочинения по ньяе. Логика становится как бы

⁵¹ См.: Sarvadarśanasamgraha. С. 13, изд. Anandaśrama Sanscrit Series, где этот стих цитируется.

областью, монополизированной буддистами. Кроме обширной литературы различных толкований на сочинения Дхармакирти, среди которых труды Винитадевы и Дхармоттары занимают первое место, появляются так же и самостоятельные новые направления, которые стараются использовать логику и теорию знания в интересах мировоззрения, сильно отличающегося от мировоззрения школы йогачаров. Так, Шантиракшита пишет в форме карик (*versūs memoriales*) особое сочинение по логике, *Tattvasaṃgraha*, в котором он старается установить мировоззрение, среднее между идеализмом йогачаров и безграничным скептицизмом мадхьямиков. Ученик Шантиракшиты, Камалашила написал на это сочинение весьма объемистое толкование,⁵² *Tattvasaṃgrahapāñjikā*, в котором подробно разъясняет каждое слово сочинения своего учителя. Оба эти сочинения являются основным текстом для вновь возникшей школы мадхьямиков-йогачаров.

Среди брахманистов первым писателем после междоусобицы, занятого господством буддистов, был Шридхара, живший в конце X века. В своем сочинении *Nyāyakandalī* он весьма подробно разбирает мнения как буддистов — Дхармоттары и др., так и мимансаков — Кумарилы и пр. Из этого Бодас⁵³ не без основания выводит то заключение, что Шридхара был первым выдающимся брахманским писателем, занявшимся ньяей после них. До него буддисты были главными работниками в этой области. Их противниками со стороны брахманистов были мимансаки и ведантисты. Брахманские найяки или молчали, или не существовали.

Но в позднейших сочинениях, причисляющих себя к школе ньяя, буддийская логика уже не играет никакой роли. Она забыта. Кое-где еще видны отголоски старой отживающей полемики, но авторы спорят по традиции. Вследствие привычки индийских авторов не называть противника по имени, они большей частью даже не знают, что учение или мнение,

⁵² См.: *Васильев*. Буддизм. Ч. I. С. 319. Тибетский перевод этого сочинения сохранился в Данжуре. MDO. Т. 113 и 114. У Shridar Bhandarkar (Report of a second tour in search of Sanscrit Manuscripts. Bombay, 1907. С. 27), находится известие, что санскритский оригинал сочинения Кумарашилы сохранился в одном джайнском бандаре, в Джессалмире. [Оба текста изданы ныне в санскритском подлиннике].

⁵³ В предисловии к изданию Athalye. TS. 39.

против которого они по традиции спорят, принадлежит буддистам.

Таким образом, философия Дигнаги и Дхармакирти есть лишь эпизод в истории индийской школы ньяя. Несмотря на то, что по своему внутреннему значению она представляет собой наиболее ценное из всего того, что создала древняя Индия в области философии, она на индийской почве имеет лишь временное значение фермента, оказавшего оживляющее влияние на прочие брахманские системы. Различные неблагоприятные исторические условия способствовали тому, что в самой Индии философия эта была забыта, рукописи сочинений не переписывались и исчезли, и если бы не тибетские переводы и некоторые случайные находки, мы, может быть, никогда не знали бы о той роли, которую играли буддийские философы в истории индийской брахманской философии, и никогда не получили бы возможности ознакомиться непосредственно с этими сочинениями, внутреннее значение коих, во всяком случае, не уступает самому лучшему, что было создано брахманистской философией.

После Шридары уже идет непрерывная литературная деятельность среди брахманских найяиков, вплоть до настоящего времени. Ньяя становится опять брахманской наукой, и значение, которое имели буддисты в развитии ее, постепенно забывается. Самыми известными писателями найяиков этой эпохи были Вачаспатимишра и Удайна-ачарья. Вачаспатимишра жил в XI или XII веке и был писателем феноменальной плодовитости и эрудиции. Он написал капитальные труды по всем почти философским системам своего времени. Логике посвящено большое его сочинение *Nyāyavārttikatātraṇaṭīkā*,⁵⁴ в котором буддистским учениям отводится значительное место. Вачаспатимишра обнаруживает знакомство с сочинениями Дхармакирти и нередко их цитирует. Многие места из сочинений Дигнаги и Дхармакирти дошли до нас в санскритском оригинале только благодаря ему. Он не обнаруживает никакого полемического жара по отношению к буддистам, довольствуясь объективным изложением их мнений.

⁵⁴ Изд. в Vizianagram Sanscrit Series Vol. XIII.

Зато следующий за ним писатель, знаменитый Удайна-ачарья, живший в XII или XIII веке, написал два сочинения, специально направленные против буддистов: *Nyāyakusumāñjali*⁵⁵ и *Atmatattvaviveka*; последнее сочинение имеет второе заглавие *Bauddhadrhikkāra*, т. е. «посрамление буддистов». Главный вопрос, который разделял в это время буддистов и найяиков, был монотеизм. Удайна известен как ярый защитник идеи единого Бога. Первое из упомянутых сочинений всецело посвящено доказательству существования единого Бога логическим путем. Найяики с тех пор сделались в Индии специальными защитниками монотеизма. Со времени Удайна система ньяя начинает так же постепенно сливаться с системой вайшешика, и в следующую за ним эпоху мы имеем одну объединенную систему ньяя-вайшешика. Начало этому объединению положил, как нам представляется, еще Прашастапада; хотя он и причислял себя, так сказать официально, к вайшешикам, однако мы видели, что как по форме, так и по содержанию он имеет не много общего с Канадой, а самая важная часть его сочинения, логическая, всецело переработана под влиянием буддистов. Удайна-ачарья пишет — *Kiraṇāvali* толкование на сочинение Прашастапады, оно пользовалось большой известностью и вместе с сочинениями Прашастапады послужило образцом для позднейших трактатов по объединенной системе ньяя-вайшешика. Все нововведения, введенные в логику Прашастападой под буддийским влиянием, сохранены у Удайна-ачарьи и у последующих писателей. Таким образом, через посредство Прашастапады и Удайна буддийская эпоха в области философии ньяя оказала влияние на характер этой философии в последующее время, и можно утверждать, что хотя в скрытом виде, но буддийская логика и теория познания живут в Индии и до наших дней.

⁵⁵ Издано и переведено проф. Cowell'ом, (Калькутта, 1864).

II

ВРЕМЯ

Параллелизм в понимании времени и пространства. *Kālavāda*. Время в упанишадах. Взгляды на время в системах веданта, санкхья и вайшешика. Полемика Прашастапады с буддистами. Взгляд на время в системе ньяя. Полемика Уддьотакары с буддистами. Отождествление времени с единым Богом в позднейшей системе ньяя. Отрицание времени как субстанции у буддистов. Критика понятия времени у Нагарджуны. Доказательство внутренней противоречивости понятия субстанции. Учение о 'моментах'. Значение моментов у буддистов идеалистического направления.

Анализу и истории буддийской теории познания мы предпосылаем историческое обозрение учений о времени и пространстве, существовавших в разное время и в различных кругах в Индии.

Буддисты всех направлений, как идеалистического, так и реалистического, имели свое собственное учение о времени, которое они противопоставляли учению брахманской философии. Шанкара, Мадхава и другие ставят это учение во главе угла при изложении и опровержении буддийского мировоззрения. Если ни Дигнага, ни Дхармакирти, ни Дхармоттара подробно его не излагают, то только потому, что они предполагают его общеизвестным и как бы лежащим в основании всего остального. Зато имеются многочисленные изложения и опровержения этого учения в брахманских источниках. Что же касается учения о пространстве, то мы имеем до сих пор только отрывочные и не вполне ясные сведения о том, как его понимали буддисты реалистического направления. Для буддистов идеалистического направления этот вопрос не имел значения, так как исходной точкой идеализма тут было, по-видимому, не учение о пространстве, а другие аргументы. Когда же установлено было небытие внешнего мира, то нереальность пространства вытекала из этого сама собой. В своих взглядах на вопросы о времени и пространстве буддисты, как и во всех своих философских взглядах, находятся в тесной зависимости от предшествующих умозрений, развившихся в брахманской среде. Многие из них пережили буддизм и господствуют и до сего времени в современных индийских философских школах. Тут мы встречаем взгляды на время как

на особую субстанцию, могущую вступать в связь с объектами, или как на принадлежность объектов; находим учение об абсолютном времени, первопричине всего сущего, и об отдельных временах; наконец, и буддийское учение, отрицавшее реальность времени, так же, по-видимому, имело предшественником сходное учение в не-буддийских кругах.⁵⁶ Параллельно этому существовали учения об одном абсолютном пространстве и о несуществовании пространства. Но понимание сохранившегося в некоторых системах и в позднейшее послепобуддийское время первоначального учения о пространстве затрудняется колебаниями терминологии. Кроме термина *diṣ*, 'пространство', 'страна света', имеется термин *ākāśa* — 'бесконечное пространство', который понимается весьма различно: иногда он является символом бесконечности вообще и как таковой обнимает собой как время, так и пространство;⁵⁷ иногда же он означает лишь неизменяемость, отсутствие перемены; иногда тот и другой термин, *diṣ* и *ākāśa*, встречаются рядом для обозначения двух особых субстанций, взаимное отношение которых не совсем ясно. Иногда же под *ākāśa* понимается особая субстанция — 'эфир', носитель звука. Звук причислялся к качествам, а не к субстанциям, следовательно, должна была существовать субстанция, носительница этого качества. Такая субстанция и была 'эфир', но существование его доказывалось существованием звука, о чем речь будет ниже. Вследствие этого обстоятельства в Индии никогда не было полного параллелизма в трактовке вопросов о времени и пространстве.

Учение о времени и пространстве не составляет исходной точки ни одной из шести главных философских систем, хотя все касаются этих вопросов мимоходом, по тому или другому поводу. Наибольшее внимание им отводится в системе вайшешика, где время и пространство входят в число девяти субстанций и рассматриваются как таковые (VS. I. 1. 5).

Но в числе многих философских систем, которые прекратили свое существование в историческое время, потому ли, что постепенно слились с другими, или потому, что были забыты, есть одна, которая прямо называется 'философией

⁵⁶ См.: *Schrader O.* Die Indische Philosophie... S. 56, примеч. 3.

⁵⁷ См. ниже, гл. III.

времени' (*kālavāda*). Есть основание предполагать, что она была довольно распространена, так как часто упоминается в эпосе и в древнейшей буддийской и джайнской литературе. Она была обработана и в систематической форме. Сохранилось известие, что существовали учебники этой системы.⁵⁸

В чем заключалось это учение о времени, за скудностью известий, трудно сказать. В эпосе время воспевается как причина всего сущего, причина рождения и смерти, фактор, управляющий ходом всей жизни. В систематической форме этого учения, как явствует из сведений джайнского компилятора Малайгири,⁵⁹ время признавалось абсолютным началом всего мира, первопричиной бытия, причем тогда уже разбирался вопрос о том, представляет ли время единое, вечное, всеобъемлющее, неизменяющееся начало, или оно разделяется на отдельные времена, на части времени. Если оно вечное и неизменяющееся бытие, то оно не может быть причиной явлений, сменяющихся во времени. Для объяснения смены явлений принималось существование другого изменяющегося времени, которое сопутствует абсолютному времени и является добавочной и сопутствующей причиной, обуславливающей смену явлений и их чередование во времени. Из этого известия можно видеть, что те логические противоречия, с которыми связано понятие длящегося времени, сознавались в Индии уже в очень древнее время. Мы встретим и в позднейшее время попытки объяснить смену явлений сопутствующими, добавочными факторами, так как длящееся время, или субстанция, имеющая длящееся бытие, признавались для этого недостаточными. В историческое время от этой философии ничего не осталось, она или забылась, или, что более вероятно, слилась с астрономией; самое название ее, *kālavāda*, обозначает и астрономию. Шридхара (НК. 65), говоря, что время разделяется на моменты, секунды и т. д., до больших мировых периодов включительно, ссылается на математику и астрономию, где учение это развито в подробности.

Понятие абсолютного времени как высшего начала мироздания, исчезнув из общей теоретической философии, продолжает жить в религии — этой всегдашней спутнице фило-

⁵⁸ См.: *Schrader* O. Die Indische Philosophie... S. 25.

⁵⁹ Ibid. S. 27.

софии. Одна из форм, в которой читится бог Шива, носит имя Mañākāla, т. е. «Великое Время», супруга его — злая богиня Kālī. Эти божества являются символами разрушения и смерти, самое слово kāla так же означает 'смерть'. Бог Вишну так же отождествляется с Временем.⁶⁰

В упанишадах встречается сравнительно весьма немного рассуждений о времени. В «Майтраяна-упанишаде» находится древнейшее упоминание тезиса о мимолетности всего сущего,⁶¹ который впоследствии стал основным тезисом буддизма. Действительно, время рассматривается в этом сочинении как бы разделенным, с одной стороны, на мельчайшие частицы, с другой — на более крупные деления: годы, времена года, месяцы и т. д. (VI. 14). Размышления о сущности времени естественно соединялись с исчислением времени по небесным светилам, и философия таким образом переходила в астрономию. Но это не мешает тому же сочинению отождествлять время с мировой духовной субстанцией, *брахманом*. Оно так же, хотя очень смутно, делает различие между абсолютным временем и конечным, разделенным на части; с духовной субстанцией, сущностью всего мира, отождествляется как первое, так и второе (VI. 15—16). В «Брихадараньяка-упанишаде» описывается несколько иное отношение времени к брахману. Брахман есть сущность и первопричина всего сущего, из него сначала произошло пространство, а затем, уже из пространства произошло и время (III. 8. 6—10). Время тут не отождествляется с брахманом, а происходит от него, и не непосредственно, а через ākāśa; оно лежит у ног брахмана, как поэтически выражается автор этой упанишады. Производство времени от ākāśa, как увидим, было принято так же и в системе санкхья (см. ниже). В этой же теории кроется причина того, что вопросом о времени совершенно не занимается система веданта в позднейшей ее форме. Ни у Бадараяны, ни у Шанкара-ачарьи не находим никаких рассуждений о времени, тогда как ākāśa имеет свое определенное место в их мировоззрении, и отношение его к брахману у них подробно разбирается. Между тем, если и можно допустить, что Бадараяна стоял еще на старой точке зрения упанишад и системы санкхья и считал, что ākāśa обнимает собой как время, так и пространство, то совершенно нельзя допустить, чтобы на той же точке зрения стоял Шанкара. Хотя он нигде не распространяется о времени, но для него не было в

⁶⁰ Ibid. S. 29.

⁶¹ Sarvaṃ kṣayaṣṇu, ср. Maitrāy. up. I, 4.

том никакой необходимости. Взгляд его на время ясен сам по себе, если принять во внимание его основную точку зрения: он отождествляет мир явлений, в котором все изменяется во времени, с духовной субстанцией, брахманом, в котором нет ни смены явлений, ни времени. Хотя Шанкара жестоко нападает на буддистов, отрицавших реальность внешнего мира,⁶² но сам он признает эту реальность только с эмпирической точки зрения.⁶³ В действительности существует лишь один брахман, и он не подвержен никаким изменениям. С этой точки зрения, следовательно, времени нет вовсе, так как нет ни смены душевных явлений, ни перемены в объектах внешнего мира. Такой взгляд близок, следовательно, к буддийскому отрицанию времени (*kālo nāsti*).⁶⁴ С эмпирической же точки зрения признается как существование смены душевных явлений, так и перемены в внешнем мире. С этой точки зрения, брахман создает, управляет и периодически уничтожает видимый мир, причем процесс этого периодического созидания и уничтожения мира повторяется бесчисленное число раз в течение бесконечного времени. С этой же эмпирической точки зрения признается, что единичные души существуют отдельно от брахмана и существуют вечно, переходя из одной жизни в другую. С точки же зрения метафизической между единичными душами и брахманом нет различия, и то и другое тождественно. В признании вечности круговращения психической жизни Шанкара опять-таки сходится с буддизмом.

Хотя он и тут опровергает буддийское учение, но полемика его имеет скорее целью затемнить, чем разъяснить вопрос. В сущности же учения обеих систем о душевной жизни мало отличаются друг от друга.⁶⁵ Разница лишь в том, что с метафизической точки зрения Шанкара считает эту психическую жизнь иллюзией. У буддистов же идеалистического направления смена душевных явлений признается реально существующей.

Взгляды системы санкхья на время и пространство прямо вытекают из основных положений этой системы. Вечная *первичная материя* (*pradhāna*) имеет две принадлежности, время и простран-

⁶² Ср. *Ṣaṅkarabhāṣya* на *Brahmasūtra* II. 2. 28.

⁶³ См.: *Deussen P.* *Das System des Vedānta.* S. 260.

⁶⁴ Ср. *NV.* 254, где приводится взгляд буддистов (*kaścit*); см. ниже [в тексте главы].

⁶⁵ Ср. *Ṣaṅkarabhāṣya* на II. 2. 28; в конце толкования на эту сутру Шанкаре приходится защищаться от упрека в том, что его учение в сущности очень близко к буддийскому.

во. Как и сама материя, эти принадлежности всеобъемлющи и вечны.⁶⁶ Кроме духа и первичной материи, все остальное не вечно, говорится в «Санкхья-сутрах» (SS. V. 72). Не вечны и все продукты материи, из которых состоит мир явлений. Для изменчивого мира явлений то время и то пространство, которые рассматриваются как качества первичной материи, были недостаточны, и потому предполагается существование другого времени и другого пространства, которые не вечны и не всеобъемлющи; они являются продуктами ākāṣa, т. е. эфира или мирового пространства. Поскольку времена и пространства ограничены, они возникают из ākāṣa вследствие соединения последнего с теми или иными *субстратами* (upādhi); они суть не что иное, как ākāṣa, поскольку он ограничен известным субстратом (SS. I. 12).⁶⁷ Когда субстратом ākāṣa является объект внешнего мира, то получается ограниченное пространство, когда же субстратом является движение небесных светил, получается время. Последователи санкхьи восстают против вайшешиков, которые утверждают, что существует одно бесконечное время, разделяющееся на отдельные времена под влиянием *субстратов* (upādhi), каковыми являются движения небесных светил; по их мнению, время состоит из частей, создаваемых движением светил, и кроме этого, состоящего из частей времени, иного времени нет. Наоборот, по мнению вайшешиков,⁶⁸ независимо от отдельных частей времени, есть еще одно неделимое время. Если бы последователи санкхьи допустили вместе с вайшешиками существование одного неделимого времени, то непременно должны были бы допустить и вечность его, а это шло бы вразрез с их основным положением о том, что имеются только лишь две вечные и не зависящие ни от чего субстанции, вечная материя и вечный дух, все же остальное не вечно. На возражение вайшешиков, что время, пространство и ākāṣa так же вечны, «Санкхья-сутры» отвечают уклончиво, повторяя лишь утверждение, что одна только материя вечна, так как не имеет частей, и в подтверждение ссылаются на ultima ratio брахманских философов, священное писание.⁶⁹ Если, таким образом, считается доказанным, что только материя вечна, получается следствие, что время не может быть вечным. Тут, как и в kāvā-

⁶⁶ Garbe R. Samkhya Philosophie. S. 276.

⁶⁷ Ср.: Ibid. S. 287.

⁶⁸ Ср. Sāṃkhyatattvakaumudī, перев. проф. Гарбе, с. 79; об учении вайшешиков см. ниже [в тексте главы].

⁶⁹ Aniruddha на SS. VI. 79.

да, мы встречаемся с тем же затруднением в решении вопроса, что такое время: одна ли вечная субстанция, или нечто ингерирующее в постоянной смене явлений.

Вообще вопросы о времени и пространстве затрагиваются в системе санхья лишь мимоходом и весьма поверхностно; противоречия, вытекающие из этих взглядов, неразрешимы. Материя и Дух вечны и всеобъемлющи, следовательно, они стоят в *связи* (saṁbandha) со всеми временами и со всеми местами. Дух является субстратом, соединенным со всеми временами (SS. I. 1. 11). Между тем, те же время и пространство, как продукты ākāśa, являются лишь второстепенными и зависящими факторами в мире. Очевидно, мы имеем здесь смесь двух воззрений, не приведенных в согласие. Что время и пространство суть продукты ākāśa, древнее воззрение, перешедшее в систему из упанишад. Взгляд же на время и пространство как на *принадлежность первичной материи* (prā-ṛtiguṇaviśeṣa), есть, собственно, истинный взгляд санхьи, но не получивший развития, так как, очевидно, вообще этому вопросу не придавали большого значения.

Система вайшешика причисляла время к *субстанциям* (dravya). Таких субстанций насчитывалось всего девять: земля, вода, огонь, воздух, эфир (ākāśa), время, пространство, душа и интеллект (VD. I. 1. 5). Субстанция определяется, как *ингерирующая причина* (samavāyikāraṇa) явлений, *обладающая качествами и активностью* (kriyāguṇavat) (VD. I. 1. 15). Время определяется как такая субстанция, которую мы непосредственно чувствами не воспринимаем, но о существовании которой заключаем на основании ее признаков. Признаки эти следующие: последовательность, совместность, медленность или быстрота явлений (VD. II. 2. 6). На вопрос, почему же время есть субстанция и, в частности, вечная субстанция, Канада отвечает ссылкой на свои рассуждения касательно другой субстанции, воздуха (VD. II. 2. 7). Хотя воздух невидим для глаза, однако его можно осязать. Осязание это особого рода, отличающееся от того, которым мы осязаем субстанции, воспринимаемые зрением, — землю, воду и огонь (VD. II. 1. 10). Этого рода невидимое осязание есть признак воздуха (VD. II. 1. 9). О существовании воздуха мы, следовательно, заключаем на основании его невидимых признаков. Точно так же и о существовании времени мы заключаем на основании его невидимых признаков, состоящих в чередовании явлений и т. п. Все, что имеет качество, признак есть субстанция, поэтому время, имеющее помянутую принадлежность,

должно быть сопричтено к субстанциям. Время так же вечно, подобно воздуху, ибо и воздух считается вечным в том смысле, что он продолжает существовать даже и после периодического разрушения мира и создания его вновь.⁷⁰ Но, очевидно, автор сутр со-знавал, что, предполагая существование невидимой субстанции, он вступает на опасный путь, и потому для вящего подтверждения своего взгляда он прибегает к обычной *ultima ratio*, ссылаясь на священное писание (VD. I. 1. 17). Таким образом, Канада в своих сутрах, хотя и причисляет время к материальным субстанциям, но сознает некоторые затруднения, которые вытекают из подобного решения вопроса. Позднейшие последователи системы в послебуддийскую эпоху говорят увереннее. Реакция против буддийского идеализма имела следствием более решительное подчеркивание колебавшегося реализма и намеренное игнорирование тех противоречий, к которым он приводил.

На той же точке зрения стоит и философия джайнов. Они считают время за субстанцию (*dravya*), хотя и отличающуюся от остальных субстанций (*astikāya*) тем, что она не занимает пространства.⁷¹

Следующий писатель школы вайшешиков, Прашастапада, относится уже к эпохе послебуддийской. Сохраняя в общем определение Канады, он его дополняет и защищает против буддистов. Он говорит (PB. 63. 15): «Время есть то, что имеет своим признаком представление⁷² далекого и близкого, совместного и несовместного, медленного и быстрого. Когда в таких объектах вслед за первым представлением рождаются следующие, отличающиеся (от

⁷⁰ VD, II. 1. 13, на которую ссылается сутра II. 2. 7, выражена весьма темно, букв.: «воздух называется вечным, потому что он не есть субстанция», тогда как только что перед этим (I. 1. 5) он причислялся к субстанциям. Комментатор Чандраканта-Таркаланкара объясняет это таким образом, что вечными называются те субстанции, которые с *обыденной точки зрения* не считаются субстанциями, так как они невидимы.

⁷¹ См.: SDS. 29.

⁷² Букв. «перемещение» (*vyatikara*) представлений далекого и близкого». Шридхара объясняет это так: представление близким того, что по месту далеко, и далеким того, что близко, есть перемещение, или обращение, ср. NK. 64. 6. Ср., однако, NV. 254 и NVTT. 280, где время описывается как причина того, что близлежащий объект, например, старик, порождает представление о своей старости, которая связана с далеким представлением о его молодости, следовательно, близлежащий объект в настоящем может породить благодаря времени представления, которые должны быть локализованы очень отдаленно. Ср. также Athalye, 130 и 167.

первого представления), причиной их является время.⁷³ Оно так же есть причина начала бытия и конца всех вещей, так как это суть определения временные (*Kālaḥ parāparavyatikarayaugapadyāyau-gapadyacirakṣipratyaya-liṅgam. Teṣāṃ viṣayeṣu pūrvapratyayavilakṣaṇānām utpattāv anyanimittābhāvād yad atra nimittam sa kālaḥ. Sarvakāryāṇām cotpattisthitivināśahetus tadvyapadeśāt*). Оно же есть причина того, что мы говорим о моменте, минуте и прочих делениях времени». Далее Праштапада перечисляет различные качества, которые свойственны времени как субстанции, таких качеств он находит пять: число, объем, отдельность (*prthaktva*), способность соединяться и разделяться на известные времена. Вторая часть определения направлена против буддистов. Как мы увидим, буддисты отрицали существование, не только времени как субстанции, но и вообще ддящегося бытия. По их теории, последующий момент в каждом объекте не имеет ничего общего с предшествующим. На это Праштапада говорит, что причиной, благодаря которой в объекте вслед за первым моментом появляются следующие, т. е. причиной возможности ддящегося бытия, является время. В объяснении на эти слова, Шридхара говорит (НК. 64. 14 и след.):

⁷³ Шридхара (на РВ. 64. 9—12) дает такое объяснение этого места: «так как время невидимо, то у нас нет средств удостовериться в неразрывной связи представлений ‘раньше’, ‘позже’ и др. со временем. На каком же основании мы говорим, что эти представления суть признаки, от которых мы заключаем к существованию времени? На это [Праштапада] отвечает: когда в связи с предметами, которые являются объектами представлений единовременности и др., возникают [новые] представления, отличающиеся от первоначальных, т. е. неоднородные с представлениями их в качестве [простых] предметов (т. е. когда предметы получают временные определения), то причиной этого является время, так как иной причины нет. Вот что это значит: в связи с объектами, каковыми являются субстанции и проч., рождаются представления о их последовательности, но причиной [возникновения] таких [представлений] не могут быть [сами эти] субстанции, так как представления о них неоднородны [с представлениями об их последовательности], между тем никакой результат не может возникнуть без причины, поэтому причина этого (т. е. возникновения представлений последовательности) есть время». *Nanu kālasyāpratyakṣatvāt tena parāparādi-pratyayānām vyūrtigrahaṇābhāvāt kuto liṅgatvam ata āha. Teṣāṃ iti. «Teṣāṃ yugapādādi-pratyayānām viṣayeṣu dravyādiṣu pūrvapratyayavilakṣaṇānām — dravyādi-pratyayavilakṣaṇānām — utpattāv anyasya nimittasyābhāvāt». Etad uktam bhavati. Dravyādiṣu viṣayeṣu pūrvāparādi-pratyayā jāyante na caṣṣām dravyādayo nimittam tatpratyayavilakṣaṇatvāt, na ca nimittam anta-reṇa kāryasyotpattir iti tasmād yad atra nimittam sa kāla iti.*

Adityaparivartanālpīya-
stvbhūyastvanibandhanō
yuvasthavirayoh parāpara-
vyavahāra ityeke tad ayuk-
tam.

Adityaparivartanasya
yuvasthavirayoh sambha-
ndhābhāvāt, asambaddha-
sya nimittatve cātiprasa-
ṅgāt. Sahabhāvo yaugapa-
dyam ityapare. Tad asaṅga-
tam. Kālānabhyupagame
sahārthābhāvāt. Kasyāmcit
kriyāyām bhāvānām anyo-
nyapratiyogitvam sahārtha
iti cenna. Anutpannasthiti-
niruddhānām anyonyapra-
tiyogitvābhāvāt, sahabha-
vatām ca pratiyogitve kālā-
syāpratyākhyānam evetyu-
ktam. Evam ayugapadādi-
pratyayā api samarthaniy-
āḥ. Kālasyābhedāt katham
pratyayabhedā iti — sāma-
grībhedāt. Vastudvayasot-
pādasadbhāvayor yad eke-
na jñānena grahaṇam tat
sahakāriṇā kālena parāpa-
rapratyayau janyete; bhūy-
asām utpādayāpārāyor eka-
grahaṇasahakāriṇā yuga-
patpratyayaḥ; kāryasyot-
pādavinaśayor antartarti-
nām kriyākṣaṇānām bhūya-
stvālpīyastvagrahaṇasaha-
kāriṇā cirakṣiprapratyaya-
vāṇ iti yathāsambhavam
vācyam.

|| Nanu tannimittaniba-
ndhana evāstu pratyayab-

«некоторые утверждают,⁷⁴ что если мы различа-
ем больший и меньший возраст старика и молодого,
то причиной этого (не время), а большее или мень-
шее число оборотов солнца. Но это неверно. Между
вращением солнца и возрастом нет никакой связи.
Нельзя допустить, чтобы причина не стояла в связи
с результатом. Одновременность, говорят другие,
есть совместное бытие (независимо от времени).
Это неверно, так как если нет времени, то не может
быть и совместного бытия. (Говорят, что) если при
каком-либо действии объекты находятся во взаим-
ном соотношении, то это называется совместнос-
тью их бытия.⁷⁵ Это неправда, так как то, что не яви-
лось, не существовало и не исчезло, не может нахо-
диться во взаимном соотношении, а относитель-
ность бытия совместных объектов (в зависимости
друг от друга) не доказывает отсутствия времени.
Точно так же следует толковать и понятия чередо-
вания бытия и др. Если будет поставлен вопрос, ка-
ким образом одно неделимое время порождает раз-
ные представления (о совместности, последователь-
ности и пр.), то это объясняется каждый раз разли-
чием в совокупности всех условий (данного явле-
ния, в числе которых имеет значение и время). Ког-
да мы одним актом познания воспринимаем возник-
новение одного и длящегося бытие другого явления,
то время, при содействии этого (акта познания),
порождает понятие их относительной близости
или отдаленности.⁷⁶ Когда же (это время) содей-
ствует восприятию, в одном акте познания, появ-
ления нескольких объектов (сразу) или их дей-
ствий, то оно порождает понятие одновременнос-
ти. Когда же (время) содействует восприятию
большего или меньшего количества моментов
бытия, заключенных между явлениями и исчезно-
ванием какой-либо вещи, то оно производит по-
нятие быстроты или медленности; так нужно это
объяснять в каждом отдельном случае.

|| Но нам могут возразить: согласимся с тем,
что все эти представления (о последовательнос-

⁷⁴ Ср. выше; взгляд санхья.

⁷⁵ Шридхара тут отвечает на возражение, состоящее в том, что для объ-
яснения сосуществования вещей нет надобности принимать существование
времени как особой субстанции ввиду того, что сосуществование двух или
нескольких объектов есть просто относительность или условность их бы-
тия (pratiyogitvam) в зависимости друг от друга.

⁷⁶ Например, когда мы видим старика и молодого, то благодаря времени
получаем представление о различных их возрастах.

hedah, kṛtaṃ kālēna. Na. Asati tasmin vastūtpādābhāvāt. Na tāvad atyantāsato gaganasyotpādah, nāpy-
 atyantāsato naraviśānasya, kintu prāgasataḥ; kālāsattve cābhāvaviśeṣaṇasya prākśabdārthasyābhāvān nāyaṃ viśeṣaḥ siddhyatīti,— na kasyacid utpattiḥ syāt. Apratyakṣena kālēna katham viśiṣṭā pratītiḥ itī cet,—tatrāha kaścit: viśiṣṭa-pratyayasotpattāḥ indriyavat kārāṇatvaṃ kālasya, na tu dandādivad viśeṣaṇatvaṃ itī. Tad asāram. Bodhaikavābhāvasya jñānasya viśayasambandham antareṇa viśeṣāntarābhāvāt. Tasmād anyathocyate. Yuvasthaviroyaḥ śarīrāvasthābhedenā tatkāraṇatayā kālāsaṃyoge 'numite sati paścāt tayoḥ kālaviśiṣṭatāvagatiḥ.

ти или одновременности) рождаются в зависимости от особых причин. В таком случае конец времени! (т. е. нет необходимости предполагать его существование). Нет! Если бы времени не было, то никакое явление не могло бы возникнуть; ибо во-первых, то, что вечно существует, как например, пространство, не имеет начала, и то, что вовсе не существует, как например, рога на теле человека, так же его не имеет, а (имеет его только) то, что не существовало раньше (но существует теперь). Если бы не было времени, то слово 'раньше', которое определяет небытие, предшествующее (всякому явлению), не имело бы смысла, и никакого различия (между бытием и небытием) нельзя было бы установить, следовательно, ничего не могло бы появиться на свет. Каким же образом может представление получать определение в зависимости от времени, когда последнее не воспринимается чувствами? На этот вопрос некоторые⁷⁷ отвечают следующим образом: когда зарождается представление, имеющее определение во времени, то время является его причиной в том же смысле, в каком причиной, вызывающей представление, является так же и деятельность органов чувств; оно не является его причиной в том смысле, в каком (внешний объект), например палка (является причиной возникновения представления о палке). Это пустяки! Наше познание, вся сущность коего состоит в создании ясных представлений (об объектах внешнего мира), не может иметь иных определителей, кроме тех, которые возникают из соприкосновения с объектами внешнего мира. Поэтому мы отвечаем на вышепоставленный вопрос иначе. Замечая разницу во внешнем виде старика и молодого, мы заключаем, что причиной (этого различия) должно быть их соприкосновение с временем, и после этого у нас уже является представление о них, заключающее в себе временные определения*.

Смысл приведенного здесь возражения против реалистического понимания времени,— как внешнего фактора, вызывающего в нас известные представления или дающего им особые определения,— заключается в том, что время из мира внешнего переносится во внутренний и становится субъек-

⁷⁷ Имеются в виду буддисты.

тивным фактором, от которого зависят локализация представлений во временной последовательности. Время есть такой же источник нашего знания, как и чувства, говорит неизвестный возражатель, по обыкновению индийских писателей не называемый по имени. Это значит не что иное, как то, что время есть лишь форма или одна из форм, в которых чувственной стороне нашего знания являются объекты внешнего мира. Этот взгляд всего ближе к буддийскому отрицанию времени. Как увидим ниже, буддисты отрицали существование внешней субстанции, называемой временем. 'Времени нет' (*kālo nāsti*),— говорили они, разумея под этим, конечно, небытие его как особой субстанции, воздействующей извне на наше сознание. На вайшешиков, однако, буддийская критика реалистического понимания времени произвела обратное действие. В сутрах Канады ясно еще видно, что автор их сознавал трудность, чувствовал как бы неловкость причисления времени к той же группе субстанций, к которой он относит и другие внешние субстанции. В эпоху столкновения с буддизмом и отчасти под влиянием полемики с ним, увлеченные реакцией против буддийского идеализма, вайшешики не только остались при прежнем взгляде, но стали еще смелее в своем реализме. Они утверждают, что *время* есть *внешняя материальная* субстанция (*sthūlakāla*, *kālapiṇḍa*), которой мы хотя не видим глазом, но можем заключать о ее существовании на основании тех изменений в телах и того их взаимоотношения, которое является действием соприкосновения этих тел со временем. Шриджара прямо говорит, что внешний мир есть единственный источник нашего познания, поэтому все, что находится в познании, должно раньше находиться во внешнем мире; так как в представлениях есть время, оно должно быть и во внешнем мире. Первоначально не совсем уверенный реализм Канады получает у Прашастапады более определенное выражение.

В сутрах системы ньяя времени не отводится того места, которое оно занимает в родственной системе вайшешика. Субстанций насчитывается только пять, они совпадают с пятью первыми субстанциями Канады, но имеют несколько иное значение *элементов материи* (*bhūta*) (NS. I. 1. 13). Время и пространство упоминаются мимоходом; они вечные и всеобъемлющие субстанции, которые, наравне с эфиром (*ākāśa*), проникают собой все (NS. II. 122). В этой системе

субстанции тоже разделяются на вечные и не вечные, всеобъемлющие и не всеобъемлющие, причем время и пространство принадлежат к вечным и всеобъемлющим.⁷⁸ Ватсьяна ничего не прибавил к этим отрывочным указаниям Готама. Следующий писатель этой школы, Уддйотакара, относится уже к тому времени, когда логика сделалась полем битвы между найяиками и буддистами. В его сочинении находим полемику против буддийского понимания времени и вместе с тем доказательства собственного взгляда на этот вопрос, как аргумент в полемике с буддизмом. Он приходит к такому же точно определению времени, какое дает Прашастапада, и даже заимствует у него аргументы. Так как у Готама нет особой сутры, трактующей о времени, то Уддйотакаре приходится приурочить полемику с буддистами по этому вопросу к тем сутрам, которые трактуют об умозаклучении (NS. II. 1. 35 и след.). Посредством умозаклучения, учат найяики, познается существование объекта во всех трех временах, тогда как восприятие может быть источником знания об объекте только в настоящем времени. Приводим эту любопытную полемику:⁷⁹

(1) Trikālavaiṣayam anumānam traikālyagrahaṇād ity uktam. Tatra tāvat kāla eva nāstīti kecit. Tас са na, pramāṇābhāvāt,— na nī kālāsattve pramāṇam astīti.—

«Мы утверждаем, что объект умозаклучения лежит во всех трех временах, так как мы можем умозакключать об объекте настоящем, прошедшем и будущем. На это (буддисты) нам возражают, что и само время-то не существует. Мы отвечаем: нет! так как не имеется тому доказательств. Ведь нет прямого доказательства несуществования времени».

(2) Nanu cānupalabdhiḥ kālāsattvam pratipādayati? —

[Буддист:] «Разве тот факт, что мы времени прямо не воспринимаем, не доказывает его небытия?».

(3) Na pratipādayati, vyabhicārāt. Trikāraṇeṣu anupalabdhiḥ, tatprāṇapalabdhyā kāraṇavaikalyam gamyeta, upalabhyam eva nāstīti etad eva kutaḥ? —

[Найяик:] «Не доказывает, так как мы его иногда воспринимаем. Ведь невосприятие происходит от трех разных причин;⁸⁰ в данном случае можно лишь, на основании невосприятия времени, заключать о недостаточности факторов, вызывающих восприятие, а не об отсутствии того и другого (и восприятия и объекта). Почему же

⁷⁸ Ср. NV на II. 1. 22: digādinām nityatvād vyāpakatvāc са.

⁷⁹ NV. 254. 8 и след.

⁸⁰ Причиной невосприятия может быть: 1) небытие объекта; 2) его недоступность чувствам, когда он лежит вне области их действия, и 3) недостаток прочих факторов восприятия, и т. п., ср. NBT на II. 15 и NVTT. 280. На невидимость времени указывали уже Канада, Прашастапада и Шридхара.

(4) Athopalabhyamānasyābhāvād anupalabdhir ity ayaṃ pratiñārthaḥ.—

(5) Tathā ca hetur nāsti, pratiñārthenākṣiptatvāt; ākṣipto hetuḥ pratiñārtheneti. Na cāsati dharmiṇi dharmāḥ sambhavati, āśrayābhāvāt.—

(6) Atha dharmo 'pi nāsti.

(7) Sādhānārtho hiyate, na hy asato sādhanārthaṃ paśyāmaḥ. Parāparādipratyayānām¹²² ca sanimittatvāt kālpratiśedho na yuktaḥ. Yaś ca kālāṃ na pratipadyate tena parāparādipratyayānām nimittāṃ vaktavyam. Na hy asati nimitte naimittikān viśeṣavataḥ pratyayān paśyāmo rūpādipratyayavad iti.—

(8) Kālaikatvāt pratyaya-bhedānupapattir iti cet.—

(9) Atha manyase kālaikatte sati na yuktaḥ parāparādipratyayabh-edo, nābhinnāṃ nimittāṃ bhinnāṃ kāryaṃ karotiti? Na, sāpekṣatvāt, pitrādipratyaya-

ты говоришь, что время несомненно не существует?».

[Буддист:] «Невосприятие это вызывается небытием подлежащего восприятию объекта, вот смысл нашего утверждения [что время не существует]».

[Найяик:] «В таком случае, ты не приводишь никакого основания, так как оно заключается в твоём утверждении [:'времени нет, потому что нет']. Основание содержится в самом утверждении. [Кроме того, раз имеются временные определения, должна существовать и субстанция, носительница определений], ведь качества не могут существовать без субстанции, так как они не имели бы субстрата [и не были бы качествами]».

[Буддист:] «И качества такого нет».

[Найяик:] «Твои доказательства не имеют никакого значения, так как мы не признаем доказательной силы за небытием (т. е. ты ссылаешься на небытие времени, как на доказательство, доказывать же можно фактом, а не небытием).⁸¹ Нельзя отрицать существование времени, так как чередование⁸² представлений должно иметь причину; тот, кто отрицает время, должен указать причину чередования представлений. Подобно тому, как представления цвета и других [внешних объектов] должны иметь свою причину, мы не можем себе представить, что представления получают временные определения без всякой причины, так как определения должны быть результатом какой-нибудь причины [а существование результата без причины нелепимо]».

[Буддист:] «Так как время едино (неделимо), то разнообразие представлений времени невозможно».

[Найяик:] «Ты думаешь, что если время едино, то невозможно чередование представлений во времени, единая причина не может создавать различающихся между собой результатов. Нет, может! — в зависимости от обстоятельств. Например, отец может быть [не только отцом, но

⁸¹ Ср. NVTT. 280. 7 и след.: «то небытие, которое признает противник, небытие, лишённое всякой способности к действию, не может служить доказательством».

⁸² Слова parāparādipratyaya, как будто намекают на те pratyaya, которые указаны в VD. II. 2. 6, см. PB. 63.

hedavad iti. Yathaikasmin
puruṣe 'nekasambandhab-
hedānuvidhāyiny abhinne
pitā, putro, bhrāteṭi praty-
ayā bhavanti,— tadvad ek-
aḥ kālāḥ kāryakāraṇaviśe-
ṣāpekṣaḥ parāparādi-praty-
ayahetur iti. Evam upa-
pāditāḥ kālāḥ.

и кем-либо] другим, [смотря по обстоятельст-
вам]. В одном и том же человеке, который оста-
ется одним, возможно видеть, смотря по раз-
личным его отношениям, отца, сына или брата.
Точно так же одно время, смотря по тому, явля-
ется ли оно причиной или действием, порождает
представления предшествования, последова-
ния и др. Таким образом, существование време-
ни доказано».

Найяйки разбирают так же вопрос о том, не является ли движение небесных светил само по себе достаточным фактором для объяснения времени. Мы уже видели, как на этот вопрос отвечали санкхья и вайшешика. Ответ найяиков тот же, что и ответ вайшешиков, и состоит в том, что между движением светил и чередованием явлений нет прямой связи, тогда как чередование явлений происходит от непосредственной связи их с *материальным временем* (kālarīṇḍa-saṃyo-ga).⁸³ Таким образом, найяйки смотрят на время совершенно так же, как и вайшешики, и в позднейших трактатах, где обе эти системы слились в одну, повторяется с небольшим изменением определение Канады и Прашаптады.⁸⁴ В эту эпоху некоторое дополнение внесено в том смысле, что материальные субстанции разделяются на *занимающие определенное пространство* (mūrta) и на не занимающие определенного пространства, *бесконечные* (vibhu);⁸⁵ время относится к субстанциям, не занимающим определенного пространства, бесконечным. отождествление времени с пространством, которое встречается в упанишадах и в системе санкхья, имеет корнем именно такое представление о времени, как о материальной субстанции, хотя и невидимой, не занимающей определенного пространства, но всеобъемлющей, вездесущей. Представление это приводило к заключению, что пространство и время — одно и то же. Такой поздний писатель, как Вачаспатимишра,⁸⁶ считает еще нужным опровергать этот взгляд. Но новейшие найяйки вернулись к нему кружным пу-

⁸³ Ср. NVTT. 281. 19.

⁸⁴ Ср., например, определение в Bhāṣāpariccheda. P. 44, 5; ср. Athalye, 130.

⁸⁵ Ср. Athalye, 128.

⁸⁶ Ср. NVTT. 281.

тем, отождествляя как время, так и пространство с Богом (Īśvara).

Понимание времени как субстанции, лежащей вне нашего познания и бесконечной, естественно вело к отождествлению ее с Богом, так как он так же понимался как бесконечная субстанция. С этим представлением мы встречаемся на заре индийской философии, в древней калаваде, в шиваизме, где Īśvara почитается как Mahākāla, и у современных найяиков, которые большей частью в то же время и шиваиты. Встречаемся мы с ним и в западной философии, с древнейших времен до Кантовой диссертации включительно, где время как субстанция отождествляется с *aeternitas Dei phaenomenon*, а пространство определяется как *omnipraesentia Dei phaenomenon*.

Коренное различие между всеми брахманскими системами, с одной стороны, и буддийской философией, с другой — сказывается весьма ярко на отношении к времени. Для всех брахманских систем время есть субстанция, для буддистов оно уже потому не может быть субстанцией, что они вообще не допускают существования субстанций. Путем критики самого понятия действующей субстанции они пришли к заключению, что субстанций, имеющих длящееся бытие, совсем нет: ни духовных субстанций внутри нас, ни материальных во внешнем мире.

Буддизм усвоил себе этот взгляд с первых дней своего существования и остался ему верен в течение всей своей истории, несмотря на разнообразие школ и направлений, которые нашли себе место в его лоне. Весьма возможно, что учение о мимолетности всего сущего даже древнее буддизма. В упанишадах⁸⁷ и эпосе⁸⁸ встречаются кое-где отдельные выражения, на него указывающие. Есть смутное известие о существовании подобного учения до Будды.⁸⁹ В системе вайшеши-

⁸⁷ См.: Maitr. up. I. 4.

⁸⁸ Ср. Schrader O. Die Indische Philosophie... S. 25.

⁸⁹ Ibid. S. 27, примеч. 3. Шрадер видит в некоторых чертах древней калавады зачатки той критики понятия действующей субстанции (*Denkumöglichkeit einer aktuellen Substanz*), которая получает впоследствии большое значение как в буддийской философии, так и в системе ведантистов-иллюзионистов, последователей Шанкары. У Шрадера (S. 56) находим, кроме того, известие о существовании особой системы *samucchedavāda*, не отождествляемой, однако, с буддизмом, которая исходила из того соображения,

ка встречается если не тождественное, то весьма сходное учение. Во всяком случае, если даже оно существовало раньше буддизма, то оно этим последним воспринято и слилось с ним. Будда видел во внешнем мире только постоянный процесс, непрерывную цепь бытия, бесконечное рождение и исчезновение явлений, из которых ни одно не останавливается хотя бы на один момент. Процесс бытия сравнивается с процессом сгорания.⁹⁰ Подобно тому, как огонь лампы непрерывно, хотя незаметно, изменяется и исчезает, и ни в одно данное мгновение такой огонь не есть тот же самый огонь, который был в предшествующее мгновение, — подобно этому и бытие, как во внешнем мире, так и во внутреннем, есть непрерывный процесс, ряд явлений, под которым не скрывается ничего постоянно существующего, никакой субстанции. Нет духовной субстанции за непрерывным течением продуктов сознания, нет никакой материальной субстанции за течением явлений внешнего мира. Из этого взгляда вытекает и соответственное понимание времени как процесса постоянного, ежеминутного и окончательного разрушения.

Несомненно, таким образом, что учение буддийской философии о невозможности и противоречивости допущения существования длящихся и действующих субстанций имеет свой источник в проповеди самого Будды. Учение его о том, что в бытии нет ничего субстанциального, принимается всеми его последователями, без различия направлений. Но Будда не высказывался определенно по вопросу о том, представляет ли собою течение исчезающих явлений лишь внутренний процесс познания, или и внешний мир есть не что иное, как непрерывное беспричинное появление и исчезновение

что понятие длящейся субстанции представляет собой *contraditio in adjecto*, и приходила к заключению, что понятие реальности субстанции следует заменить понятием действительности (активности-*arthakriyākāritva*). Действительность эта состоит из отдельных моментов бытия, не связанных между собой принадлежностью к какой-либо длящейся субстанции, почему и понятие причинной связи следует заменить понятием постоянного мгновенного, беспричинного исчезновения. Это *samucchedavāda* есть, по всей вероятности, не что иное, как буддизм, так как все его положения имеют яркое сходство с общими тезисами буддийской системы.

⁹⁰ Ср. [Дхаммапада, 146; Вопросы Милинды, с. 90—91] и др. Уподобление мирового процесса сгоранию и времени огню применялось, вероятно, уже в древней калаваде, ср. *Schrader O. Die Indische Philosophie...* S. 25.

явлений, и потому этот вопрос послужил поводом к расколу в общине буддийских монахов в первую же эпоху после ее возникновения. Между буддистами возникла секта *сарвастивадинов*, т. е. решительных реалистов, утверждавших, что все существует во внешнем мире. Самый факт возникновения этой секты и то название, которое она себе дала или получила от противников, доказывает, что в то уже время существовало и другое, противоположное, идеалистическое понимание проповеди Будды. К сожалению, мы о нем никаких сведений не имеем, а литературную обработку получил буддийский идеализм, как мы видели, в очень позднюю эпоху. Сарвастивадины утверждали, что во внешнем мире объекты лишь кажутся имеющими длящееся бытие, в действительности же длящегося бытия нет, а в каждый отдельный момент появляется и исчезает новый объект, не имеющий ничего общего с предыдущим, который разрушился и *исчез без всякого остатка* (*niranvayanirodha*).

Они различают разрушение объектов двоякого рода: сознаваемое и несознаваемое.⁹¹ Под первым разумеется, например, разрушение горшка под действием удара молотом. Под вторым — незаметное постепенное снашивание горшка до полной его негодности. Это снашивание происходит в каждый момент, никогда не останавливается. «Под несознаваемым разрушением горшка», говорит один философ,⁹² «разумеется ежеминутное, недоступное нашим чувствам, непонятное для обыкновенных людей его уничтожение, процесс коего доказывается логическими аргументами». Таким образом, то, что мы называем существованием вещи, есть в действительности ряд отдельных моментов, в каждом из которых мы имеем совершенно другую вещь, отличающуюся от вещи в предшествующий момент и вещи в следующий момент. Вачаспатимишра говорит: «момент есть существование в течение такой частицы времени, которая не имеет частей».⁹³ Момент есть, таким образом, временной атом. Подобно тому, как признавалось существование непротяженных атомов в основе протяженной материи, так же точно длящееся время

⁹¹ Cp. Vedānta sūtra. II. 2. 22.

⁹² Brahmayidyābhāraṇa y Thibaut G. (Vedāntasūtra. P. 410, примеч. 2).

⁹³ Букв.:.....первой и другой части: kṣaṇikatvaṃ pūrvāpara-bhāgavikalakā-lakalāvasthāyitvaṃ, см. NVTT. 380.

представлялось состоящим из неделищихся моментов. Но момент не только частица времени, а еще и самое бытие, или объект, который в течение этого момента, и только одного этого момента, существует, так как вещь, хотя незаметно для нас, но постоянно изменяется, так что в каждый момент мы имеем иную вещь. «У буддистов,— говорит тот же цитированный выше автор *Brahmavidyābhāṣa*,⁹⁴ — словом 'момент' обозначается вещь — такая, как, например, горшок, и вне ее не существует никакого времени, которое они бы обозначали словом 'момент'». Следовательно, мир представляется буддийскому философу реалистического направления в виде чего-то похожего на кинематографическую картину. Таким образом, буддисты пришли не только к отрицанию времени как субстанции длящейся, но и моменты, существование коих они признают, были собственно не временными частицами, а мгновенными объектами. Нечто напоминающее этот взгляд встречается и в системе вайшешика. Разбирая вопрос об изменении вещей под влиянием огня, когда, например, черный необожженный глиняный горшок становится под влиянием огня красным, вайшешики ставили себе вопрос: изменивший свой цвет под влиянием огня горшок — тот ли самый, который раньше был черным, или совершенно иной, новый горшок; — и отвечали, что это новый горшок, не имеющий, кроме атомов, ничего общего со старым. Атомы рассыпаются и вновь соединяются. Когда горшок обжигается, старый горшок рассыпается, огонь создает красный цвет в атомах, а затем действием того же огня атомы соединяются в новый красный горшок. Так как, по мнению вайшешиков, огонь не может проникнуть внутрь стен горшка, то обжиг его можно объяснить только таким образом. Процесс совершается столь быстро, что его заметить нельзя. Точно так же при созревании плодов, при естественном росте тел животных изменение объема состоит в изменении материи, старая материя постоянно уничтожается, и новая постоянно нарождается.⁹⁵ Буддийский взгляд весьма близко сходен с этим, так как в каждый момент бытия данной вещи мы имеем отдельную совершенно новую вещь; прежняя вещь исчезла без всякого

⁹⁴ Там же, с. 407.

⁹⁵ См. Athalye, 157 и *Thibaut G.* (*Vedāntasūtra*. I. P. 401, примеч. 1).

следа. Шанкара⁹⁶ называет вайшешиков 'полунигилистами', *ardhāvaiṇāṣika*, проповедниками частичного разрушения, так как атомы, по их мнению, не уничтожаются, а мгновенно вновь собираются. Буддистов же он называет 'совершенными нигилистами', проповедниками полного разрушения (*rūḡṇāvaiṇāṣika*) на том основании, что от мгновенного бытия не остается после его разрушения даже атомов. Так как во всяком длящемся бытии предшествующий момент есть причина следующего, то очевидно, что отрицание внутренней связи между отдельными моментами равносильно отрицанию внутренней связи, по существу, между причиной и ее действием. Шанкара⁹⁷ по этому поводу говорит: «Те, которые говорят, что вещь существует в течение только одного момента, утверждают, что когда вещь вступит во второй момент бытия, та вещь, которая существовала в первый момент, перестает существовать. В этом случае между обеими вещами нет причинной связи, так как предшествующее мгновенное бытие вещи обращается в ничто и не может уже быть причиной следующего мгновения..... Если предположить, что только самый факт существования предшествующего момента является уже причиной по отношению к следующему, то такое предположение бесполезно, так как мы не можем себе представить возникновение результата, который не был бы однороден с причиной. А (с буддийской точки зрения) нельзя допустить, что причина в своей сущности продолжает жить в результате, так как это значило бы допустить длящееся бытие причины и привело бы к отказу от теории мгновенности всего бытия».

До нас не дошло систематического изложения этой теории мгновенности бытия в буддийской литературе на санскритском языке. Везде она предполагается общеизвестной. Зато брахманские авторы весьма подробно ее излагают и опровергают как основной тезис буддийской философии. Трудно определить, когда она получила систематическую форму. Это было во всяком случае раньше Дигнаги и Дхармакирти, так как их сочинения этой теории не излагают, а предполагают известной. Намек на нее есть уже в «Ньяя-сутрах» (NS. I-II. 2. 11—13). Во времена Нагарджуны, по-видимому, она не

⁹⁶ В *Vedāntasūtra*. II. 2. 18.

⁹⁷ *Ibid.* II. 2. 20.

была систематизирована и логически доказана, иначе трудно понять, почему он не посвятил ей главы в своих кариках. Если бы 'моменты' имели уже в это время то значение, какое они приобрели потом, несомненно, что Нагарджуна и к моментам отнесся бы столь же отрицательно, как и ко времени вообще. Это необходимо предполагается всем ходом его рассуждений. Однако о kṣaṇa он не упоминает, а указывает лишь на непримиримые противоречия, лежащие в нашем понятии о трех временах. В кариках Нагарджуны мы имеем буддийское учение о времени, чисто отрицательного свойства, в том виде, который очевидно предшествовал систематизированному учению о моментах. Нагарджуна говорит:⁹⁸

Atrāha. Vidyata eva bhāvānām svabhāvaḥ kālātrayavijñaptiheturvāt. Ihātītānāgatapratyutpannās trayāḥ kālā Bhagavatopadiṣṭās te ca bhāvāśrayāḥ. Yasmād utpanno niruddho hi bhāvasvabhāvo 'tīta iti vyapadiśyate, utpanno'niruddho hi vartamānaḥ, alabdhātmaḥ bhāvo 'nāgata iti. Evam bhāvasvabhāvanibandhanās trayāḥ kālā upadiṣṭās te ca santi. Tasmāt tannibandhano 'pi bhāvasvabhāvo 'stīti. Ucyate. Syāt kālātrayaprajñaptihetur bhāvasvabhavo yadi kālātrayam eva bhavadabhimaṭam bhavet. Na tv asti. Yatha ca nāsti tathā pratipadayann āha.

Говорят: «Во всяком бытии есть действительное длящееся бытие (субстанциальность), так как последнее является причиной того, что мы говорим (по отношению ко всякому бытию) о трех временах (настоящем, прошедшем и будущем). Владыка Будда учит, что в этом мире есть три времени: прошедшее, будущее и настоящее, и эти три времени имеют субстратом бытие. Так, бытие явившееся и исчезнувшее есть длящееся бытие, называемое прошедшим. Бытие явившееся и не исчезнувшее есть длящееся бытие, называемое настоящим. Бытие, которое еще не осуществилось, называется будущим. Таким образом (Он) учил о трех временах, которые имеют своей причиной действительное существование (субстанциальность) бытия, и эти (три времени) существуют». Поэтому и зависящее от них длящееся бытие объектов так же существует. На это мы возражаем: «Длящееся бытие, которое есть причина того, что мы говорим о трех временах, могло бы существовать, если бы три времени, как вы это предполагаете, существовали бы, но они не существуют». А что они не существуют, об этом говорит Нагарджуна в следующих (кариках):

⁹⁸ Приводим карикки из Kālaparikṣā с соответствующей нумерацией и некоторые отрывки из коммент. Чандракирти, необходимые для понимания; см.: ММК / изд. de la Vallée Poussin. P. 382 и след.

1. *Pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣya hi / Pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bbaviṣyataḥ // ...Yasmād yasya hi, yatrāsativam tat tena nāpekṣyate, tadyathā vandhyā strī svatanayena...*

2. *Pratutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi / Pratyutpanno 'nāgataś ca syātām katbam apekṣya tam //*

3. *Anapekṣya punaḥ siddhir nātītam vidyate tayoḥ / Pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate //*

4. *Etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau / Uttamādbamamadhyādīn ekatvādiṁś ca lakṣayet // ...*

Atrāha. Vidyata eva kālaḥ parimāṇavattvāt. Iha yan nāsti na tasya parimāṇavattvaṁ vidyate tadyathā kharaṁviṣānasya, asti kālasya parimāṇavattvaṁ kṣaṇalavamuhūrtadivasarātryahorātrapakṣamāsasamvatsarādibhedena. Tasmāt parimāṇavattvād vidyata eva kāla iti. Ucyate. Yadi kālo nāma kaścit syāt syāt tasya parimāṇavattvam. Na tv asti. Yasmāt.

5. *Nāstbito grhyate kālaḥ sthitab kālo na vidyate / Yo grhyetāgrbhītaś ca kālaḥ prajñapyate katbam //*

1) Если настоящее и будущее существуют лишь в отношении к прошедшему, то они должны существовать уже и в прошлом... Если что-либо в чем-либо не существует вовсе, то оно от него не зависит, как например, бесплодная женщина от своего сына...

2) Если же настоящее и будущее не существуют уже в прошлом, то как могут они существовать лишь в отношении к прошлому.

3) Так как нельзя доказать существование настоящего и будущего безотносительно к прошлому, то из этого следует, что нет и настоящего, нет и будущего времени.

4) Точно так же не существуют, сами по себе, прошедшее и будущее время, так как они существуют лишь в отношении к настоящему; не существуют сами по себе так же прошедшее и настоящее время, так как они существуют лишь в отношении к будущему. Так же следует смотреть и на те объекты, которые характеризуются, как высший, средний и низший, или как единство и множественность.⁹⁹

Но могут возразить: «Время непременно существует, так как оно измеряется. Ведь если что-либо здесь не существует, то оно не имеет измерения, как например, рога на голове осла. Время же измеряется, так как оно делится на мгновения, минуты, часы, дни, ночи, сутки, полумесяцы, месяцы, года и т. д. Поэтому, так как оно имеет измерение, время существует несомненно». На это мы отвечаем: «Если бы существовало какое-либо время, то оно могло бы иметь измерения, но его нет, ибо»:

5) Неподвижного времени, которое можно было бы воспринять чувствами, нет, и движущееся время не воспринимается; как же можно говорить о времени, которое не воспри-

⁹⁹ 4-я карика переведена распространительно, по смыслу.

Iha yadi kālo nāma kaścīd avasthitaḥ kṣaṇādivyātiriktaḥ- syāt sa kṣaṇādibhiḥ parimāṇ-avattvād gṛhyeta. Na tv avasthitaḥ kūṭasthaḥ kaścīd kālo nāmāsti yaḥ kṣaṇādibhir gṛhyeta. Tad evaṁ nāsthito gṛhyate kālo 'sthitatvān na gṛhyate ity arthaḥ...

Athāpi syān nitya evāvasthitasvabhāvaḥ kālo nāmāsti kṣaṇādibhir abhivyajyate. Tathā hi: «Kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṁharate prajāḥ / kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ //» iti. Yaś caivamlakṣaṇaḥ so 'vasthitasvabhāvo 'stīti. Ucyate. Evam api sthitaḥ kālo na vidyate yaḥ kṣaṇādibhir abhivyajyamāno gṛhyeta. Kasmāt punaḥ sthitaḥ kālo nāstīti cet. Kṣaṇādivyātirekeṇāgṛhyamānatvāt...

Atrāha. Satyaṁ nāsti nityaḥ kālo nāma kścīd rūpādivyātiriktaḥ svabhāvasiddhaḥ. Kiṁ tarhi rūpādīn eva sa saṁskārān upādāya prajñaptāḥ kālaḥ kṣaṇādīśabdavāc्यo bhavati... Ucyate.

6. *Bhāvam pratītya kālaś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ / Na ca kaścana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati //*

нимается.

«Если бы в этом мире существовало нечто, что мы бы называли временем, отличающееся от мгновений и т. п. измерений, то его можно было бы воспринимать, так как оно измерялось бы мгновениями и т. п. Но никакого неподвижного самостоятельного (объекта), который мы называли бы временем и воспринимали бы через посредство мгновений и подобных измерений, нет».

Но, может быть, скажут: «Есть вечное время, сущность коего состоит в неподвижности, оно лишь является в мгновениях и т. п. измерениях. Ведь говорят: время ведет к зрелости все сущее, время уничтожает людей, время бодрствует, когда все спит, из-под власти времени ничто не выходит. Вот это-то, таким образом описываемое время, имеет действительное бытие». Мы отвечаем: «И такого неподвижного времени, являющегося нам в моментах и других делениях, мы не воспринимаем, и если нас спросят, почему не существует неподвижного времени, то мы ответим: потому что вне отдельных моментов такового мы не воспринимаем...».

Говорят так же: «Согласимся, что нет вечного времени, которое бы существовало само по себе, независимо от объектов видимых и иных; однако можно утверждать, что словами 'мгновение' и т. п. мы обозначаем время, субстратом коего являются объекты видимые и другие, вместе с их принадлежностями».

На это (Нагарджуна) возражает:

6. «Если время существует только по отношению к объектам, то откуда возьмется время вне объектов. Мы отрицаем бытие объектов, тем более существование времени.»

В заключительных словах ярко выражена основная точка зрения мадхьямиков. Они утверждают, что вообще все познание наше относительно, поэтому никакого вообще бытия мы

познавать не можем. Коренное их отличие от йогачаров состоит в том, что последние соглашались признавать только познание внешнего мира относительным и недостоверным и находили абсурдным отрицать достоверность фактов внутренней психической жизни. Мадхьямики же не останавливались и перед этим. Поэтому приведенное рассуждение Наргарджуны о времени не имеет у него того значения, которое оно могло бы иметь в другой системе. Наравне со временем и такими же приемами он вообще отрицает познаваемость какого бы то ни было бытия. Понятие момента (*kṣāṇa*) как реального субстрата длящихся явлений, будь то во внешнем мире или во внутреннем, в реальность коего, хотя бы непознаваемую в представлении, верили буддисты всех направлений,— это понятие, как увидим ниже, так же разрушалось мадхьямиками.

Систематическое доказательство теории моментов наиболее полным образом изложено у Мадхавы.¹⁰⁰ Другие источники, как брахманские, так и буддийские вполне подтверждают верность и объективность его изложения. Приводим его в переводе:

Tatra kṣaṇikatvaṃ nīlā-dikṣaṇānām sattvenā-numātavyam, yat sat tat kṣaṇikam, yathā jaladharapaṭalam, santaścāmī bhāvā iti. Na cāy-

«Мимолетность мгновенных впечатлений, например, синего цвета и др., может быть выведена из понятия их существования. Все, что существует, мимолетно, как облако;¹⁰¹ объекты существуют [следовательно, они мимолетны]. Этот вывод не может считаться ложным, так как восприятие доказывает нам, что мгно-

¹⁰⁰ SDS. 7—10 (Anandaçram), переведено Cowell'ом в его полном переводе этого сочинения; de la Vallée Poussin'ом (Muséon. 1901—1902) и Deussen'ом (Allgemeine. Geschichte der Philosophie. I. I. Th. 3. S. 207 и след.). Наш перевод несколько отличается от всех приведенных.

¹⁰¹ Значение этого примера будет объяснено ниже.

am asiddho hetuh. Arthakriyākāritvalakṣaṇasya sattvasya nilādikṣāḍhānām pratyakṣasiddhatvāt. Vyāpakavyāvṛtityā vyāpyavyāvṛttir iti nyūyena vyāpakakramākramavyāvṛttāv akṣanikāt sattvavyāvṛtteḥ siddhatvāc ca. Tac cārtihakriyākāritvaṁ kramākramābhyām vyāptam. Na ca kramākramābhyām anyāḥ prakāraḥ sambhavati... Tau ca kramākramau sthāyinaḥ sakāśād vyāvartamānāv arthakriyām api vyāvartayantau kṣanikatvapakṣa eva sattvaṁ vyavasthāpyata iti siddham. Nanv akṣanikasyārthakriyākāritvaṁ kim na syād iti cet tad ayuktam. Vikalpāsahatvāt. Tathā hi. Vartamānakriyākāranakāle 'tītānāgatayoḥ kim arthakriyayoḥ sthāyinaḥ sāmartyam asti no vā? Adye tanyor anirākaraṇaprasaṅgaḥ. Samarthasya kṣepāyogāt. Yad yadā yatkaraṇa-samarthaṁ, tat tadā tat karoty eva, yathā sāmāgrī svakāryam, samarthaś cāyam bhāva iti prasaṅgānumānāc ca. Dvitiye kadā'pi na kuryāt. Sāmartyamātrānubandhitvād arthakriyākāritvasya. Yad yadā yan na karoti, tat tadā tat trāsamarthaṁ, yathā hi śilāśakalam ānkure. Na ca iṣa vartamānārthakriyākāranakāle vṛttavartīṣyamāne arthakriye karotīti tadvi-paryayāc ca. Nanu kra-

венные объекты, такие как синий цвет и т. п., имеют существование, сущность которого состоит в том, что они принадлежат действующим субстанциям. Кроме того, это доказывается тем, что немгновенные объекты существовать не могут, так как понятие действительности (=активности) их подчинено понятиям или последовательности, или одновременности. Если мы докажем, что не может быть ни одновременности, ни последовательности в действии длящегося бытия (=субстанции), то по правилу, что все, противоречащее родовому понятию, противоречит и видовому, мы в то же время докажем, что и длящееся бытие не может существовать. Всякое действие должно или следовать за или быть одновременным с [причиной]; иного быть не может. Доказав, что ни последовательность, ни одновременность действия не могут принадлежать длящемуся бытию, мы докажем, что оно вообще не может действовать, а следовательно, и существовать. Если спросят, почему же не может немгновенное бытие иметь действия, мы ответим, что это недопустимо вследствие следующей дилеммы: когда длящееся бытие действует в настоящем, сохраняет ли оно способность к действиям прошедшим и будущим или нет? В первом случае [если допустить, что длящееся бытие всегда сохраняет способность к своим действиям], из этого следует, что оно не может быть лишено их, так как если что-либо способно к чему-либо, то оно не может быть отделено [от этой способности].

Это вытекает из следующего умозаключения: то, что когда-либо к чему-либо способно, то тогда это и совершает, как например, совокупность причин какого-либо явления неизменно создает соответственный результат. Данное длящееся бытие имеет эту способность [к совершению прошедших и будущих действий; поэтому оно должно их совершать]. Во втором случае [если длящееся бытие лишено способности к своим действиям прошедшим и будущим], то оно никогда их не совершит, так как всякое действие неразрывно связано со способностью к нему. То же вытекает и из обратного умозаключения: то, что в известное время чего-либо не совершает, не имеет способности к совершению его, как например, кусок камня не имеет способности создать растение. Данное [длительное бытие] во время совершения своего действия в настоящем не совершает прошедших и будущих своих действий. [Следовательно, оно не имеет и способности к совершению их]. Но могут сказать, длящееся бытие последовательно совершает свои прошедшие и будущие действия благодаря последова-

mavat sahakārīlābhāt sthāyino 'titānāgatayoḥ kramena karaṇam upapadyata iti cet tad evaṃ bhavān pṛṣṭo vyācṣaṭām. Sahakāriṇaḥ kiṃ bhāvasyopakurvanti na vā? Na cen, nāpekṣaniyās te. Akiñcitkurvatām teṣām tādārthāyogāt. Atha bhāvas taiḥ sahakāribhiḥ sahaiva kāryam karotīti svabhāva iti cet. Aṅga tarhi sahakāriṇo na jahyāt. Pratyuta palāya mānān api gale pāśena baddhvā kṛtyaṃ kāryam kuryāt. Svabhāvasyānapāyāt. Upakāratvapapakṣe so'yaṃ upakāraḥ kiṃ bhāvād bhidyate na vā? Bhedapakṣe āgantukasyaiva tasya kāranatvaṃ syān, na bhāvasyākṣanika-sya. Āgantukātiśayānvayavyatirekānuvidhāyitvāt kāryasya... Ubhayathā'pi prāgukta-dūṣaṇapāṣāṇavarṣaprasaṅgaḥ.

тельному содействию сопутствующих причин. Если поставят такой вопрос, то мы просим ответить: помогают ли сопутствующие причины действительно длящемуся бытию? Если не помогают, то они не имеют значения, так как ничего не производящие [причины] не могут иметь никакого значения. Если же они действительно ему помогают, то следует спросить: мощники эти отличаются ли от самого бытия [которому они помогают] или нет? Если они отличаются, то они, эти привходящие причины, будут настоящими причинами, а не само длящееся бытие, так как ведь результат будет неразрывно связан — и прямо и обратно — с наличием добавочной привходящей причины... Когда же на это нам возразят, что всякое бытие совершает свое действие только в соединении с сопутствующими причинами, и в этом именно заключается его сущность, то мы ответим: в самом деле?! Пусть же оно не расстанется со своими спутниками, и если они вздумают ударить, то пусть оно привяжет их веревкой за горло и заставит их исполнять то действие, которое они должны исполнить. Ведь от своей сущности никто не может убежать. Кроме того, делается следующее возражение: благодаря сопутствующим причинам [в длящейся субстанции, как предполагается], образуется некий к ней придаток [посредствующий между причиной и действием]. Мы спрашиваем, порождает ли он, в свою очередь, новый придаток, или нет? В том и другом случае противник побивается, как настоящим каменным дождем, уже ранее упомянутыми возражениями.

|| Atiśayāntarārambhapakṣe bahumukhānavasthādauḥsthyam api syāt. Atiśaye janayitavye sahakāryantārapekṣyām tatparamparāpāta ity ekānavasthāstheyā. Tathā sahakāribhiḥ sa-

|| Если допустить, что [каждый придаток] создает другой придаток, то получается затруднение, состоящее в совокупности нескольких regressus in infinitum сразу. Так как создание нового придатка будет зависеть от других сопутствующих причин, то, следовательно, нужно допустить чередование [этих причин] — это первый regressus. Например, семя только тогда создает свое действие [расте-

lilapavanādibhiḥ pa-
dārthasārthair ādhiya-
māne bijasyātiśaye bi-
jam utpādakam abhyu-
peyam. Aparathā tadab-
hāye 'py atiśayaḥ prā-
durpavet. Bijam cātiśa-
yam ādadhānam saha-
kārisāpekṣam evādhāt-
te. Anyathā sarvadopa-
kārapattāy ankurasyāpi
sadodayaḥ prasajyeta.
Tasmād atiśayam ape-
kṣyamāṇaiḥ sahakāri-
bhir atiśayāntaram ād-
heyam bije. Tasminn
apy upakāre pūrvanyāy-
ena sahakārisāpekṣasya
bijasya janakatve saha-
kārisampādyabijagatāti-
śayānavasthā prathamā
vyavasthitā. Athopa-
kāraḥ kāryārtham ape-
kṣyamāṇo 'pi bijādini-
rpekṣam kāryam jana-
yati tatsāpekṣam vā.
Prathamē bijāder ahe-
tutvam āpatet. Dvitiye
'pekṣyamāṇena bijādi-
nopakāre 'tiśaya ādhey-
aḥ. Evam tatra tatpāpiti
bijādijanyātiśayanisṭh-
ātiśayaparamparāpāta i-
ti dvitīyānavasthā sthi-
rā bhavet. Evam ape-
kṣyamāṇenopakāreṇa
bijādaḥ dharmiṇy-upa-
kārantaram ādheyam
ity upakārādheyabijā-
śrayātiśayaparampa-
rāpāta iti tṛtīyānavas-
tthā duravasthā syāt.
Atha bhāvād adhinno
'tiśayaḥ sahakāribhir
ādhiyata ity abhyupaga-

ние], когда к нему образуется придаток, под влия-
нием воды, воздуха и массы других вспомогатель-
ных факторов. Если бы это не было так, то прида-
ток получает его только тогда, когда действуют со-
путствующие причины. В противном случае следо-
вало бы прийти к заключению, что эти сопутст-
вующие причины действуют всегда, и потому рас-
тение должно было бы создаваться [семенем] бес-
прерывно. Таким образом, так как сопутствующие
причины существуют не сами по себе, а только по
отношению к создаваемому придатку, то семя
должно получить еще второй придаток [для того,
чтобы его действие стало возможным]. Подобно
тому, как раньше само семя как длительное бытие
не было в состоянии создать свое действие, точно
так и при помощи сопутствующих причин, если се-
мя может создавать свое действие только под их
влиянием, получается бесконечный ряд придатков,
которые должны быть созданы ими в семени, и та-
ким образом доказан первый regressus. Затем, по-
мощь сопутствующих факторов, которая необходи-
ма для создания действия, создает ли это действие
сама по себе, или только в зависимости от семени?
В первом случае семя вовсе не будет причиной [и,
следовательно, растение должно возникнуть без се-
мени, из одних вспомогательных факторов: дождя,
воздуха и т. д.]. Во втором случае, придаток может
получиться лишь тогда, когда этому будет содейст-
вовать семя, от которого он зависит, а этому семе-
ни другое семя и т. д. Таким образом, получается
бесконечный ряд зависящих друг от друга и созда-
ваемых уже семенем придатков, и вот второй regre-
ssus. Точно так же помощники, от которых зависит
действие семени, как их субстрата, должны, в свою
очередь, зависеть от других помощников, и таким
образом получается новый бесконечный ряд при-
датков, которые зависят от других придатков и ко-
торые должны создаваться в семени под влиянием
(все новых) помощников,¹⁰² и это третий regressus,
представляющий немалые затруднения. Если же до-
пустить, что придаток, создаваемый сопутствующи-
ми факторами, не отличается от длежащего бытия,
то из этого следует, что прежнее бытие, не имев-
шее придатка, исчезло и явилось новое, имеющее
придаток. Ничего иного мы не разумеем, когда го-

myate tarhi prācino
bhāvo 'nātiśayātmā ni-
vṛtto 'nyaś cātiśayātmā
kurvad rūpādipadave-
daniyo jāyata iti phali-
tam mamāpi manora-
thadruṣeṇa.

|| Tasmāt krameṇākṣaṇi-
kasyārthakriyā durgha-
tā. Nāpy akrameṇa gha-
tate. Vikalpāsahatvāt.
Tathā hi. Yugapat saka-
lakāryakaraṇasamart-
haḥ svabhāvas tadutta-
rakālam anuvartate na
vā. Prathame tatkālavat
kālantare 'pi tāvat
kāryakaraṇam āpatet.
Dvitiye sthāyitvavy-
āvṛttiyā mūṣikabhakṣita-
bijādāv aṅkurādijana-
naprārthanām anu-
haret. Yad viruddhadha-
rmādhyaṣṭam tan nānā
yathā śitoṣṇe. Virud-
dhadharmādhyaṣṭaś
cāyam iti jaladhare pra-
tibandhasiddhiḥ. Na cā-
yam asiddho hetuḥ.
Sthāyini kālabhedena
sāmarthyāsamarthyayoḥ
prasaṅga-tadviparyaya-
siddhatvāt. Tatśāsāmar-
thyasādhakau prasaṅga-
tadviparyayaḥ prāg uk-
tau. Sāmarthyasādhakāv
abhidhiyete. Yad yadā
yajjananāsamartham tat
tadā tan na karoti. Ya-
thā śilāśalākam aṅku-
ram. Asamarthaś cāyam
vartamānārthakriyāka-
raṇakāle 'tītānāgatayor
arthakriyayor iti prasa-
ṅgaḥ. Yad yadā yat ka-
roti tat tadā tatra sa-

ворим о действующих субстанциях,— это как раз то, что мы хотели доказать: древо наших желаний принесло плод [т. е. так как понятие длящейся, действующей субстанции само в себе противоречи- во, то каждый момент бытия не имеет никакой свя- зи с предшествующим, в каждом моменте имеется особое бытие и, следовательно, длящегося бытия, а равно и длящегося времени не существует].

|| Таким образом, действие длящегося бытия недо- казуемо [с точки зрения последовательности созда- ния действия]. Оно так же недоказуемо, если пред- положить одновременность его, так как тут пред- ставляется следующая дилемма: бытие, которое способно сразу к созданию всех своих действий, продолжает ли существовать в следующее затем время, или нет? В первом случае создание дей- ствия, которое происходит теперь, должно продол- жаться и в следующее время. Во втором случае на- дежда на действие длящегося бытия будет походить на желание вырастить растение из съеденного мы- шами семени. Все, что подвержено различным со- стояниям, различно само в себе, как тепло и холод, всякое же длящееся бытие подвержено различным состояниям [и потому оно не есть длящееся бытие, а различно само в себе]. Таким образом, доказы- вается неразрывная связь [бытия и недлительности] во всяком объекте, например, в облаке и др. [И не следует думать, что приведенное] основание ложно, так как, если допустить, что длящееся бытие, смот- ря по времени, может быть то способно, то неспо- собно к созданию своего действия, то ложность этого взгляда устанавливается другим противопо- ложным выводом, который из него вытекает. Эти выводы, доказывающие неспособность [длящегося бытия к созданию действия], были уже приведены. Выводы, доказывающие эту способность, следую- щие: то, что в известное время неспособно к созда- нию своего действия, не создает его, как, напри- мер, кусок камня не производит растения [так как он не способен к тому], а данное длящееся бытие во время создания своего действия в настоящем неспособно к созданию своих прошлых и будущих действий. Эти один вывод. Все, что в известное время создает известное действие, способно к не- му, как например, совокупность причин явления способна к произведению своего действия. Данное же бытие в прошедшем и будущем совершает свои

marthaṃ yathā sāmāgri
svakārye. Karoti cāyam
atitānāgatakāle tatkāla-
vartinyāv arthakriye
bhāva iti prasaṅgavya-
tyayo viparyayaḥ.

|| Tasmād vipakṣe kra-
mayaugapadyavyāvṛtti-
tyā vyāpakānupalamb-
henādhigatavyāvitirekav-
yaptikaṃ prasaṅgata-
dviparyayaabalād gṛhītā-
nvayavyāptikaṃ ca sat-
tvaṃ kṣanikatvapakṣa
eva vyavasthāsyatīti si-
ddham.

прошедшие и будущие действия [поэтому оно спо-
собно к этому], — вот противоположный вывод. [Та-
ким образом, длящееся бытие в одно и то же время
является и способным и не способным к созданию
своих прошлых и будущих действий, следовательно,
длящегося бытия нет, а в каждом моменте име-
ется особое бытие].

|| Итак, является установленным, что бытие принад-
лежит только отдельным моментам, так как оно не
может принадлежать длящейся субстанции ни в
том случае, если оно последовательно создает свои
действия, ни в том, если оно создает их сразу. Не-
разрывная связь бытия и мгновеньности (=недли-
тельности) устанавливается с отрицательной сто-
роны (=все, что не есть момент, не существует вов-
се), тем, что длящегося бытия нет, а с положитель-
ной стороны (=все что существует, есть момент),
теми двумя противоположными выводами, которые
вытекают из предположения существования дляще-
гося бытия*.

Далее в изложении Мадхавы буддист обращается против
вайшешиков и найяиков, которые объясняли длящееся бытие
как подчинение категории бытия, высшей из всех категорий,
которой подчинено все сущее. Объекты в силу этой теории
имеют бытие лишь потому, что в них ингерирует это высшее
понятие бытия, понимаемое как нечто реальное. На это буд-
дисты отвечают, что само это общее понятие бытия не суще-
ствует, так как и оно может существовать только в силу инге-
рирующего в нем другого бытия и т. д., — получается беско-
нечный ряд бытия, зависящего одно от другого.

В этом рассуждении, поскольку оно стремится доказать те
логические несообразности, которые вытекают из взгляда на
объекты, как на длящееся бытие и действующую субстанцию,
нетрудно узнать мысли, знакомые и из истории западной
философии, хотя и облеченные в специфическую индийскую
одежду. Оригинальность индийского мышления тут выража-
ется в том, что оно не останавливается перед еще большей,
или, по крайней мере, такой же несообразностью, признавая,
что всякое бытие существует в действительности лишь один
момент, а в следующий момент мы имеем уже совершенно

(upakārin); в NBT проводится то же различие, причем Дхарматтара замеча-
ет, что с буддийской точки зрения существует лишь sahakārin, а не upakā-
rin.

иное бытие. Как мы уже видели, зачатки такого взгляда находятся в словах самого Будды, когда ему приписывали замечание, что огонь лампы является в каждый момент особым, самостоятельным огнем, так как горение предыдущего момента завершилось и исчезло тогда, когда совершается горение следующего момента. Противники буддистов, — в данном случае все брахманские школы без исключения — нападают и опровергают эту теорию. Но и среди самих буддистов далеко не все соглашались с положительной ее стороной, т. е. с тем, что объект действительно существует в течение одного лишь момента, не имеющего реальной связи с последующими моментами. Так Чандракирти¹⁰³ говорит: «что объект может в течение одного лишь момента и возникнуть, и просуществовать, и исчезнуть, — какой здравомыслящий человек этому поверит!». С точки зрения мадхьямиков момент существует столь же мало, как и длящаяся действующая субстанция. У нас нет прямых сведений о том, какова была точка зрения школы йогачаров на этот вопрос. Очевидно, что раз эта школа отрицала существование объектов внешнего мира и утверждала, что существуют лишь одни представления, то и мгновенное бытие могло принадлежать только одним представлениям. И действительно, Шанкара-ачарья, опровергая учение этой школы, говорит,¹⁰⁴ что она представляет себе сознание в виде безначального и непрерывного потока сознания, в котором настоящее и будущее связано с прошедшим. В учебнике логики Дхармакирти и Дхармоттары не изложена подробно теория моментов, но ссылаются на нее неоднократно, она предполагается известной. Какое значение она имеет в их теории познания, будет разъяснено в своем месте, при изложении их учения о мышлении.

Во всех почти брахманских и джайнских философских трактатах, начиная с эпохи Ватсьяны вплоть до Удаяна-ачарьи, опровержению буддийского учения о 'моментах' отводится большое место.¹⁰⁵ Но в объединенной ньяя-вайшешике и у позднейших авторов это учение имеет значение лишь отдаленной реминисценции, опровержению его отводится не-

¹⁰³ PP. VII. P. 137 (Bibl. Buddhica).

¹⁰⁴ Śaṅkara на Vedāntasūtra II. 2. 20 и II. 2. 28.

¹⁰⁵ Ср. NS. III. 2. 11—13 и Nbh, NV, NVTT. 380 и след., NK. 71 и след.

сколько традиционных слов.¹⁰⁶ Самое же понятие момента как временного атома, столь короткого времени, что восприятие его лежит вне пределов нашей познавательной способности,— это понятие, по-видимому, продолжает жить в объединенной вайшешике и в позднейшей схоластической логике до наших дней. Им пользуется полемика для объяснения взаимоотношения субстанции и акциденции. Согласно принятому в этой школе взгляду, субстанция есть ингерирующая причина своих качеств (*causa materialis — samavāyikāraṇam*). Причина же всегда предшествует своему действию. Следовательно, субстанция должна предшествовать во времени появлению своих акциденций. Должен существовать такой момент, когда субстанция существует без своих качеств и затем уже соединяется с ними. Вайшешики были принуждены прибегнуть к такому объяснению, вероятно, под влиянием полемики с буддистами. Как мы уже видели, последние (йогачары) один из главных своих аргументов против реальности объектов внешнего мира видели в том, что связь субстанции с акциденциями, как она нами мыслится, не может быть создана под влиянием объектов внешнего мира. Вайшешики не останавливались перед абсурдом, для того, чтобы только как-нибудь объяснить реальность этого отношения. Вероятно, автором этого объяснения был Удаяна-ачарья. Он говорит: «когда рождается субстанция (например, полотно), пока она рождается,¹⁰⁷ не имея еще своих качеств, например, пока соединение ее с последней ниткой не создало еще куска полотна..., такое время называется моментом; иначе говоря, имеется наличность всех факторов (вызывающих данное явление), а явление еще не родилось,— вот, вкратце, что такое момент». Кешавамишра¹⁰⁸ развивает эту мысль более подробно: «горшок является ингерирующей причиной находящегося в нем цвета и других качеств. Но могут возразить: горшок создается тогда же, когда создается его цвет и другие качества. Поэтому, вследствие такой одновременности между субстанцией и ее свойствами не может быть причинной связи, так как нет последовательности. Следовательно, горшок и тому подобные предметы не могут быть ингерирующей причиной

¹⁰⁶ Ср. Aniruddha на SS. I. 34—39 и 44—46.

¹⁰⁷ Ср. Kiraṇāvali. Benares Sanscrit Series. 50. P. 118.

¹⁰⁸ Ср. ТВ. 17.

принадлежащих им цвета и других качеств; ингиерирующая причина есть разновидность причины вообще (следовательно, она должна предшествовать действию). На это мы отвечаем: субстанция и ее свойства не появляются в одно и то же время, но сначала непременно появляется предмет без своих качеств, а затем уже появляются ингиерирующие в нем качества. Если бы предмет и его качества появлялись в одно и то же время, то между ними не было бы никакого различия, так как сумма всех факторов, их создающих, была бы одна и та же, а результат бывает различен только тогда, когда его создают различные причины.¹⁰⁹ Поэтому в первый момент горшок непременно существует без своих качеств (и) предшествует появлению их; таким образом, он является ингиерирующей причиной своих качеств».

Далее разбираются возражения, состоящие в том, что горшок на основании такой теории должен быть в первый момент своего существования, во-первых, невидим, так как не имеет цвета, и, во-вторых, не может быть даже субстанцией, ибо субстанцией называется только то, что имеет качества. Эти возражения опровергаются диалектическими увертками. Представление о предмете, существующем один момент без своих качеств, кажется на первый взгляд довольно абсурдным, но если принять во внимание, как долго индийское мышление находилось под гнетом идеи разделения бытия на отдельные моменты, не связанные между собою общностью субстанций, то возникновение представлений вроде мгновенного существования субстанции без своих качеств станет более или менее понятным.

Исторический обзор индийских взглядов на время приводит нас к тому же замечанию, которое было нами высказано во введении. В начале в этой области господствовали более или менее грубые метафизические построения, сменившиеся реалистическим взглядом на время как на одну из субстанций. Затем это понятие времени как субстанции постепенно падает под ударами вайшешиков и буддистов и заменяется последними понятием «момента», временного атома. Йогачары течение моментов переносят из внешнего мира во внутренний, и оно получает значение *формы внутреннего чув-*

¹⁰⁹ Следовательно, в создании качеств должен участвовать другой фактор, другое время, чем то, которое участвует в создании субстанции.

ства.¹¹⁰ Но с падением буддизма философия возвращается к прежним реалистическим взглядам на время как на субстанцию и теряется в бесплодных схоластических увертках для объяснения вытекающих из этого взгляда трудностей.

¹¹⁰ О значении внутреннего чувства см. ниже в главе о мышлении.

III

ПРОСТРАНСТВО

Параллелизм в понимании пространства и времени. Особая роль пространства, как носителя звука. Взгляды на *ākāṣa* и *diś* в *упанишадах*. Учение о пространстве в системах веданта, миманса, санкхья, ньяя и вайшешика. Понятие о пространстве в палийской абхидхарме. Роль пространства у Нагарджуны и буддистов идеалистического направления.

При рассмотрении индийских учений о времени нам неоднократно пришлось указывать на параллелизм понимания времени и пространства. Такой параллелизм вполне понятен, он вытекает из сущности этих вопросов и встречается в западной философии точно так же, как и в философии Востока. Кто смотрит на время как на особую субстанцию, естественно будет смотреть и на пространство так же как на особую субстанцию; кто переносит течение времени из внешнего мира во внутренний и не признает существования протяженных объектов во внешнем мире, для того конечно и пространство будет иметь лишь субъективное значение. Оба эти взгляда на пространство встречаются в истории индийской философии, и их преемственность тут такая же, как и во взглядах на время.

В древнейшую эпоху мы видим реалистическое, более или менее грубое понимание пространства. Затем в систематике разных философских школ устанавливается понятие пространства как особой невидимой бесконечной субстанции. Это воззрение подвергается критике буддистов, которые кончают тем, что придают пространству лишь субъективное значение. Но во время торжества в Индии реакции против буддизма мы видим возвращение к прежним реалистическим воззрениям, которые в конце концов и укрепляются там окончательно. Вопрос о пространстве осложняется в истории индийской философии особым обстоятельством, которое довольно резко отличает его от подобных вопросов в философии Запада и совершенно нарушает параллелизм с вопросом о времени. Не будучи в состоянии объяснить себе сущность звука, индийцы в очень древнюю эпоху стали предполагать существование особого эфира (*ākāṣa*), — всепроникающего и вечного, неизменяющегося вещества, которое яв-

ляется носителем звука. Это представление, вероятно, было популярным, так как оно встречается уже в упанишадах в эпоху, предшествовавшую всякой систематической философии. Уже тогда имелось для обозначения пространства два термина, *ākāṣa* и *diṣ*, которым соответствовали два понятия: *ākāṣa*, пространство как материя, из которой является звук, — она есть ингерирующая причина (*saṁavāyikāraṇa*, *causa materialis*) звука, — и *diṣ*, как особая субстанция, прямая причина (*nimittakāraṇa*, *causa instrumentalis*) локализации объектов в пространстве.

Таким образом, двойственное понимание пространства находилось в прямой зависимости от взгляда на звук. А этому вопросу брахманские философы отводили первенствующее место. В связи со спором о характере звука началась индийская систематическая философия. Школа мимансаков смотрела на звук как на особую вечную субстанцию, которая лишь иногда проявляется¹¹¹ в слышном нам слове, но существует вечно и везде.¹¹² В подтверждение этого взгляда приводились довольно тонкие аргументы, а цель¹¹³ его была доказать вечность священного писания, *вед*, которые, по учению этой школы, не были созданы и не были открыты Богом, а существовали всегда, вечно и до сотворения мира. Канада в своих сутрах (VS. II. 2. 27 и след.) опровергает аргументы мимансаков и приходит к заключению, что звук есть качество, принадлежность протяженного эфира — *ākāṣa*. На это Кумарила, между прочим, возражает, что если утверждать, что звук есть свойство эфира, *ākāṣa*, то отчего же не сказать, что звук есть свойство пространства — *diṣ*. Очевидно, Кумарила исходит из того соображения, что предполагаемое существование двух протяженных субстанций, вечных и всеобъемлющих, является излишней роскошью, и то, что приписывается *ākāṣa*, могло бы с одинаковым правом быть приписано и *diṣ*. Он говорит:¹¹⁴ «пространство (*diṣ*) едино и всеобъемлюще, оно простирается столь же далеко, как и эфир (*ākāṣa*). Часть пространства, ограниченная объемом уха, есть слуховой ор-

¹¹¹ Опровергается эта теория о временной манифестации вечного звука в сутре Канады II. 2. 30, ср. ÇV. Çabdanityatva, 40 и след.

¹¹² Ср. Mīmāṃsāsūtra, I. 1. 6—23 и толкование на них Шабарасвамины.

¹¹³ Ср. ÇV. Çabdamtyatva, стих 4.

¹¹⁴ ÇV. Çabdanityatva, 152—155.

ган, подобно тому, как вайшешики считают, что часть эфира, заключенная в ухе, есть орган слуха. Все те аргументы, на основании которых вайшешики доказывают свою теорию, состоящей в том, что орган слуха является частицей пространства. Разница состоит лишь в том, что наша теория имеет опору и в словах священного писания. Поэтому мы считаем, что органом слуха является та часть 'материального пространства' (*digdravya*), которая под влиянием предопределения¹¹⁵ оказалась заключенной в ухе». Из этого рассуждения, направленного против вайшешиков, видно, что *diṣ* и *ākāśa* понимались как две различные материальные субстанции. Разница между ними состояла лишь в том, что некоторыми школами свойство быть носителем звука приписывалось только одной из них.

Оба термина, и *ākāśa* и *diṣ*, встречаются уже в древнейшей философской литературе, упанишадах. *Ākāśa* имеет тут значение бесконечной субстанции. Относительно характера ее и свойств имеются лишь намеки, до известной степени противоречивые. То она является в значении эфира как элемента мироздания наряду с огнем, ветром и водой.¹¹⁶ Иногда этому эфиру придается значение самого первого элемента мироздания, из которого все произошло.¹¹⁷ Из брахмана произошел эфир, из эфира воздух, из воздуха огонь, из огня вода, из воды земля, из земли растения, из растений пища, из пищи семя и из семени человек.¹¹⁸ Часто он является в значении безграничного мирового пространства, в котором находятся солнце, луна и звезды. В этом значении он является синонимом 'неба' (*paṇhas, ambara*). Но под 'небом' в таких случаях разумеется не небесный свод, а беспредельные небесные сферы.¹¹⁹ С значениями 'пространства' и 'эфира' близко связано значение 'элемента, передающего звук'. Значение это только намечается, но не выражается определенно, звук стоит в какой-то неопределенной связи с пространством, подобно тому, как глаз стоит в связи с формами объектов

¹¹⁵ Собств. добрых и дурных дел.

¹¹⁶ Ср. *Kauṣītaki-up.* IV. 7—10.

¹¹⁷ Ср. *Chāndogya-up.* I. 9—1.

¹¹⁸ Ср. *Taittirīya-up.* II. 1.

¹¹⁹ Ср., например, *Chāndogya-up.* VIII. 12. 1; замечательно, что еще более всеобъемлющими, чем сферы небесные, тут оказываются память и надежда.

внешнего мира.¹²⁰ «Чхандогья-упанишада»¹²¹ выражается определеннее: «благодаря пространству можно звать, слышать, отвечать». В этом можно видеть зародыш того значения 'носителя звука', которое впоследствии получил [термин] ākāśa. Индусы вообще полагали, что органы чувств могут функционировать лишь при соприкосновении с объектами (r̥gāruakā-ri). Предполагали, например, что из глаза исходит огненная стихия, устремляется к объекту, «схватывает» его и с впечатком его возвращается к глазу.

Между источником звука и органом слуха всегда лежит известное пустое пространство. Естественно являлось предположение, что пространство есть нечто реальное, посредствующее между источником звука и органом слуха.¹²² Отсюда уже возникла мысль, что пустое пространство наполнено особой субстанцией, носителем звука. Таким образом это представление коренится в глубокой древности. Оно было подхвачено и получило развитие в позднейшей систематической философии.

Кроме того, ākāśa имеет значение 'пустого места'¹²³ (ākāśa=avaakāśa) и пустого пространства, пустоты,¹²⁴ пустого промежутка между солнцем и луною. Наконец ākāśa служит символом божества, брахмана, который понимается в качестве единой субстанции, сущности всего мира. В некоторых местах ākāśa отождествляется с брахманом,¹²⁵ иногда же только служит ему символом как олицетворение бесконечности.

Итак, ākāśa в упанишадах имеет значение эфира, как первого элемента мироздания, пустоты, мирового пространства, носителя звука, божества, причем разница этих обозначений,

¹²⁰ См.: Bṛhadāraṇyaka-up. III. 9. 13.

¹²¹ См.: Chāndogya-up. в цит. месте.

¹²² Исходя из тех же соображений джайны полагали, что сам звук есть нечто материальное (pauḍgalika), которое движется и достигает уха. В подтверждение они ссылались на эхо, в котором они видели звук, отскакивший от преграды и вернувшийся обратно. Наоборот, последователи санкхьи полагали, что функция органа слуха воспринимает звук на том месте, где он произошел. Ср. опровержение этих взглядов в ŚV. Śabdānityatva, 106 и след.

¹²³ Ср., напр., Bṛhadāraṇyaka. I. 4. 3.

¹²⁴ Ср. Garbha-up. I. 1.

¹²⁵ Ср., напр., Chāndogya-up. I. 9. 1; III. 14. 2; VIII. 14.

вероятно, не сознавалась ясно. В позднейшей систематической философии мы находим все эти понятия разработанными, причем разные системы как бы делали выбор между ними: ньяя-вайшешика сохранила значение носителя звука, буддисты пустого пространства, веданта первичного элемента мироздания и т. п.

Но рядом с этим встречается в упанишадах и термин *diś*, который служит главным образом для обозначения стран горизонта, но означает так же и пространство, ибо ему приписывается бесконечность.¹²⁶ Этим понятием и термином пользовалась позднейшая философия для обозначения пространства в тех случаях, где по разным соображениям было необходимо установить две особые субстанции, соответствующие различным пониманиям пространства. В упанишадах понятие *diś* этого значения не имеет. В джайнской литературе¹²⁷ упоминается особая школа материалистов, которая признавала вечность элементов материи, в том числе и пространства или эфира. Школа эта носила название *bhūtavāda* и *raīcabhautika*. Она имела материалистическую тенденцию, признавала вечность материи и производила из нее весь мир, неодушевленный и одушевленный. Из самого названия этой школы видно, что она признавала существование пяти элементов, т. е. кроме земли, воды, огня и воздуха, еще и эфира или пространства, и это признание пяти элементов отличало ее от других систем. Очевидно, вопрос о причислении пространства к элементам материи был в то время спорным, и мы действительно встречаемся в некоторых системах с признанием только 4 элементов.

Учение ведантистов находится в тесной связи с мифологическими представлениями о мироздании, каковые мы находим в упанишадах. Пространство (*ākāśa*) является непосредственным созданием вселенского духа — *брахмана*; оно служит его символом, как бесконечная, вечная и неизменяющаяся стихия, но не тождественно с ним, а происходит от него. Из пространства затем рождается воздух или воздушное пространство, из воздуха огонь, из огня вода, из воды земля. Таким образом, переходя от элементов наименее осязаемых, наиболее тонких, к элементам более твердым, совер-

¹²⁶ Ср. *Bṛhadāraṇyaka-up.* IV. 1. 5.

¹²⁷ Ср. *Schrader O.* Die Indische Philosophie... S. 53.

шается мироздание. В обратном порядке, т. е. превращением земли в жидкость, жидкости в огонь, огня в воздух и воздуха в безвоздушное пространство, совершается конец мира. Пространство является здесь чем-то материальным, бесконечным телом, одним из элементов материи. Такое представление, как справедливо замечает Дейсен,¹²⁸ должно быть близко всем тем, которые считают пространство чем-то реальным, существующим само по себе, независимо от нашего познания.

По учению мимансаков, пространство так же реальная всеобъемлющая стихия, которая существует рядом и независимо от объектов, в нем имеющих, но которая имеет способность являться всюду, где исчезает материальный объект, оставляя пустое пространство. Когда колодезь высох и вода из него исчезла, то он, оказывается, наполнен пространством (*ākāśa*), т. е. пустым пространством. Когда он вновь наполнится водой, то «пространство» из него исчезло, т. е. как бы перестало манифестироваться.¹²⁹ Но мимансаки, так же как и ведантисты, настаивают на том, что это пустое пространство есть *нечто реальное* (*vastubhūtam*), то, что при исчезновении материальных объектов манифестируется или характеризуется отсутствием их.

Система санкхья держится подобной же точки зрения на пространство (*ākāśa*). Это один из элементов материи, которые именуются великими или грубыми элементами. Наряду с прочими великими элементами этот великий элемент участвует в создании материального мира, и в частности от него зависит то обстоятельство, что каждый объект имеет известный объем (*avakāśa*). Однако в том виде, в каком эта система изложена в сутрах и примыкающей к ним литературе, встречается уже двоякая терминология, о которой была речь. С одной стороны, *ākāśa* — безграничное пространство, с другой — *diś* — направление или локализация объектов. Система санкхья, говорит Махадева, соглашается с некоторыми другими системами в том, что она признает различие между пространством неопределенным, безграничным, или пространством вообще, — и пространством, каким-нибудь определенным *субстратом* (*upādhi*).¹³⁰ Пространство определенное

¹²⁸ Deussen P. Das System des Vedanta, S. 249.

¹²⁹ Cp. ÇV. Çabdanityatva, 30—35.

¹³⁰ Cp. Mahādeva на SS II. 12. 12.

стоит в близкой связи со временем. Время и пространство, как мы уже видели, являются двумя вечными атрибутами первичной материи, причем то и другое — и время, и пространство определенное — составляют лишь видоизменения или явления пространства (эфира) беспредельного. Великая стихия пространства, поскольку она определяется нахождением в ней определенных тел является нам как определенное пространство *diç*, поскольку же она определяется передвижением в ней с одного места на другое небесных тел, например солнца, является нам как время.¹³¹

В системах ньяя и вайшешика пространство (*diç*) трактуется в полном параллелизме с временем. В сутрах Готамы нет определения пространства, так же как нет там и определения времени. В сутрах Канады пространством называется та субстанция, благодаря которой один объект удален (или приближен) к другому (VS. II. 2. 10). Субстанция эта непосредственно не воспринимается, но о существовании ее можно заключать на основании ее признаков, т. е. тех действий, которые она производит. Последовательность объектов в пространстве¹³² должна иметь такую же причину, как последовательность явлений во времени. Что эта причина есть субстанция, и притом вечная субстанция, доказывается таким же образом, как доказывалась субстанциальность и вечность времени и воздуха.¹³³ Независимо от этого пространства *diç* имеется второе пространство *ākāṣa*, или 'эфир', который так же есть субстанция вечная и вездесущая. Следовало бы ожидать, что *ākāṣa* должен совпадать с пространством *diç*. Он, однако, отличается от последнего тем, что имеет свойство быть носителем звука. Доказывается это по методу исключения (VS. II. 1. 19). Предполагается, что звук есть не субстанция, а качество, и как таковое должен ингерировать в какой-либо субстанции. Так как ни одна из других субстанций не может быть носителем звука, то необходимо допустить, что имеется особая субстанция — эфир, все наполняющий, о существовании коего мы только потому и узнаем, что

¹³¹ Ср. *Garbe R. Samkhya Philosophie*. S. 287.

¹³² *Daiçikaṁ paratvaṁ aparatvaṁ ca*, ср. *Tarkālankāra* на VS. II. 2. 10. Ср. также *Athalye*, 132.

¹³³ См. выше, а также VS. II. 2. 11.

аттребутом его является звук. Прашастапада¹³⁴ и все позднейшие авторы школы вайшешика, а равно и найяики, и писатели соединенных школ ньяя-вайшешика стоят на той же точке зрения, которая первоначально была установлена в сутрах Канады.¹³⁵

Прашастапада¹³⁶ следующим образом описывает происхождение звука:

śabdo... dvidivho varṇalakṣaṇo dhvanilakṣaṇaś ca. Tatra akārādīr varṇalakṣaṇaḥ śāṅkhādīnimitto dhvanilakṣaṇaśca. Tatra varṇalakṣaṇasyotpattir ātmamanasoḥ saṃyogāt smṛtyapekṣād varṇoccarāṇecchā tad anantaram prayatnas tam apekṣamānād ātmavāyusaṃyogād vāyau karma jāyate sa cordhvaṃ gacchan kaṇṭhādīn abhihanti tataḥ sthānavāyusaṃyogāpekṣamānāt sthānākāśasaṃyogāt varṇotpattiḥ. Avarṇalakṣano 'pi bheridaṇḍasaṃyogāpekṣād bheryākāśasaṃyogād utpadyate.

«Звук ...разделяется на членораздельный, состоящий из звуков речи, и на нечленораздельный, как например, звук раковины. Звук членораздельный появляется следующим образом: в зависимости от воспоминаемых представлений происходит взаимодействие души и внутреннего органа, вследствие чего рождается желание произнести членораздельный звук. Вслед за тем рождается усилие, в зависимости от коего происходит взаимодействие души и внутреннего ветра, от чего в этом ветре зарождается движение. Поднимаясь вверх, это движение ветра ударяет о гортань и другие преграды и тогда под влиянием соприкосновения ветра с преградой рождается соприкосновение преграды с пространством (эфиром), от которого уже рождается членораздельный звук. Нечленораздельный звук рождается так: под влиянием соприкосновения барабана с палочкой происходит соединение барабана с пространством, от чего рождается звук*».

¹³⁴ РВ. 58—59; 66—67.

¹³⁵ Разница заключается лишь в том, что Прашастапада и другие более решительно причисляют звук к качествам пространственного эфира. При перечислении качеств в сутрах Канады звук не упоминается в их числе. Прашастапада дополняет список Канады еще 9 качествами. В числе их находится и звук. Так как первые четыре качества: видимость, вкус, запах и осязаемость соответствуют 4 органам чувств, то и звук, который соответствует 5 органу, слуху, было бы естественно пометить при перечислении качеств на 5 месте. Но у Прашастапады он оказывается в числе добавочных качеств, на самом конце списка, и сохраняет такое место у последующих авторов.

¹³⁶ Ср. РВ. 287. 8.

Таким образом, пространство как особая субстанция является материалом, из которого создается звук, т. е. его материальной или ингерирующей причиной. Причины, по учению найяиков, бывают трех родов: ингерирующая, или материальная, например нитки, из которых делается полотно; неингерирующая, такая, которая непосредственно связана с ингерирующей, например, факт соединения ниток между собой для образования полотна, рассматривается как одна из причин его создания; и наконец, орудная причина (*causa instrumentalis*), та, которая служит посторонним посредником, как например, ткацкий станок при создании полотна. При создании членораздельных звуков пространство является в роли ингерирующей причины, соприкосновение пространства с преградой есть неингерирующая причина звука, а соприкосновение внутреннего ветра с преградой имеет значение орудной причины звука. При нечленораздельном звуке орудной причиной будет удар палочки о барабан, неингерирующей причиной — соприкосновение барабана с пространством (эфиром), а материальной или ингерирующей причиной звука будет пространство.

Из этого места видно, что под вторым 'пространством' (*ākāśa*) разумелась, хотя и невидимая, бесформенная, бесконечная, но все же материальная субстанция, которая могла, как воздух, приходить в соприкосновение с другими материальными предметами. Часть этой субстанции, заключенная в ухе, называется органом слуха.¹³⁷ Очевидно, что самое звучание индусы с древнейших времен представляли себе как нечто материальное и, не будучи в состоянии объяснить себе это явление иначе, предположили существование особой звучащей субстанции. Так как, с другой стороны, пространство понималось как нечто реальное, то понятие реального пространства и звучащей субстанции совпали. В таком виде мы находим представление о пространстве в упанишадах и у мимансаков. Но другие школы, санкхья, ньяя, вайшешика, сочли нужным их различать, вследствие чего и получилось два материальных пространства: одно — субстанция звучащая, другое — субстанция, разграничивающая внешний мир. В сутрах Канады (*VS. II. 2. 13*), хотя обе субстанции перечисляются как самостоятельные, есть указание на то, что они

¹³⁷ Ср. *PB.* 58—9.

считаются одной и той же субстанцией, но различающейся не в самой себе, а в своих продуктах. Подобно тому, как один и тот же человек может быть, смотря по своим занятиям, и учителем и жрецом, так же и пространство может быть обозначено как ākāṣa и diṣ, смотря по тому, что оно производит. Если оно производит звук, то оно называется ākāṣa, а если же оно производит разграничение объектов внешнего мира, то мы называем его diṣ. В позднейших сочинениях обе субстанции рассматриваются в системах ньяя и вайшешика как две самостоятельные субстанции. В таком виде учение это пережило буддийскую эпоху и сохранилось в этих школах до наших дней.

В буддийском учении о пространстве мы должны различать, так же как и в учении о времени, древнейшую и позднейшую эпоху, а так же буддистов реалистического и идеалистического направления. В сочинениях, входящих в состав палийского канона, 'пространство' (ākāso и okāso) не причисляется к так называемым 'великим материальным элементам' (mahābhūta или dhātu), которых насчитывается только четыре: огонь, земля, вода и воздух. В сутрах встречаются места, из которых можно вывести заключение, что ākāṣa считается за 5-й элемент материи.¹³⁸ Вообще в сутрах по этому поводу заметно то же колебание, которое наблюдается и в упанишадах. Но в палийской абхидхарме пространство занимает особое место и не сопричисляется к элементам материи, хотя тоже называется dhātu, т. е. 'основным элементом или субстанцией'.¹³⁹ В Dhammasaṅgaṇī пространство характеризуется как небесная сфера, пустое пространство, и подчеркивается то обстоятельство, что оно не имеет ничего общего с четырьмя элементами материи. Буддхагхоша в объяснении этого места дает более точное определение пространства, которое почти тождественно по смыслу с определением вайшешиков (VS. II. 2. 10), именно с их определением пространства-diṣ, но не пространства-ākāṣa. Благодаря пространству, говорит он, мы получаем такие представления, как 'отсюда туда', 'отсюда наверх', 'отсюда вниз'; оно разграничивает

¹³⁸ Cp. *Rhys Davids C. A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, LVIII и 194, примеч. 4, где приведена и литература.

¹³⁹ Ibid. P. XLVII.

объекты, окружает их и определяет их форму.¹⁴⁰ Таким образом, здесь нет той двойственности в понимании пространства, которая повела во всех брахманских философских системах к установлению двух отдельных субстанций, соответствующих пространству. Нет так же тут и того повода, который повел к установлению особой субстанции для объяснения звука. Звук не считается тут особой самостоятельной субстанцией или принадлежностью особой субстанции. Звук есть невидимый продукт четырех материальных элементов, который мы воспринимаем слухом.¹⁴¹

Следует заметить, что в Dhammasaṅgaṇi мы не находим так же никаких следов не только того воззрения, которое предполагает особую связь между ākāśa и слухом, но вообще тут ничего не известно об особой связи каждого чувства с соответствующим элементом материи. В системах санхья и вайшешика, например, зрение стоит в особой связи с огнем, вкус с водой, запах с землей и воздух с осязанием, поэтому, для параллелизма предполагалось, что 'эфир'—ākāśa — стоит в той же связи со слухом, и даже сам орган слуха определялся как часть пространственного эфира, заключенная в ухе. В Dhammasaṅgaṇi и видимость, и запах, и вкус, точно так же как и звук, называют продуктом четырех материальных элементов.¹⁴² Таким образом, в той стадии развития буддийской философии, на которой стоит Dhammasaṅgaṇi, пространство является особой субстанцией, имеющей три измерения и определяющей внешнее расположение объектов в пространстве. С другой стороны, следует не упускать из виду, что пространство тут, так же как и весь внешний мир, есть только одна из *скандх*, так называемая *скандха видимых форм* (rūpa-skandha) и, следовательно, вопрос об объективном значении пространства в эту эпоху должен быть решен в зависимости от объективного значения скандх вообще. Вопрос этот был спорным для самих буддистов. Но как бы мы ни понимали учение о скандхах, несомненно, что сущность его состоит в отрицании субстанциональности вообще. Все сущее состоит из бесконечной смены *явлений* (dhamma), в основе коих нет никаких пребывающих субстанций. Ākāśadhātu и есть один

¹⁴⁰ Atthasālinī, 326: rūpaparicchedalakkhaṇa, rūpamariyāda-paccupaṭṭhāna.

¹⁴¹ Ср. Dhammasaṅgaṇi, С. 105.

¹⁴² Там же, С. 184 и след.

из видов такой дхаммы и как таковой находит себе место в сочинении, посвященном *классификации* их (Dhammasaṅga-ṇi). Следовательно, пространство тут понимается как один из элементов в бесконечном течении сменяющихся явлений.¹⁴³

Во времена Нагарджуны буддисты насчитывали 6 основных элементов бытия (dhātu). К четырем элементам материи присоединялись еще ākāṣa и vijñāna (PP. 129). Эта классификация, по-видимому, находится в близкой связи с классификацией вайшешиков, она, вероятно, предшествовала ей или была ей современна и противопоставлялась ей буддистами. Если заменить ākāṣadhātu тремя субстанциями вайшешиков, которые от него происходят (VS. II. 2. 13) (ākāṣa, dik, kāla), и заменить буддийский vijñāna соответствующими ему ātman и manas, то получается 9 субстанций (dravya), признаваемых вайшешиками (VS. I. 1. 5—6). Из изложения Нагарджуны можно заключить, что пространство имело первенствующее значение среди прочих субстанций, так как он, разбирая понятие пространства, доказывает его противоречивость в себе и затем замечает, что сказанное о пространстве может быть одинаково применено и ко всем другим субстанциям. Это соответствует тому же первенствующему значению пространства среди субстанций, которое оно занимает в упанишадах.

Чандракирти сообщает (PP на V. 1) нам, что пространство определялось, как 'отсутствие заграждения' (anāvagaṇam), т. е. пустота. Из другого источника мы знаем, что буддисты реалистического направления признавали в пространстве один из видов небытия.¹⁴⁴ Небытие, как мы уже видели, бывает двух родов: сознательное, которое получается после намеренного уничтожения объекта, бессознательное, состоящее в ежеминутном и незаметном на глаз уничтожении каждого объекта. К этим двум видам бытия причисляется еще и пространство как третий вид небытия. Буддисты реалистического направления смотрели, следовательно, на пространство не как на нечто положительное, не как на субстанцию, а как на отсутствие чего-либо положительного как на *чистое небытие* (abhāvamātram)¹⁴⁵ в противоположность брахманской

¹⁴³ Ср. *Rhys Davids C. A Buddhist Manual...* введение, гл. V и VI.

¹⁴⁴ *Çaṃkara na Vedāntasūtra*, II. 2.

¹⁴⁵ Ср. *ÇV. Çabdanityatva*, 20 и след. Ср. также: *Deussen P. Das System des Vedanta*. P. 259.

философии, которая под пространством разумела *нечто реально существующее* (vastubhūtam). Нагарджуна разбирает (ММК. V. 1–5) понятие пространства сначала в том предположении, что оно представляет собой *нечто положительное* (bhāva), и доказывает невозможность этого. Затем он точно так же доказывает невозможность понимания пространства в качестве чистого небытия (ММК. V. 6–7).

Доказательства Нагарджуны к вопросу о понимании собственно пространства прямого отношения не имеют. Как мы уже видели, он одинаково отрицает как бытие, так и небытие не только пространства, но и всех других субстанций. Он вообще доказывает относительность всякого (эмпирического) познания, его «пустоту». При анализе всех представлений как о внешнем мире, так и о внутреннем он применяет излюбленный метод *reductio ad absurdum*, доказывает внутреннюю их противоречивость и заключает о совершенной нереальности, пустоте всего познаваемого мира. Но если сами по себе рассуждения Нагарджуны не имеют значения для решения вопроса о понимании пространства, то они все-таки имеют большое значение как переходное учение, из которого вышел буддийский идеализм (*viññānavāda*). При рассмотрении вопроса о том, имеют ли наши представления соответствующие себе объекты (так называемые *опоры* — ālambana) во внешнем мире, Нагарджуна говорит, что эти представления суть явления (*dharma*), которые *нисколько не зависят от* каких-либо факторов *внешнего мира* (*anālambana*) (ММК. I. 8).

Точка зрения чистого идеализма была затем развита Арьясангой и Васубандху и по их примеру Дигнагой, который написал даже особое сочинение на эту тему (см. выше). К Дигнаге примыкает в этом вопросе и Дхармакирти. Хотя учение последнего несколько разнится от чистого идеализма Васубандху, однако для него так же внешний мир состоял из *объективированных представлений* (*pravṛttivijñāna*). Взгляд на пространство как на известную форму этих представлений вытекает из этого сам собой. Дхармакирти различает во всяком представлении, и точно так же во всяком объекте, три рода признаков или определений: *пространство, время и определения по существу* (*deśakālasvabhāva*). Пространство, следовательно, тут трактуется в полном параллелизме со временем. Некоторое недоумение могут возбудить слова Дхармакирти, в которых он определяет истинно-сущее, реальную

подкладку объектов представления как нечто такое, что видоизменяется в зависимости от положения, занимаемого в пространстве, по отношению к воспринимающему субъекту.¹⁴⁶ Но при ближайшем рассмотрении этого места недоразумение разъясняется, как увидим, в том смысле, что не пространству тут приписывается реальное бытие, а лишь тому, что является в пространстве. Но что еще более замечательно, это то, что у Дхармакирти находим опять два пространства. Он употребляет для обозначения этого понятия два термина, *diṣ* (=deṣa) и *ākāśa*, и соединяет с ними два различных понятия. Как пространственное определение объекта, употребляется всегда *deṣa*, и никогда *ākāśa*; а этот последний термин употребляется для обозначения безграничного и безначального пространства, главным признаком которого является неизменяемость.¹⁴⁷ Хотя Дхармакирти в «Кратком учебнике логики» нигде не излагает своего взгляда на пространство, но употребление помянутых двух терминов не оставляет никакого сомнения в том, что у него опять появляются здесь два пространства, которые нам хорошо известны из брахманской философии. Что касается его понимания *diṣ*, то не может быть никакого сомнения в том, что это лишь субъективное пространство, пространственное определение объекта, как то вполне гармонирует с мировоззрением буддистов-идеалистов вообще. Но какое значение может иметь в глазах того же идеалиста пространство как безначальная вечная стихия, не подверженная никакому изменению? Вечное пространство особенно часто упоминается Дхармакирти и Дигнагой при учении о так называемом аналитическом умозаключении, посредством которого доказывается, между прочим, невечность слова. Все, что существует, не вечно, слово существует, потому оно не вечно.¹⁴⁸ Что все не вечно, доказывается примерами. Примеры могут быть или положительные, в которых связь понятий бытия и невечности наблюдается, или отрицательные, т. е. такие, на которых видна обратная связь этих понятий: все, что вечно, не существует. Положительным примером для доказательства уничтожения служит любой предмет внешнего мира, невечность его состоит в

¹⁴⁶ См. ниже в главе об истинно-сущем.

¹⁴⁷ Ср. NBT. 19. 22—20. 1.

¹⁴⁸ Ср. NBT. III. 26.

ежеминутном уничтожении, о котором было говорено при рассмотрении вопроса о времени.

Отрицательным же примером является пространство, оно вечно и потому не существует. Тот же силлогизм может быть выражен в отрицательной форме: где нет невечности (мгновенности), там нет бытия. Примером,¹⁴⁹ на котором эта связь видна, является пространство-ākāśa: в нем нет невечности (мгновенности), нет и бытия. Пространство, следовательно, считается вечным только как понятие, реального бытия ему не придается. В указанном силлогизме оно является примером отрицательным, который имеет лишь второстепенное значение для доказательства неразрывной связи между основанием и следствием. На таком примере можно видеть, что в случае отсутствия следствия отсутствует и основание. Такие отрицательные примеры имеют значение только тогда, когда связь уже установлена с положительной стороны. «Если имеется только отрицательный пример,— говорит Дхармакирти,¹⁵⁰ то на основании его мы не можем доказать ни прямой, ни обратной связи основания со следствием. Отрицательные примеры не должны непременно быть реальными объектами». Из этих слов видно, что если Дхармакирти и ссылается в своих логических выводах на вечное пространство, то из этого нельзя делать вывода, что он признает за ним значение реальной субстанции; для него это своего рода предельное понятие, не имевшее реального значения.

¹⁴⁹ См. NBT. III. 130.

¹⁵⁰ См. NBT на III. 123. Ср. также ÇV. Anumāna, 114—116.

IV

ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ

Гносеологические предпосылки буддизма, как религии. Отрицательное отношение к метафизике. Дигнага и Дхармакирти ставят себе целью дать ему твердое основание. Определение познания как признака одушевления. Определение его как активного источника знания. 3 стадии в процессе познания. Буддисты считают, что все они сводятся к одной. Число источников познания и их значение. Источники познания у буддистов. Чувства и мышление. Учение об этом других индийских философских систем.

Как и всякая философия известной эпохи, буддийская философия Дигнаги и Дхармакирти была во многом обусловлена предшествующей эпохой философского мышления, из которой она вышла. Как буддисты, основатели буддийской теоретической философии принадлежали среде, в которой был общепризнанным целый ряд основных тезисов, имевших решающее значение для характера возникавшего нового в ней направления. Некоторые из этих тезисов были высказаны самим Буддой с такой определенностью и ясностью, что нельзя было быть буддистом, не признавая их. Другие же наоборот, хотя и высказанные в виде вполне определенного учения, были не настолько ясны, чтобы не допускать возможности различного толкования. К числу первых относятся:

1) Бытие, познаваемое нами, представляет собою непрерывный процесс ежеминутного рождения и исчезновения. Процесс этот подчинен закону причинности, из которого нет никакого выхода.

2) Нет не только ничего вечного, но нет вообще длящегося бытия, следовательно, не существует субстанций, ни духовных, ни материальных.

3) Поэтому мир или мировой процесс не объясняется из какого-либо неизвестного метафизического принципа, вечного и истинно-сущего, как в других системах. В частности, решительно отрицается существование Бога как Создателя и Промыслителя мира, ибо существование его ничем не доказано.

4) Истинное бытие (*нирвана*) непознаваемо. Оно может лишь быть определяемо с отрицательной стороны, постоль-

ку, поскольку оно противопоставляется всему познаваемому миру явлений.

5) Есть вопросы, на которые ответ невозможен: а) вечен ли мир, или не вечен; б) бесконечен ли мир, или имеет предел; в) живет ли Будда после смерти, или нет (т. е. есть ли бессмертие).

К числу основных тезисов, понимание которых возбуждает разногласие в буддийской общине, относится учение о 12-членной формуле круговращения жизни. Первый член этой формулы носит название *avidyā*, 'незнание' или 'заблуждение'. Состоит он в том, что миру приписывается известное значение, известная ценность, предполагается в нем существование истинного бытия и счастья, тогда как ни того, ни другого в нем нет, есть одно лишь страдание и ложь. В связи с различным пониманием как этого, так и других членов в цепи причин бытия возникали в буддизме различные направления: реалистическое, идеалистическое и даже нигилистическое, т. е. такое, которое исповедовало совершенную недоверительность знания и пустоту — мираж — познаваемого мира.

Эти основоположения заранее определяли характер буддийской философии. Она не могла объяснять весь мир путем искусственного, хотя и логического построения из какого-либо абсолютного принципа, как это делали системы санкхья и веданта. Она не могла делить бытие на субстанции вечные и невечные и объяснять мир путем взаимодействия таких субстанций, как это делали реалистические системы ньяя и вайшешика. Не признавая никакого авторитета за священным писанием, на которое в случае затруднения любили ссылаться все другие системы, она могла иметь только единственный авторитетный источник истины — само знание. Поэтому самые предпосылки буддийского учения естественно вели к тому, что в эпоху от V—VII — столетия, когда индийская культура и с ней вместе философия достигли высшей степени развития, в среде буддийской общины создавалось учение, прежде всего ставившее себе целью определить источники и пределы знания, не исходя при этом из какой-либо предвзятой религиозной или научной доктрины, а совершенно свободно исследуя факт познания постольку, поскольку он вообще доступен исследованию. Что такова именно точка зрения буддистов на философию, ясно из слов

Дхармакирти и Дигнаги. По поводу того, что люди часто в своих рассуждениях и выводах руководствуются не рассмотрением твердо установленных, несомненных фактов, а предвзятыми мнениями, почерпнутыми из какого-либо установленного догматического учения, Дхарматтара говорит (NBT на III. 46): «„Но ведь вообще не следует держаться установленных учений! Разве логика не должна основываться исключительно на одних несомненных фактах? Поэтому, казалось бы, научные рассуждения должны вестись в духе совершенной свободы, не стесняясь установленными учениями“.— „Это правда! однако предрассудки и гордость заставляют людей, раз уже они стоят на точке зрения известного учения, приводить доказательства только с этой, предвзятой точки зрения“».

По поводу рассмотрения теории Дигнаги о противоречивых доказательствах (NBT. III. 112 и след.). Дхармакирти говорит, что такого рода доказательства обыкновенно встречаются тогда, когда люди исходят из какого-либо догматического учения, а не исключительно из твердо установленных фактов, ибо из реальных фактов нельзя вывести двух взаимно противоречивых выводов. Если такие выводы все-таки делаются, то это происходит лишь потому, что из реальных фактов следует одно, а из предвзятых доктрин другое. При этом Дхармакирти обращает внимание на то, что Дигнага допускает возможность противоречивых выводов только на основании неверного толкования несомненных фактов. Он говорит (NB. III. 116): «Основание противоречивое было установлено, как особый вид логической ошибки, встречающейся при рассмотрении выводов, основанных не на критическом рассмотрении реальных фактов, а на догматических теориях, касающихся таких фактов, которые лежат за пределами возможного опыта».

Дхарматтара поясняет: «Само себе противоречащее логическое основание невозможно, если только под умозаключением разумеется мышление, имеющее отношение к реальному бытию объектов. Оно возможно только в тех случаях, где мышление имеет дело с догматическими построениями, не основанными на критическом рассмотрении реальных фактов. Учитель [Дигнага] и установил особый вид ошибочного основания именно для таких случаев. Умозаключение опирается на догматическое учение тогда, когда один из видов ло-

гической связи установлен не на критическом рассмотрении реальных фактов, а предвзятой теории»...

«Такой вид логической связи получается под влиянием рассмотрения несуществующих объектов. Рассмотрение несуществующих объектов называется чистым построением нашего воображения. Под влиянием этих построений и благодаря присущей им способности получают такие выводы, которые существуют только в нашем воображении и не опираются на действительные доказательства».

«Но какие же вопросы подлежат ведению догматических учений?»

«Они имеют собственный круг вопросов, подлежащих их ведению,— это вопросы *метафизические*. При рассмотрении объектов сверхопытных, которых не может касаться ни восприятие, ни умозаключение, например, при допущении реального бытия общих понятий,— только там и возможно умозаключение, опирающееся на метафизическую доктрину. Учитель и сказал, что рассуждения противоречивые касаются этих вопросов».

«Почему же такие выводы возможны в умозаключениях, встречающихся [в метафизических учениях]?»

«На это [Дхармакирти] говорит» (NB. III. 117):

«Потому что творцы научных доктрин могут ошибочно приписывать объектам несовместимую с ними сущность».

«Так как случается, что творцы научных доктрин произвольно заключают, т. е. приписывают объектам существенные признаки, с ними несовместимые, им противоречащие,— то у них и получают иногда логические основания, в действительности обратные, а с точки зрения их доктрины безошибочные. Ошибочно приписывать — значит утверждать что-либо вследствие заблуждения. Заблуждающиеся творцы научных доктрин действительно приписывают реальным объектам несуществующие признаки».

«Но если творцы научных доктрин ошибаются, то какое доверие можем мы иметь к прочим людям?»

«На это Дхармакирти отвечает» (NB. III. 117):

«Ведь сама себе противоречащая связь понятий невозможна в мышлении, обуславливающим целесообразную деятельность обыкновенных людей. Логическое основание становится таковым не в силу научных фантазий, но в силу действительного положения вещей. Поэтому ни аналитичес-

кая, ни причинная, ни отрицательная связь понятий не могут сами себе противоречить, когда они выражают действительное, надлежащим образом установленное положение вещей. Надлежащим образом установленным положением вещей мы называем факты действительно существующие, истинно-сущие. Не выходящее из пределов таких фактов определение объектов называется надлежащим их определением. Помянутые три логических основания выражают то положение вещей, которое существует в действительности. В пределах таких фактов не может заключаться ошибки, не может, следовательно, быть такого основания, которое само себе противоречит».

В этом месте обращает на себя внимание выражение *ya-thāvasthitavastusthiti*, которым особенно подчеркивается отрицательное отношение ко всяким догматическим учениям и желание рассуждать только на основании несомненных, установленных фактов. Выражение это буддисты выставляют как особенно характерное для их учения. Оттого оно и получило словесную форму с излюбленной в Индии аллитерацией, которая особенно легко запоминается и врезывается в память как характеристическая особенность нового учения.

Фактами несомненными, твердо установленными могут быть только факты опытные, лежащие в сфере, доступной чувственному восприятию. Объекты и факты сверхопытные, сверхчувственные, к числу несомненных фактов отнесены поэтому быть не могут. По поводу рассуждения о всеведении Дхарматтара говорит (NBT на III. 17): «существа всеведущие... находятся вне пределов наблюдения, в мире сверхчувственном, поэтому мы не можем их знать».

По поводу учения о том, что душа всеобъемлюща (NBT на III. 63), т. е. находится везде, Дхарматтара говорит: «с буддийской точки зрения, существование души (как особой духовной субстанции) не доказано, тем менее может считаться доказанным ее всеобъемлемость».

Это ограничение познания областью, доступной чувствам, так сказать, областью возможного опыта, явилось у Дхармакирти плодом вдумчивого анализа познания как результата психической деятельности человека, но оно вполне гармонирует с первоначальным учением самого основателя буддийской общины, поскольку он отклонил от себя решение вопросов метафизических: о вечности и бесконечности мира, о

Боге, душе, бессмертии и т. п. То, что у одного было гениальной интуицией, то у другого есть результат, обоснованный научным анализом.

Объектом анализа Дхармакирти является обыденное знание. Как примеры, всегда берутся простейшие случаи восприятия и умозаключения. Хотя Дхармакирти подвергал критике и анализу так же и современные ему научные философские построения, но точкой отправления его является всегда анализ простейших фактов познания. Восприятия такие, как синего цвета, горшка; суждение: «вот дерево»; умозаключение: «там есть огонь, ибо есть дым» — вот те примеры, с которыми оперирует Дхармакирти. Даже познание однодневного, только что родившегося ребенка является у него желанным примером, на котором он готов анализировать состав познания. Познание есть признак одушевления, которое состоит в способности к целесообразной деятельности. Если имеется налицо факт стремления к известной цели и выбор средств для ее достижения, то имеется и одушевление, которое состоит в познании. У ребенка, с первых же моментов его появления на свет, есть стремление к достижению цели, есть, следовательно, и познание, и потому он является подходящим примером простейшего вида знания.

«Всякому достижению цели человеком или всякому целесообразному его действию предшествует правильное познание — говорит Дхармакирти (NB. I. 1: *Samyagjñāparīvikā sarvapuruṣārthasiddhir iti tad vyutpādyate*), и вот это-то правильное познание и должно быть исследовано». Следовательно, объектом исследования является сумма тех психических процессов, внешнее выражение коих состоит в целесообразной деятельности человека. Везде, где наблюдается целесообразная деятельность человека, имеется и предшествует ей психическая деятельность, которую Дхармакирти обозначает общим именем правильного познания (*samyagjñāna*). Целесообразная деятельность предполагает существование объекта, на который эта деятельность направлена, который служит ей целью. Этот же объект является в то же время и объектом правильного познания. То и другое, цель действия и объект познания, обозначаются одним и тем же словом — *artha*. Целесообразная деятельность бывает двух родов: или положительная, или отрицательная (NBT. I. 1); цель действия — объект знания — мы желаем или достигнуть, или

избегнуть. Некоторые системы (Nbḥ на I. 1. 3: hānopādānopēkṣā buddhayaḥ, ср. также NV. 30) подразделяют целесообразную деятельность на три категории, добавляя к двум вышеупомянутым еще равнодушное отношение к цели, когда человек не желает ни достигнуть ее, ни избежать. Но Дхармакирти не признает такой категории, причисляя равнодушное отношение к отрицательному. Познание может или непосредственно предшествовать целесообразному действию, так что переход от первого к последнему совершенно незаметен, или же между ними может быть некоторый промежуток времени, в течение которого человек постепенно переходит к действию.

Только последний вид допускает, по мнению Дхарматтары, научный анализ. По этому поводу он выражается следующим образом (NBT. 4. 12—20):

«Правильное познание предшествует достижению цели, т. е. является причиной этого достижения. Слово 'предшествует' тут употреблено потому, что причина предшествует действию. Если бы было употреблено само слово 'причина', то можно было бы подумать, что само правильное познание непосредственно приводит человека к достижению цели, а так как здесь употреблено слово 'предшествует', то это только значит, что оно вообще предшествует, но может и не сопровождаться фактическим достижением цели. Ведь нужно помнить, что правильное знание бывает двух родов: одно непосредственно проявляется как целесообразное действие, другое же лишь направляет внимание человека на такой предмет, который способен быть объектом его целесообразных действий. Мы будем рассматривать только второй вид. Он лишь предшествует, а не является непосредственно в виде целесообразного действия. Действительно, при правильном познании мы вспоминаем о прежде испытанных ощущениях; воспоминание действует на волю, воля направляет внимание, после чего уже следует восприятие. Таким образом, здесь нет причины непосредственной. Хотя в познании, проявляющемся в форме целесообразного действия, мы имеем непосредственное правильное восприятие, однако такое познание не может быть анализировано. Только те случаи допускают анализ, где разумные люди, стремясь к достижению цели, могут иметь сомнения. При познании, непосредственно проявляющемся в форме целесообразного действия, цель

человека достигнута. Поэтому в этих случаях люди не могут иметь сомнений относительно объектов, уже познанных; следовательно, их нельзя и анализировать. Итак, слово 'причина' заменено словом 'предшествует', чтобы указать, что имеется в виду правильное познание, которое допускает анализ и которое не есть непосредственная причина целесообразных действий».

Эти слова могут возбудить недоумение. В них, как будто, намекается на различие между интуитивным и дискурсивным мышлением, причем предполагается, что только второй вид допускает анализ и будет поэтому предметом исследования. Но это справедливо только по отношению ко второй части учения Дхармакирти, именно учению об умозаключении. Что же касается до восприятия и отчасти суждения, то тут мы напрасно стали бы искать психологического анализа ощущений, представлений, понятий и т. п. Напротив, Дхармакирти, как мы сейчас увидим, даже с особенным старанием подчеркивает то обстоятельство, что его наука имеет дело только с готовыми представлениями и суждениями, а отнюдь не с процессом их постепенного образования. Представление, не вполне ясное и сознаваемое, вовсе не относится к области правильного познания, оно даже противопоставляется ему как познание сомнительное или ложное (NBT. 2. 17). Он вовсе не занимается исследованием познания с психологической стороны. Даже представления, из коих складывается психическая жизнь только что появившегося на свете ребенка, уже имеют для него значение готовых представлений, так как за ними следуют целесообразные действия. Вышеприведенные слова Дхармоттары очевидно нужно понимать в смысле противопоставления обыкновенного познания инстинктивному. За первым могут наблюдать и анализировать его, тогда как инстинктивные действия и мысли часто и заметить-то бывает невозможно, тем более анализировать.

Представления бывают или наглядные, которые создаются при непосредственном участии органов чувств, или умозаключаемые, в создании которых чувства не действуют непосредственно, а лишь кружным путем, указанием на представление, которое находится в неразрывной связи с умозаключаемым или наглядным представлением. Сообразно тому и познание бывает или наглядное, или умозаключаемое. Собст-

венно термин 'знание' (*jñāna* и *vijñāna*)¹⁵¹ одинаково служит для обозначения как знания вообще, так и представления и суждения. То и другое, по терминологии Дхармакирти, синонимы.

И умозаключение и суждение, как увидим впоследствии, являются для него, так же как и восприятие, только сложным представлением, которое мышлением нашим ставится в связь с реальным объектом. Когда Дхармакирти говорит, что он признает только два вида правильного познания, восприятие и умозаключение, он именно имеет в виду эти два вида представлений, с одной стороны наглядное, с другой стороны не наглядное, но находящееся в неразрывной связи с наглядным.¹⁵² Представление есть такой психический продукт, которого он дальнейшему анализу не подвергает, ограничиваясь разделением его на две категории, оттого 'знание' и 'представление' для него — равнозначные слова. Другие философские школы отличают при определении правильного познания познание от воспоминания.¹⁵³ Под познанием разумеется познание объекта вновь, посредством ли восприятия или другого источника. Воспоминание об объекте, который прежде был познан, не считается познанием. Дхармакирти такого различия не делает. Не только воспоминание, но и, например, сновидение есть для него знание (*NBT.* 4. 7) (*svapna-jñāna*) т. е. представление, — правда, не правильное, но ложное знание (*anyat jñānam apramāṇam*), но все же знание. В умозаключении познается объект вывода, и он всегда есть сложное представление, например, в умозаключении: там

¹⁵¹ В веданте и некоторых других школах между терминами *vijñāna* и *jñāna* большое различие. Первым обозначается обыкновенно эмпирическое знание, а вторым высшее метэмпирическое или метафизическое познание единой духовной сущности или брахмана. Вся 7 глава «Бхагавадгиты» посвящена выяснению этого различия между низшим и высшим видом познания. Такого различия в терминологии Дхармакирти и Дхарматтары вовсе нет, оба термина тут вполне равнозначны и совершенно свободно заменяются один другим, ср. *jñānam (anyat) NBT.* 3. 5—8 и т. д., и тут же и *vijñānam (anyat)* 3.17, 3.9 и т. д.

¹⁵² Ср. *NBT.* 3. 17: *nānyad vijñānam*, т. е. кроме восприятия и умозаключения, нет иного *vijñānam*, следовательно, и восприятие и умозаключение суть *vijñānam*.

¹⁵³ Ср. *Athalye*, 182. 'Воспоминание' (*smṛti*) отличается от 'познания' (*pramāṇa*) уже в *YS I.* 6. Ср. *ÇV. Pratyakṣasūtra*, 10—11.

должен быть огонь, потому что виден дым, и везде, где есть дым, должен быть огонь; выводное представление 'огонь', которое неразрывно связано с 'дымом', есть то знание или то представление, к которому приводит умозаключение, в этом смысле оно и называлось знанием.¹⁵⁴ Сказав, что всякому достижению человеком объекта предшествует представление об этом объекте, Дхармакирти прямо переходит к подразделению представлений на две категории, не останавливаясь более на определении понятия правильного познания (NB I. 1—2). Сочинение Дигнаги не содержит даже и такого указания, а прямо начинает свое изложение предмета с разделения видов правильного познания на восприятие и умозаключение.¹⁵⁵

Дхарматтара восполняет пробел «Краткого учебника логики» и не только дает общее определение правильного познания, заимствованное из других сочинений Дхармакирти, но еще и полемизирует против других философских школ, имевших свои определения знания. В позднейшее время каждая школа имела свое собственное определение правильного познания, гармонизировавшее с ее мировоззрением. Критика чужих определений и защита своего встречается во многих сочинениях. Дигнага и Дхармакирти не поместили в своих кратких сочинениях особых определений правильного познания, то ли именно вследствие краткости их, то ли потому, что при них этот вопрос не стал еще яблоком раздора между философскими школами. Вернее всего, что полемика и тут, как во многих других вопросах, возникла под влиянием толчка, данного буддийскими учеными. «Правильным познанием, — говорит Дхарматтара (NBT. 3. 5 и след.), — называется познание, не противоречащее опыту». Как уже здесь упомянуто, определение это взято из другого сочинения Дхармакирти. У Партхасаратхимишры¹⁵⁶ находим цитату из метрического сочинения, где он, называя Дхармакирти по имени, приводит следующее определение правильного познания: *pramāṇam avisamvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ*,¹⁵⁷ т. е. 'правиль-

¹⁵⁴ См.: NB. 18. 1: ...jñānam... anumānam.

¹⁵⁵ Ср. *Pramāṇasamuccaya*, I, 2. (тиб. перев.).

¹⁵⁶ *Nyāyaratnākara* на *ÇV. Codanāsūtra*, 95.

¹⁵⁷ [Первое полустишие главы *Pramāṇasiddhi* в составе главного сочинения Дхармакирти, *Pramāṇavārttika*. Неизвестный в годы написания данного

ное познание (собственно, источник правильного знания) есть непротиворечащее знание, основание целесообразной деятельности'. Отсюда видно, что под знанием 'не противоречащим' разумеется знание, обуславливающее собою 'целесообразную' деятельность, и Дхармакирти в «Кратком учебнике» только для краткости опускает это определение. Дхарматтара толкует его следующим образом. «Подобно тому, как в обыденной жизни мы говорим, что человек не противоречит себе, когда он доставляет нам предмет, на который он сначала указал, так и знание лишь тогда является правильным познанием, когда ведет к достижению предмета, на который сначала было указано».

В этом определении Дхарматтары обращает внимание на то, что знание может быть признано правильным лишь тогда, когда оно окажется 'непротиворечивым'. Так как имеется все время в виду то знание или те представления и те суждения, которые обуславливают целесообразную деятельность человека, то такие представления и суждения должны быть не противоречащими опыту, иначе целесообразная деятельность, ими обуславливаемая, была бы невозможна. Непротиворечащими представлениями могут быть только ясные и определенные представления и суждения, поэтому Дхарматтара признает имеющими значение только окончательные, определенные представления, в которых, как он выражается, объект является 'достигнутым' (prāpta).

В связи с этим Дхарматтара дает второе определение правильного познания, которое повторяет и впоследствии несколько раз, очевидно придавая ему особое значение: «правильное познание (или точнее, источник правильного познания) есть знание, доставляющее (нам объект)».¹⁵⁸ Весь смысл, вложенный в это определение, раскроется впоследствии, когда будет речь о результате восприятия.¹⁵⁹ Но уже из словесной формы, в которой оно выражено,¹⁶⁰ видно, что

труда, санскритский текст был вывезен позднее Рахулой Санкритьяной из Тибета].

¹⁵⁸ Prāraṇam jñānam pramānam, ср. NBT. 3. 5 и 14. 21.

¹⁵⁹ См. ниже, главу IX.

¹⁶⁰ Prāraṇam — образование от каузативной основы prārayati, ср. NBT. 3. 5: prārayan, и 15. 3: arthaḥ prāpito bhavati. Ср. часть I, примеч. 13 к I отелу.

имеется в виду охарактеризовать знание как активный источник, заставляющий достичь, или созидающий, объекты знания. С другой стороны, то же определение имеет целью противопоставить буддийское понимание познания учению школы мимансаков и других, которые различали три последовательные стадии в процессе познания: ощущение, направление внимания и представление. Буддисты, как уже было упомянуто, считают, что анализ знания имеет дело только с готовыми представлениями, все же предварительные стадии в познании объекта, когда он сначала только «показывается» перед чувствами, когда на него «направляется внимание» человека, Дхармоттара признает не имеющими значения в познании.

Если объект «показывается», но на него не «обратилось внимание» и он «не достигнут», то правильного знания нет. Если объект показывается, то он показывается в качестве такого, на которого обращено внимание и который «достигнут». «Достижение» объекта есть появление его перед человеком в качестве такого, на которого направлено его внимание или деятельность. Комментатор Дхармоттары подробно останавливается на этом вопросе и указывает на то, что он возник по поводу тех взглядов на определение правильного познания, которых держались мимансаки и другие школы. В виду важности этой полемики для выяснения взгляда Дхармакирти на познание приводим в переводе его слова. Вся эта полемика несомненно позднейшего происхождения, но толчок ей дан был Дхармакирти, именно взглядом на правильное познание, как на такое, которое лежит в основании всякой целесообразной деятельности человека и доставляет или создает объект знания.

«Определяя правильное познание как такое, которое не противоречит опыту, автор толкования отклоняет всякое иное определение: и определение мимансаков, которые определяли правильное познание как ясное знание объекта (*arthavābodhanam*), и определение чарваков, которые таковым считали лишь восприятие (*arthadarśanam*),¹⁶¹ и определение некоторых других, которые правильное (обыденное) знание считают иллюзией (*viparītaṃ jñānam*).¹⁶² У всех этих школ нет

¹⁶¹ О чарваках см. ниже, в отделе о неразрывной связи понятий.

¹⁶² Разумеются, вероятно, ведантисты, последователи Шанкары.

правильного определения знания, и в своем толковании наш автор не без иронии доказывает, что их определения не характеризуют правильного познания. Противная сторона предполагает, что при познании одного и того же объекта три познавательных процесса являются источником правильного познания, так как познание объекта разделяется на появление его перед чувствами, обращение на него внимания и усвоение его сознанием. В ответ на это сказано: направление внимания на появившийся перед чувствами объект и есть именно не что иное, как усвоение его сознанием. Когда через первый акт познания, который состоит в указании на объект, последний является указанным, то второй акт, который состоит в обращении внимания человека на этот же самый объект, и третий акт, который состоит в усвоении того же объекта сознанием человека, не прибавляют ничего к первому, так как уже первым актом объект сделался годным для усвоения сознанием. Поэтому источником правильного познания является только этот последний третий акт, т. е. усвоение предмета сознанием. Далее сказано: ведь познание ведет к усвоению объекта не потому, чтобы оно сначала создавало его и затем уже направляло на него внимание человека. Всякий объект создается совокупностью своих причин, но не знанием. Этим указывается на то, что между направлением внимания на объект и усвоением его нет разницы. Равным образом нет разницы между указыванием на объект или появлением объекта и обращением на него внимания. Тот первый акт познания, благодаря коему объект появляется перед нами, в то же время делает его объектом внимания, или таким, который способен обратить на себя внимание. Это не представляет собой нового, второго акта познания, так как уже в первом акте предмет становится способным обратить на себя внимание...

Откуда видно, что первый акт только указывает, но не обращает внимания и не усваивает, а второй обращает внимание, но не усваивает? Если бы это было так, то мы имели бы несколько источников познания, один бы лишь указывал на предмет, другой бы имел своим результатом обращение на него внимания и т. д. Но это не так, поэтому наш автор прав. Но тут может возникнуть вопрос: если только полное усвоение объекта есть результат, к которому должен приводить источник познания, то пока вторая и третья стадия, обраще-

ние внимания и усвоение сознанием, не совершатся, до тех пор функция источника знания не может считаться окончательно завершившейся. На это автор отвечает: когда объект постигнут, то человек уже обратил на него свое внимание и усвоил его в сознании. Когда объект постигнут, то функция источника познания завершена, и потому две предыдущие стадии не имеют значения в деле правильности знания, и оттого их нельзя считать источниками правильного познания (arpatā ñe te)».

«На вопрос, каким же это образом функция источника познания является завершенной и в чем она состоит, наш автор говорит: функция его состоит в создании уверенности в познании объекта, а эта уверенность достигается в первый раз, лишь только объект усвоен сознанием. Тогда и функция познания завершена. Только на основании такого знания действует человек. Вторая и другие стадии в познании того же самого объекта излишни. Источником правильного познания нельзя называть то, что ведет к вторичному усвоению того, что уже усвоено сознанием. Итак, только то знание, в котором впервые объект является постигнутым, может направлять внимание человека и усваиваться его сознанием, так как только оно способно направлять внимание и быть усвоенным. Показав, таким образом, в общих чертах, что правильное познание есть знание, не противоречащее опыту (т. е. вполне усвоенное, ясное и раздельное представление), наш автор, в частности, указывает на то, что восприятие и умозаключение, исполняя каждое свою функцию, являются видами правильного познания. Объект, познанный чрез восприятие, есть тот объект, который сделался объектом нашего внимания, благодаря восприятию, так как восприятие «указывает» нам на тот объект, при познании коего прямая функция восприятия, состоящая в том, что у нас складывается факт присутствия перед нами объекта, соединяется с мышлением, в котором мы окончательно познаем этот объект. Объект, который мы «познаем» как воспринятый, и есть тот именно объект, на который нам указывало восприятие. Объект, познанный в качестве воспринятого, это значит тот, который мы несомненно с уверенностью познали в качестве такового. Познание его соединяется с мышлением, т. е. вслед за восприятием чувствами мы деятельностью мышления его усваиваем в сознании. Это значит, что восприятие есть источ-

ник знания, не противоречащий опыту постольку, поскольку оно порождает определенное представление объекта, явившегося перед нашими чувствами. А умозаключение указывает на объект, на который направляется внимание человека, определяя его путем указания на его логический признак. Указание на логический признак есть знание этого признака. Оно состоит, например, в уверенности, что дым неразрывно связан с огнем, и в воспоминании о том, что логический признак вообще всегда неразрывно связан с вытекающим из него логическим следствием. Когда через восприятие мы познаем дым и затем вспоминаем, что он всегда происходит от огня, тогда умозаключение указывает нам объект (огонь), на который оно направляет внимание человека путем определения его посредством его признака (дыма).

Поэтому умозаключение есть такое знание, которое возникает благодаря особой связи одного представления с другим, как например: 'и этот дым происходит от огня'. Это значит, что существует лишь одна функция восприятия, состоящая в создании уверенности в познании воспринимаемого объекта, так же точно и функция умозаключения состоит лишь в создании уверенности в познании объекта, т. е. в создании ясного представления путем указания на его признак». ¹⁶³

Смысл этой полемики против мимансаков состоит в указании на то, что только ясные, отчетливые представления должны считаться правильным познанием. Отрицание трех последовательных ступеней в познании каждого объекта и связывается оттого с определением правильного познания как познания, не противоречащего опыту.

Не вполне сознательное представление относится к разряду сомнительных, а сомнительное знание не есть то, которое лежит в основании целесообразных действий человека. Это не значит, чтобы Дхармакирти и не допускал инстинктивного знания, которое так же лежит в основе человеческой деятельности, но, он вероятно, полагал, что и это инстинктивное знание должно быть приравнено к несомненному, т. е. ясно и отчетливо сознаваемому, так как знание сомнительное не может обуславливать собой целесообразных действий человека.

¹⁶³ См. NBTT. 6—8.

Разница между инстинктивным знанием и представлениями, ясно сознаваемыми вследствие обращения на них внимания, состоит, как мы уже видели, в том, что первое не может быть предметом анализа.

Но, кроме того, полемика с мимансаками имела еще другую цель. Учение последних о трех стадиях в познании явилось, вероятно, в ответ на учение Дигнаги о восприятии. Дигнага первый установил коренное различие между восприятием и мышлением как двумя отдельными источниками знания. Мимансаки утверждали, что чувственное знание дает нам неясные образы, а благодаря мышлению эти неясные образы могут превратиться в определенные.¹⁶⁴ Они различали две (а затем три) стадии в познании, из которых первая давала неясные, смутные представления, а последняя отчетливые и раздельные. Одновременно с этим мимансаки отличали во всяком источнике знания самый источник от его результата, например, восприятие от воспринятого знания.¹⁶⁵ Дхармакирти же, как будет подробно выяснено в своем месте, не соглашается с этим и утверждает, что отличать в познании источник от результата нельзя; то же самое восприятие, которое, будто бы, является лишь источником знания, есть в действительности так же и его результат (NBT, I. 18). Дхармакирти отрицал так же, что чувства одни, без участия мышления, могут давать какие-то смутные, неясные представления.¹⁶⁶

Поэтому Дхармакирти и придает такое значение этому вопросу и говорит, что имеется лишь один результат познания — отчетливое, вполне усвоенное представление; все же другие стадии в познании того же представления, не могут считаться правильным знанием и значения не имеют.

Правильное познание противопоставляется знанию сомнительному и ложному. Знание сомнительное определяется как знание о таком предмете, о котором неизвестно, существует ли он или нет. Так как на свете нет таких объектов, которые одновременно могут существовать и не существовать, то и не может быть знания о таких предметах (NBT. 3, 21—22), так

¹⁶⁴ См. ÇV. Pratyakṣa, 112: Asti hy ālocanā jñānam prathamam nirvikalpakam, bālamūkādivijñānasadṛśam.

¹⁶⁵ Ibid. 60.

¹⁶⁶ См. ниже, в главе о мышлении.

как всякое знание есть знание об объекте действительно существующем. Ложное знание есть такое знание, которое приписывает объекту те качества, которых он не имеет. Знание приписывает объекту определения по времени, пространству и по существу; если же оно приписывает ему такие временные, пространственные и иные определения, которых объект не имеет, и которые противоречат тем определениям, которые он в действительности имеет, то такое познание называется ложным. Если объект имеет определенные качества, то замена этих качеств другими дает знание ложное, например, если белая раковина принимается за желтую, то это будет познание ложное, так как приписывает объекту не тот признак, которым он обладает (NBT. 4. 4). Равным образом, если блеск драгоценного камня, находящегося внутри комнаты, проникает через отверстие в двери, но дает повод вообразить, что камень сам находится в дверном отверстии, то это будет приписывание объекту ложного пространственного определения, и потому и будет знанием ложным. Когда во сне мы видим предмет, который видели накануне, то такое представление будет так же ложным, потому что ему дается не то временное определение, которое ему свойственно в действительности. Независимо от такого ложного знания, где объекту приписываются не те свойства, которыми он в действительности обладает (*viparītaṃ jñānam*, *anyay jñānam*), есть еще и совершенно ложное знание (*atyantaviparītaṃ jñānam*, *mithyā-jñānam*), которое состоит в воображении такого объекта, которому ничего не соответствует в действительности, например иллюзия, или галлюцинация людей, находящихся в пустыне, томимых жаждою, которые воображают, что видят воду.¹⁶⁷

Число особых источников правильного познания Дигнага и Дхармакирти ограничивают двумя: восприятием и умозаключением. Это свое учение они противопоставляют учению других систем, из которых только вайшешики насчитывали тоже только два, тех же самых, источника. Из дальнейшего анализа учения об этих источниках будет видно, что под

¹⁶⁷ См.: NBT. 3. 19. Об иллюзии будет речь ниже, при определении восприятия. По-видимому, Дхарматара хочет провести разницу между *mithyā-jñānam*, которое противопоставляется *avisamvādi*, и тем, которое противопоставляется *abhrāntam*.

восприятием разумеется тот элемент, который главным образом, но не исключительно, представляет чувственную сторону познания, а под умозаключением тот, который главным образом, но не исключительно, представляет собою мышление. Роль каждого из этих источников в отдельности и их взаимоотношение будут подробно выяснены в последующем. Дхармакирти, по свидетельству его толкователя, с самого начала дает понять, что оба эти источники равноправны (NBT. 12). Прочие системы обыкновенно считают восприятие первейшим и главным источником знания, а остальные зависимыми, второстепенными (NS. I. 1. 5; MS. I. 1. 4).

Брахманские философские системы имели каждая свое особое определение правильного познания. Восприятие и умозаключение признавались всеми школами, за исключением чарваков, материалистов, которые признавали лишь чувственное восприятие. Школа санкхья к двум источникам прибавляла еще третий, 'слово', или достоверное свидетельство, под которым разумелось, между прочим, и священное писание, или божественное откровение.¹⁶⁸ Этот источник знания признается таковым всеми брахманскими системами. Странно, что система вайшешика его не упоминает в числе самостоятельных источников, хотя в действительности Канада неоднократно выходит из затруднения путем ссылки на священное писание. Оно является для него авторитетным источником истины, правда только в исключительных случаях, как *ultima ratio*.¹⁶⁹ У буддистов, конечно — и это характерная черта их учения — свидетельство священного писания, хотя бы и буддийского, не имеет такого значения, так как есть стремление обосновать все на свободной критике действительности. Для ведантистов же и мимансаков это первейший источник истины, авторитет коего выше всех остальных. К означенным трем источникам система ньяя прибавляет еще аналогию, т. е. заключение по аналогии, которое она различает от умозаключения, а веданта и миманса еще, сверх этого, насчитывают два самостоятельных источника: отрицание и необходимое допущение. Под аналогией (*uramāna*) разуме-

¹⁶⁸ Проф. Гарбе (*Die Samkhya-philosophie*. S. 59 и след.) полагает, что сначала под этим источником не разумелось откровение, но впоследствии, вместе с брахманизацией всей системы, он получил значение и откровение.

¹⁶⁹ Ср., например, VS. II. 1. 17.

ется следующее: если кто-нибудь слышал, что животное gava-ya похоже на быка и, придя в лес, увидит такое животное, то он приходит к заключению, что это и есть именно gava-ya.

Прашастапада (PP. 220) причисляет такое познание к достоверному свидетельству, которое, в свою очередь, причисляется к умозаключению.¹⁷⁰ Фрейтаг полагает, что upatāpa есть лишь плохой силлогизм. Что касается до необходимого допущения, то под этим разумеется следующее: если сказать 'толстый Девадатта днем ничего не ест', то из этого будет следовать, что 'он ест ночью'. Дхармттара говорит, что в этом случае одна и та же мысль выражена разными словами, сначала намеком, а потом прямо (NBT). Признание отрицания за особый источник познания имеет своим корнем буддийское учение об отрицании как особом виде умозаключения или, вернее, суждения. Мимансаки первые с ним не согласились и установили особый самостоятельный вид знания, так называемый anupalabdhi или отрицание; к ним присоединились и ведантисты. Найяики же причисляли отрицание к восприятию, установив особый вид отрицательного восприятия. Такой взгляд найяиков ближе к буддийскому, так как по учению буддийской логики основанием для всякого отрицательного суждения служит положительное восприятие того места, на котором отрицаемый объект мог бы быть.

Древний взгляд на отрицание был такой, что оно равноправно утверждению. Подобно тому, как утверждением познается бытие, отрицанием познается небытие. Но затем буддисты разбили это учение и доказали, что отрицание основывается на особом принципе. Под влиянием буддийского учения и прочие школы переработали свое учение об отрицании, причем некоторые, как две вышеупомянутые, сделали из отрицания особый самостоятельный источник знания, а другие, как позднейшие найяики и вайшешики,— даже особую категорию небытия.¹⁷¹

¹⁷⁰ См. об этом умозаключении: *Freytag W. Über die Erkenntnistheorie der Indier.* S. 206.

¹⁷¹ Прашастапада причисляет небытие к умозаключению, см. PB. 225, но уже следующий писатель школы вайшешиков, Шивадитья-мишра, (ср. Bodas, p. 41), причисляет небытие к категориям, которых у него, таким образом, получается 7 вместо 6, см. TS. 2. О буддийском взгляде на отрицательные суждения будет речь ниже, в главе об умозаключении.

Что касается определения правильного познания, то опять-таки каждая школа имела на этот предмет свой взгляд, который она противопоставляла буддийскому. Об определении мимансаков было уже упомянуто выше, они различают три стадии в познании: первоначальную, обращение внимания и окончательное усвоение. Правильное знание они определяют как познание объекта, еще не познанного.¹⁷² Выше приведенная полемика между буддистами и мимансаками интересна тем, что буддисты побивают мимансаков, исходя из их же определения. Если источником правильного познания называть познание раньше не познанного объекта, то вторая и третья стадии не будут источниками правильного познания, так как объект в то время окажется уже познанным благодаря первой стадии. На это мимансаки отвечали, что все три стадии представляют собою, в действительности, самостоятельные, отдельные акты познания; в каждой стадии мы имеем совершенно новое познание.

Хотя Кумарила и намекает в *Ṣlokavārttik*'е на буддийское определение правильного познания,¹⁷³ но он не противопоставляет ему своего. Вышеупомянутая теория о трех последовательных стадиях в познании укрепились в школе мимансаков потому, что при споре о сущности восприятия Кумарила допускает несколько оследовательных стадий, предшествующих окончательному усвоению объекта сознанием.¹⁷⁴ Противоположение источника знания самому знанию или его результату принято во всех индийских философских школах, за исключением буддийской.

Что касается ведантистов, то ни в сутрах Бадараяны, ни в толковании Шанкара-ачарьи нет прямого определения правильного познания, точно так же как нет его и у мимансаков, ни в сутрах, ни в толкованиях Шабарасвамины и Кумарилы. Однако впоследствии обе эти родственные системы приняли

¹⁷² *Anadigatārthādigant*, ср. Athalye, 185, ср. также NBTT. 9. 3, и TB. 25.

¹⁷³ Ср. *ṢV. Codanāsūtra*, 75, где *saṃgati* — *saṃvāda*, ср. комментарий Партхасаратхимипры [цитирующий «Праманаваарттику»].

¹⁷⁴ *ṢV. Pratyakṣasūtra*, 59 и след., где Кумарила говорит, что источником или орудием познания может быть или деятельность органов чувств, или соприкосновение их с объектом, или передача впечатления от внешних чувств внутреннему, или соединение внутреннего чувства с душой, или, наконец, все это вместе. Возражение на это со стороны найяиков см. Athalye, TS. 185.

одно и то же определение. В Vedāntaparibhāṣe¹⁷⁵ находим следующее определение: «причина, благодаря коей получается правильное знание, есть источник знания. Под правильным же знанием мы разумеем познание, не основанное на воспоминании, объект коего раньше не был познан и не оказался ложным». В этом определении центр тяжести лежит в противопоставлении познания и воспоминания. По буддийскому взгляду, не может быть даже простейшего знания без некоторого участия деятельности памяти,¹⁷⁶ так как в каждом представлении содержится синтез отдельных моментов. На это ведантисты возражают: «если предположить, что время, которое ведь не имеет видимой формы, можно было бы воспринять чувствами, то, при непрерывном восприятии объекта, в каждый предшествующий момент он был бы отмечен особым временным определением. Поэтому (вышеприведенное определение) распространяется (и на такие случаи). Кроме того, в нашей системе (веданта) мы признаем, что при джняне восприятия есть лишь одно представление (а не синтез моментов), которое длится до тех пор, пока не сменится другим представлением».¹⁷⁷

В сутрах двух других брахманских систем, ньяе (NS. I. 1. 3) и вайшешике,¹⁷⁸ нет общего определения прагмāṇa. Но уже в Nyāyabhāṣy'e и Nyāyavārttik'e¹⁷⁹ встречается полемика по этому вопросу, причем Уддьяотакара нападает на буддийскую точку зрения и проводит различие между результатом познания и его источником. Результатом являются целесообразные действия, которые могут иметь троякий характер: *положительный, отрицательный и равнодушный* (hānopādānoprekṣā-buddhivat). Источником является самопознание. При этом Уддьяотакара говорит, что слово прагмāṇa может иметь двойное значение, смотря по тому, как его понимать, как состояние или как орудие¹⁸⁰ Таким образом, целесообразная дея-

¹⁷⁵ См. лист 4 (recto) Бенареского издания (Kauleśvarasimha).

¹⁷⁶ Ср. NBT. 4. 15—16, ср. также Aniruddha на SS. I. 87.

¹⁷⁷ См.: Vedāntaparibhāṣā, там же.

¹⁷⁸ В 8-м и 9-м отделе сутр вайшешики, где трактуется, между прочим, вопрос об источниках, не упоминается даже слово прагмāṇa.

¹⁷⁹ См.: NBh на I. 1. 3 и NV. 30.

¹⁸⁰ Как bhāvasādhana или karaṇasādhana. Дхарматтара, по-видимому, понимает его, как bhāvasādhana, так как прагмāṇa у него является синонимом

тельность, или одушевление, переносно называется тоже знанием, как результат знания. Отсюда, вероятно, пошло самое обыкновенное определение *pramāṇa* как 'источника' или 'орудия' истины (*pramākaṇam pramāṇam*).¹⁸¹ Это определение, однако, было признано недостаточным, и мы встречаем целый ряд попыток дать более точное определение, как *pramāṇa*, так и *pramiti*.¹⁸² Прашастапада вопроса об общем определении знания не затрагивает (РВ. 171 и 186). Но позднейшие соединенные системы ньяя и вайшешика имеют определение как правильного познания, так и его источников, которое восходит, по всей вероятности, к буддийскому определению ложного знания. Под 'ложным знанием' (*anujñānam*), Дхармоттара (NBT. 4. 1—7) разумеет познание в объекте не тех временных, пространственных и иных свойств, которые ему в действительности принадлежат, а в *Tarkasaṃgrah'e*¹⁸³ встречается такое определение: «правильным познанием называется познание в объекте, обладающем известными свойствами, тех именно свойств, какими он в действительности обладает. Наоборот, неправильным познанием (*ayathārthānubhava*) называется познание в объекте не тех качеств, которыми он в действительности обладает».

Смысл этого определения лежит в разрешении вопроса о познании в пользу реалистического его понимания. В познании представление содержит те именно признаки, которыми объект обладает в действительности. Тем не менее найяики не удовольствовались этим определением и после долгих споров пришли к определению источника правильного познания как ближайшей причины правильного знания. Такой тощий результат после долгой работы, на которую потрачено было масса труда и тонкого остроумия, очень характерен для индийских схоластиков этой школы, в послебуддийскую эпоху.¹⁸⁴ Найяики так же различали те три стадии в познании объекта, которые различали и мимансаки. Сначала мы имеем ощущение, чисто чувствен-

samyagjñāna. Однако при объяснении этимологии слова *anumāna*, он толкует его как *kaṇaṇasādhana*, ср. NBT. 6. 10, вероятно, потому, что с буддийской точки зрения *pramāṇa* и *pramāṇaphala* одно и то же.

¹⁸¹ См.: ТВ. 8.

¹⁸² См.: Athalye, TS. 185.

¹⁸³ См.: TS. изд. Athalye, отд. XXXV.

¹⁸⁴ Ср. Athalye, 184 и след.

ный процесс, состоящий в том, что орган касается объекта, например горшка, и затем передает его отпечаток внутреннему чувству, которое, в свою очередь, передает его душе. Тут отпечаток превращается в представление, или суждение: «вот горшок». Это вторая стадия. Третья стадия состоит в окончательном усвоении представления как соединяющегося с сознанием своего «я», и имеет форму: «я есмь познающий горшок», или «я познал горшок». Последняя стадия носит название *anuvyavasāya* и соответствует буддийскому *adhyavasāya*, под которым разумеется ясное и раздельное представление.

Определение правильного познания в системе санкхья в сущности не отличается от определения найяиков. Все познание по учению этой школы¹⁸⁵ состоит в колебаниях особой материи или субстанции, которая имеет способность отражаться в душе, как в зеркале. Поэтому познание есть колебание «мыслящей материи», вызванное каким-либо объектом, который познается в первый раз и не вызывает сомнения; это же колебание отражается, как в зеркале, в душе, т. е. в самостоятельной духовной субстанции, откуда происходят сознательные, ясные и раздельные представления. Сутры этой системы (SS. I. 87) содержат противоположение познания (*pramā*) и его источников (*tatsādhakatamam*, т. е. *pramāṇam*). Определение правильного познания не совсем ясно, так как сутра I. 87, по-видимому, дошла до нас в испорченном виде и не была вполне понятна комментатору.¹⁸⁶ Тем не менее ясно, что под правильным познанием разумеется определенное представление (*arthaparicchitti*).

В сутрах системы йога не имеется прямого определения правильного познания (*pramāṇa*), но из сутры I. 6 явствует, что под правильным познанием тут разумеется лишь познание конкретных объектов внешнего мира, так как знание отвлеченное (*vikalpa*) противопоставляется правильному знанию.¹⁸⁷ Кроме того, правильному познанию здесь противопоставляется познание ложное, сновидение и воспоминание; следовательно, под правильным познанием разумеется познание вновь таких объектов, которые раньше не были познаны. Разницы между источником

¹⁸⁵ См.: STR на *kār.* 4.

¹⁸⁶ Перевод Гарбе следует комментатору Анируддхе; первая половина сутры остается непонятной, толкование Анируддхи не основывается на тексте.

¹⁸⁷ См.: *Yogasūtra*. I. 9; ср. также о значении этой сутры ниже, в главе VI.

познания и его результатом в сутрах не делается, но древнейший комментатор, Вьяса,¹⁸⁸ уже различает между *психическим процессом* (cittavṛtti) восприятия и его результатом — *ясным представлением* (cittavṛttibodha).

Неудовлетворительность этого учения о разнообразных источниках знания бросается в глаза. Отчасти его придерживались по традиции. Первоначально они не были действительными источниками знания, а лишь диалектическими приемами, ухищрениями, которыми пользовались при диспутах; такое значение они имеют в сутрах Готама. Если впоследствии точка зрения буддистов и вайшешиков, ограничивших число источников знания двумя, не была всеми принята, то это исключительно объясняется тем, что философия в Индии обратилась в послебуддийскую эпоху в пустую схоластику, где весь труд философов был направлен на изобретение искусственных аргументов в защиту традиционной точки зрения. Особенное смущение во всех школах, по-видимому, произвело буддийское учение об отрицательных суждениях. Брахманские философы, за исключением Прашастапады,¹⁸⁹ не захотели согласиться с буддистами и причислить их к умозакключениям, но, с другой стороны, не знали, куда их поместить. Мимансаки и ведантисты делают из них особые источники знания, найяики причисляют их к восприятиям, а некоторые позднейшие философы делают даже из них особую категорию небытия.¹⁹⁰

Большинство школ признает первенствующее значение восприятия среди всех источников знания,¹⁹¹ сходясь в этом отчасти с чарваками, которые вовсе не признавали остальных источников вследствие их второстепенного значения. Но с этим не соглашается Дхарматтара (NBT. 6. 15). По его толкованию, которое вполне верно передает учение Дигнаги и Дармакарти, оба источника познания — и восприятие, и умозакключение — совершенно равноправны, один без другого в действительности

¹⁸⁸ См.: Patanjalasutrāni with the scholium of Vyasa / Ed. Bodas. Bombay, 1892. P. 11. [Русский перевод: Классическая йога / Пер. с санскрита... Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992].

¹⁸⁹ РВ. 225, под именем abhāva причисляет отрицание к умозакключению: abhāvo py anumānam eva.

¹⁹⁰ Tarkasaṃgraha, отд. II; см. гл. XV.

¹⁹¹ Ср. NS. I. 1. 5: tat pūrvakam.... MS. I. 4, вообще упоминают лишь одно восприятие.

существовать не может. Восприятие столько же зависит от умозаключения, сколько умозаключение от восприятия, так как уже в простейшем восприятии содержится синтетическая деятельность мышления, которое составляет сущность умозаключения или суждения. Насколько прав был в этом пункте Дхарматтара, мы покажем при анализе учения о восприятии и умозаключении.

V

ВОСПРИЯТИЕ

Определение восприятия у Дхармакирти. Обыденное определение. Идеалистическое понимание роли чувств в познании. Чувства — пассивная сторона познания. Определение с точки зрения единичного наблюдателя. Функция восприятия. Участие мышления в восприятии. Отличие восприятия от мышления. Отличие его от иллюзии. Различие между знанием иллюзорным и противоречащим опыту. Два значения термина 'восприятие' у Дхармакирти: восприятие чистое и восприятие опытное.

Дхармакирти определяет восприятие как такой источник нашего познания, который отличается от мышления и в то же время не представляет собой иллюзии, или обмана чувств (NB. 6. 15). Вторая часть этого определения указывает на то, что имеется в виду дать определение правильного восприятия как источника правильного опытного знания в отличие от ложного восприятия, или обмана чувств. Это для индийской философии нечто само собой разумеющееся, так как во всех системах соответственные рассуждения помещаются в отделе о *pramāṇa*, т. е. 'источниках правильного познания' или, собственно, доказательствах истины. Восприятие интересует философа не с психологической, а логической или гносеологической стороны. Из объяснений же Дхарматтары на вышеприведенное определение мы узнаем, что его не следует считать полным или действительным определением, так как им имеется в виду лишь указать на те черты восприятия, которые отличают его от второго, допускаемого Дхармакирти источника правильного познания — умозаключения. «Речь здесь идет, — говорит он, — об общеизвестном понятии восприятия объектов чувствами, и приписывается ему (генетическое) отличие от чистого мышления, а так же отсутствие иллюзии. Это нужно понимать так: все согласны в том, что восприятие есть такое познание, благодаря которому у нас складывается факт присутствия перед нами объектов; ему же именно мы и приписываем (генетическое) отличие от чистого мышления и отсутствие иллюзии. Не следует думать, что так как не все знают, в чем заключается (генетическое) отличие от мышления и отсутствие иллюзии, то существует еще какой-то особый вид восприятия, который так же обознача-

ется этим словом, и о нем-то идет речь в настоящем определении. Напротив, здесь идет речь, и означенные два признака приписываются тому самому восприятию, о котором все знают, что этим словом обозначается познание, заключающееся в ощущении присутствия перед нами объектов и зависящее от деятельности или от прекращения деятельности чувств» (NBT. 6, 19—22). Умозаключение содержит в себе мышление и, как увидим впоследствии, собственно является почти синонимом последнего. В чувственном же восприятии как источнике нашего познания вовсе нет мышления, оно принципиально, или генетически, отличается от мыслительной деятельности.

Под источником познания тут разумеется нечто такое, что предшествует знанию и само еще не в состоянии дать действительного знания. Если мы имеем, например, наглядное представление, которое, по индийской терминологии, будет уже готовым познанием, то это не значит, чтобы мышление, как особый источник знания, не участвовало в его создании. Напротив, ниже мы увидим, что без деятельности мышления не может быть даже простейшего представления. Представления или ощущения какого-либо цвета, например, с точки зрения буддийской философии уже заключают в себе деятельность мышления. Между тем, чувственное восприятие, или, как, вероятно, точнее следовало бы выразить, чувственный элемент в нашем познании, есть нечто, совершенно отличающееся от мышления.

Но как же, все-таки, определяет Дхармакирти чувственное восприятие с точки зрения обыденного понимания его? Дхармоттара говорит: «про чувственное восприятие и вы и мы знаем,¹⁹² что оно связано с деятельностью органов чувств положительной и отрицательной связью»,¹⁹³ т. е. когда органы чувств действуют, является знание, или наглядное представление, когда же они не действуют, и знания нет. Подчеркивается, следовательно, то обстоятельство, что никому не приходится в голову отрицать то, что деятельность органов чувств и наглядное представление стоят между собой в связи. Что

¹⁹² См.: NBT. 6. 19 и буквальный перевод этого места в примеч. 56 к разделу I.

¹⁹³ См.: NBT. 6. 21: *indriyānvayaavyatikerānuvidhāyi*, т. е. «зависящее от деятельности или прекращения деятельности органов чувств».

же касается до характера этой связи, этой взаимной зависимости, то о ней Дхарматтара не говорит ничего, так как тут уже кончается всеобщее согласие между собою разных систем, и начинаются коренные разногласия, как мы это увидим ниже из рассмотрения взглядов прочих индийских систем на роль органов чувств в познании. Автор *Tīrpaṇi* указывает на то, что назвать что-либо именем и условиться в его значении — не значит еще согласиться относительно всех существенных признаков. Так, например, все знают, что такое звук, но не все знают, что звук не имеет длительного существования, так как школа мимансаков, напротив, полагает, что звук и слово вечны. То же самое можно сказать и относительно чувственного восприятия. Все знают, что называется этим термином, но относительно существенных признаков этого источника нашего познания существуют коренные различия, на которые и указывает определение Дхармакирти.

Дхарматтара подчеркивает, что только в таком определении сущности восприятия, как знания, знаменующего появления объекта перед нами, все («и мы и вы») ¹⁹⁴ между собой согласны. Это определение не научное, но обыденное. ¹⁹⁵ Между учеными, наоборот, нет никакого согласия относительно того, как нужно представлять себе способ действия органов чувств при восприятии.

Не говоря уже о реалистах брахманских систем мимансы и вайшешика, ¹⁹⁶ среди самих буддистов были коренные разногласия. Из них только вайбхашики, по-видимому, стояли на реалистической точке зрения и полагали, что объекты внешнего мира имеют какую-то способность проникать в воспринимающий аппарат чувств. ¹⁹⁷ Остальные же более или менее разделяли точку зрения Дхармакирти и Дигнаги. Под восприятием они понимали ту сторону знания, которая ле-

¹⁹⁴ NBT. 6. 19: *yattad bhavatām asmākam ca... prasiddham*.

¹⁹⁵ Ср. NVTT. 80. 18: *loke*.

¹⁹⁶ См. о них ниже, в главе об учении брахманских систем.

¹⁹⁷ Car. Rhys Davids (*A Buddhist Manual...* P. LIV и след.) полагает, однако, что точка зрения *Dhammasaṅgaṇi* не вполне материалистическая: *the Buddhist theory leaves the way open to surmise that even in the time of our Manual the process of sense impression was not materialistically conceived*. До известной степени такая точка зрения противоречила теории *kṣaṇikatva*, ср. NVTT. 79. 16. Но NBT. 26, 9 прямо говорит, что вайбхашики считали, что *cakṣuḥ paśyati rūpāṇi*.

жит в чувствах,¹⁹⁸ т. е. чувственный или пассивный¹⁹⁹ элемент в познании, который противопоставляется мышлению как стороне активной. Толкователь Дхармоттары по этому поводу замечает:²⁰⁰ «говоря, что восприятие есть знание, лежащее в чувствах, автор варттики [=Дхармакирти] высказывается в том смысле, что не глаз его источник знания, так как само познание... имеет силу видеть свет и т. п., а не глаз. А то возражение, которое на это делается и которое состоит в том, что если знание видит, то, так как это процесс нематериальный, отчего оно не видит предметов удаленных,— это возражение неосновательно, так как знание это возникает в связи не с удаленными объектами, а с теми, которые находятся в области, доступной чувствам,²⁰¹ ведь знание не может действительно видеть».

Последние слова особенно подчеркивают идеалистическое понимание значения чувств в познании. Если утверждается, «что не глаз видит, а знание видит», то это не значит, что удаленность или препятствие не имеют для них значения, ибо это было бы возвращением к материалистическому пониманию процесса восприятия, причем роль глаза переходила бы к какому-то знанию, которое двигалось бы от субъекта к объекту. Чувственная сторона знания есть просто пассивная его сторона, выражающаяся на опыте в факте присутствия перед нами, в области, доступной действию органов чувств, известных объектов. Поэтому никакого другого определения восприятия, кроме того, что оно противопоставляется

¹⁹⁸ NBT. 10. 4: *indriyācṛitam*. Из NBTT следует, что это слово самого Дхармакирти.

¹⁹⁹ Что 'восприятие' = *grahaṇam* имеет пассивный характер, видно из слов NBT. 12. 18: *kṣāṇa eko grāhyaḥ*. Автор «*Vimarśiṇi*» (коммент. на *Alaṃkāśaśāstra* V. B. B. Bombay, 1893, 46), очевидно хорошо знакомый с буддийской философией, говорит, что *grahaṇam* употребляется для обозначения не только пассивной (*svārasikyām*, «*re ipsa hervorgebracht*», как переводит проф. Якоби) стороны познания, но и готового (*utpādītāyām prātipattau*) представления, но последнее значение, конечно, переносное. Точно так же и *pratyakṣa* в переносном смысле употребляется для обозначения представления, возникшего на почве восприятия, тогда как точный его смысл есть чистое восприятие, пассивная сторона в познании. Ср. NV, 44. 3: *ātmasaṃvedam*, которое в NVTT. 102. 9 ошибочно переделано в *ātmasaṃvedyam*.

²⁰⁰ Ср. NVTT. 27. 7—11.

²⁰¹ Ср. спор найяиков с буддистами о *prāpyakāritva*, NV. 38; NVTT. 79—80, где действие органов чувств, между прочим, сравнивается с магнитом.

мышлению как активному источнику знания, сделать нельзя. Основной принцип буддистов состоит в том, что ни один, даже самый логический ум (*suṣīkṣito'pi*) не может проникать в сущность вещей (NV. 44. 18) и определить их, можно лишь определять их отношения. Согласно этому принципу, и тут определение восприятия сделано исключительно путем определения его отношения к другому источнику знания — мышлению. Реалист Уддхотакара с яростью нападает как на самый принцип неопределимости объектов в своем существе, так и на определение восприятия, сделанное впервые Дигнагой и повторенное Дхармакирти. «С какой стороны на него ни смотреть,— говорит он,— оно не выдерживает критики» (NV. 45. 10). «Это не определение, а бессмысленное произнесение каких-то звуков» (NV. 44. 13). «Оно так же мало выражает, как звуки, произносимые глухонемым или спящим» (NV. 45. 9). Сущность объектов неопределима, а между тем восприятие все-таки определяется: «Кто иной, кроме буддистов, может сказать нечто подобное!» (NV. 44. 12). «Если объекты в своей единичности неопределимы, то это определение не есть определение восприятия только, а вообще чего угодно, всего, что содержится во всех трех мирах» (NV. 45. 4).

В другом месте (NBT. 23. 6—14) Дхарматтара дает определение чувственного восприятия, которое он называет определением *с точки зрения единичного* наблюдателя, или *познающего лица* (*ekapratipattirapekṣam*, NBT. 23. 7—8). Тут обращается внимание на то, что для правильного восприятия необходим целый ряд условий, которые разделяются на, так сказать, объективные и субъективные: объективное условие есть присутствие объекта в области, доступной действию чувств, под субъективными же условиями разумеются, во-первых, органы чувств и, во-вторых, отсутствие всяких препятствий для их деятельности. В числе условий имеет значение и *воля* (*pravṛtti*, NBT. 23. 10) наблюдателя, т. е. его желание воспринимать. При этом, говорит Дхарматтара, возможны четыре случая: 1) орган зрения наблюдателя действует, и предмет находится налицо; происходит восприятие предмета; 2) орган наблюдателя действует, но объекта налицо нет; тогда и восприятия нет, а, как увидим ниже, является на этой почве возможность суждения отрицательного; 3) орган наблюдателя не действует, хотя предмет и находится в доступной ему сфере; в этом случае нет ни восприятия, ни

возможности для суждения отрицательного; 4) предмет лежит в области, недоступной действию органов чувств; в этом случае так же нет ни восприятия, ни возможности отрицательного суждения касательно данного предмета.

Это определение «с точки зрения единичного наблюдателя» имеет главным образом целью отличить восприятие от отрицательного суждения. Его значение выяснится впоследствии, при рассмотрении учения об отрицательных суждениях.

Кроме того, Дхармоттара неоднократно упоминает о *функции* (vyārāga, NBT. 3. 13—14; 6. 21—22; 11. 12) восприятия, которая состоит в том, что она делает объект существующим перед нами *воочию* (sākṣātkāri), т. е. дает наглядные представления, или, вернее, дает познающему субъекту знать о факте существования перед ним объекта в действительности, в области деятельности его чувств. На то же обращает внимание и комментатор его, в следующих словах, где он функцию называет уже *сущностью* (svagūra) восприятия: «хотя мы и имеем право говорить, что то, что отличается от мышления и не представляет собой иллюзии, есть восприятие, однако этим не будет указано на его сущность, ибо сущность восприятия иная и состоит в том, что она *делает* объект непосредственно *присутствующим* перед нашими чувствами» (sākṣātkāri, NBTT. 17. 7). Далее, Дхармоттара еще дополняет это определение, говоря: тō познание есть *познание наглядное* (pratyakṣam jñānam), в котором за непосредственной функцией чувственного восприятия, каковая состоит лишь в том, что оно дает нам знать о факте существования перед нами объекта, следует еще деятельность мышления (NBT. 3. 13—14 и 11. 12—13). Эта последняя деятельность мышления и создает представления.

Таким образом, восприятие имеет свою прямую функцию — оно дает нам знать о факте существования объекта перед нами, в области действия наших чувств, и вслед за этим уже мышление создает представление. Получается наглядное представление, которое так же называется восприятием, или, точнее, воспринятым познанием, — познанием, полученным через восприятие чувств. Мы, таким образом, должны различать *восприятие как источник познания* (pratyakṣam pramāṇam), *функцию восприятия* (pratyakṣavyārāga) и *воспринятое познание* (pratyakṣam jñānam). Подобно тому, как на нашем психологическом языке под словом ‘восприятие’ разумеется

не только акт, но и тот продукт, который получается от восприятия, и в санскритском языке слово *gratyakṣa* имеет оба эти значения. Этот продукт, однако же, создается не только восприятием, он уже не представляет собой чисто-чувственной стороны познания, а создается на почве восприятия мышлением.

Возникает вопрос, не содержится ли в таком определении восприятия некоторого противоречия, так как, с одной стороны, восприятие совершенно отличается от мышления, с другой же стороны, воспринятое представление есть результат деятельности так же и мышления. Вопрос этот не ускользнул от внимания Дхармоттары. Мы неоднократно будем к нему возвращаться при рассмотрении как учения о восприятии, так и учений о мышлении и о результате восприятия.

Интересно, что оба признака, которыми он характеризует восприятие, выражены в отрицательной форме: оно не содержит мышления, оно не представляет собой иллюзии.²⁰² Эти признаки не описывают сущности восприятия, а лишь указывают на некоторые его свойства, которые в Индии VII века служили предметом оживленных споров между сторонниками различных систем. Исследовать какой-либо предмет значит разъяснить его *посредством опровержения неправильных взглядов*, говорит Дхармоттара (*vipratipattinirākaṇaṇa*, NBT. 5. 14); весь «Краткий учебник логики» составлен с этой целью.

Что касается первого из признаков восприятия, его коренного отличия от мышления, то им имеется в виду ответить на следующие господствовавшие на это предмет взгляды. Школа мимансаков полагала, что существуют два вида восприятия: простое, в котором мышление не участвует, и более сложное, посредством которого мы познаем предмет вместе с его родовыми и видовыми качествами. Последнее совершается при участии мышления и, тем не менее, является восприятием.²⁰³ Философская школа языковедов (*vaīyākaraṇa*), которая занималась вопросом о восприятии в связи с вопросом о значении слов, считала, что всякое чувственное восприятие совершается при участии мышления, так как нет того

²⁰² Самый способ выражения этого отрицания (*aroḥa*) как будто указывает на его связь с теорией об *aroḥa*: восприятие не есть мышление, а мышление не есть восприятие, вот и все, что можно о них сказать.

²⁰³ См. об этом ниже, в главе об учении брахманских систем о восприятии.

восприятия, или представления, которое не находилось бы в тесной связи со словом, а словом обозначается объект мышления. Школа найяиков различала, между прочим, и особый вид восприятия, которое совершалось при участии мышления (*saṁkalpaka*). Все эти взгляды наш философ решительно отвергает и противопоставляет им свое определение восприятия, как источника познания, отличающегося от мышления.²⁰⁴

Следовательно, оно гораздо древнее тех источников, на которые ссылается *Tīrṇaṇi*. Кумарила был современник Дхармакирти, а из найяиков мы впервые встречаем упоминание об этом определении у Уддхотакары. Конечно, вопрос о роли мышления в восприятии мог обсуждаться в этих школах и раньше помянутых авторов. Некоторые указания на это можно видеть в *Nyāyāsūtr*'e I. 1. 4, где *pratyakṣam*, между прочим, определяется как *vyavasāyātmakam*, а *vyavasāya* всегда предполагает мышление. Но несомненно, что он был поставлен ребром впервые именно Дигнагой (ср. *NVTT*. 102), и что остальные школы развили свое учение о восприятии, соединенном с мышлением, под несомненным влиянием буддистов. См. об этом в главе об учении брахманских систем о восприятии. Кроме того, это первое свойство восприятия имеет еще целью отличить восприятие от другого источника правильного познания, от умозаключения, которое уже всецело составляет область мышления.

Второй признак восприятия, его отличие от иллюзии, так же имеет в виду ответить на целый ряд вопросов, связанных со спорами о значении восприятия в нашем познании. Школа йогачаров, собственно та часть ее, которая следовала традиции (см. *NVTT*. 18—19), признавала все наше знание о внешнем мире совершенной иллюзией. Это была школа догматического идеализма, которая признавала бытие лишь одних представлений. Неиллюзорное знание есть такое знание, которое соответствует воспринимаемому объекту, говорит автор *Tīrṇaṇi*, а так как, по учению этой школы, всякое чувственное знание не соответствует воспринимаемому объекту,

²⁰⁴ См. *NVTT*. 19. Эти указания безусловно верны в том смысле, что такого рода разногласие во взглядах на роль мышления в восприятии действительно существовало между различными школами, в его время. Но исторически его взгляд неточен. Определение восприятия как источника знания, противопоставляемого мышлению, было впервые дано Дигнагой.

то всякое восприятие есть иллюзия. В ту же категорию следует отнести и школу мадхьямиков. Этим теориям Дхармакирти противопоставляет свое утверждение: чувственное познание не иллюзорно, в нем мы, следовательно, познаем истинное бытие внешнего мира, поскольку такое познание для нас доступно. Дхармакирти вместе с Дигнагой принадлежали к школе йогачаров, а йогачары, как мы видели, были чистыми идеалистами. В этом коренном вопросе, однако, они разошлись со школьным учением и примкнули к другой буддийской школе, признававшей, в известном смысле, познаваемость внешнего мира, именно, к школе саутрантиков.²⁰⁵ В каком смысле следует понимать тут познаваемость внешнего мира, мы увидим ниже. Автор *Tīrṇaṇī* указывает, что Дхармакирти во второй части своего определения хотел также показать свое отрицательное отношение к некоторой части своих единомышленников,²⁰⁶ которые находили возможным и в иллюзиях различать элементы правильного познания. Если человек, движущийся на лодке, воспринимает на берегу дерево, и ему кажется, что это дерево движется, или он белую раковину принимает за желтую, или если он через щель двери видит блеск драгоценного камня и вообразит, что этот камень находится в двери, или, когда он видит огненный круг вместо вращающегося горящего куска дерева, то во всех этих случаях восприятие только в одной своей части является иллюзорным, а в другой правильным. Ведь дерево, раковина, драгоценный камень и пылающее дерево действительно существуют и воспринимаются, а движение дерева, темный цвет раковины, нахождение камня в двери и огненное колесо представляют собой иллюзию. Такой взгляд, как нам представляется, более соответствующий духу учения Дхармакирти,²⁰⁷ признается, однако, автором «*Tīrṇaṇī*» и Дхармоттарой неправильным, но, очевидно, и он имел своих сторонников.

Точное понимание учения Дхармакирти и его толкователя об иллюзии представляет значительные затруднения. Они дают нам целый ряд примеров иллюзий или неправильных восприятий, таких, которые не могут обуславливать целесообразных действий человека в жизни. Вызываются они каки-

²⁰⁵ NBTT. 19. 10. См. также ниже, в главе о реальности внешнего мира.

²⁰⁶ *ācāryaikaḍeṣiyāṇ*, ср. NBTT. 20. 10 и след.

²⁰⁷ См. ниже, в главе об истинно-сущем.

ми-либо недостатками в воспринимающем субъекте или в воспринимаемом объекте. Воспринимающий может быть или вообще болен, например, бредить в горячке, или иметь недостаток в органе восприятия, как например, дальтонизм; или он может находиться в условиях, препятствующих правильному функционированию восприятия, как например, человек, движущийся на лодке, которому может показаться, что движется не он вместе с лодкой, а берег; затем, неправильное восприятие может быть обусловлено особым состоянием воспринимаемого объекта, как, например, при вращательном движении головки может показаться, что мы имеем перед собой огненный круг. Все это такие восприятия, которые при проверке на опыте оказываются ложными и потому должны быть выделены при определении правильного восприятия. При этом Дхармоттара делает одно весьма важное замечание: хотя, говорит он, иногда и кажется, что причина иллюзии лежит вне воспринимающего субъекта, в объекте, но в действительности, однако, причина всегда лежит в субъекте, и в частности, именно в неправильной деятельности органов чувств. Если утверждать, что причина иллюзии находится вне нас, в воспринимаемом объекте, то из этого следовало бы, что вообще все наглядные представления возникают под влиянием действительно существующих внешних объектов, иначе говоря, это свидетельствовало бы о реалистическом взгляде на происхождение познания. Но не такова точка зрения нашего философа, оттого он и не преминул сделать вышеупомянутое замечание. Дхармоттара здесь просто констатирует, что среди наглядных представлений, вызванных чувственным восприятием, имеются правильные и неправильные, и не входит в объяснение причин того и другого. Вероятно, по той же причине Дхармоттара ничего не говорит здесь о сновидениях в противоположность философам других индийских систем, которые отводят большое место сновидениям и причисляют их к неправильным восприятиям. Никто не считает их правильным познанием, лежащим в основе целесообразной деятельности человека, потому и неупоминание о них в трактате, в котором с самого начала объявлено, что он посвящен исключительно исследованию правильного познания, вполне понятно.

Но в таком случае, быть может, упоминание о неправильных восприятиях совершенно излишне. Ведь правильное

восприятие является первым из источников правильного познания, следовательно, согласно определению правильного познания как познания, непротиворечащего опыту, само собой должно разуместь, что правильное восприятие не может противоречить опыту и не может представлять собой иллюзии. Разрешается это недоумение несколько странным на первый взгляд образом. Оказывается, что возможно правильное познание, не противоречащее опыту и в то же время иллюзорное, и притом иллюзорное не с точки зрения какого-нибудь ведантиста-иллюзиониста, для которого все опытное знание есть сплошная иллюзия, а с точки зрения Дхарматтары. Умозаключение, говорит он (NBT), дает нам знание (в известном смысле) иллюзорное, ибо, когда мы заключаем от какого-нибудь данного факта к какому-нибудь не данному, то объектом нашего познания является нечто такое, чего нет перед нашими чувствами и что, следовательно, стоит в противоречии с тем, что в данный момент действительно находится перед нами; короче, всякое не-наглядное представление, уже потому, что оно не-наглядное, есть (до известной степени) обман чувств, иллюзия. Под термином «неиллюзорное знание,— говорит Дхарматтара,— здесь разумеется такое знание, которому не противоречит наглядная форма реального объекта, та, которая способна быть действительной». Если же, как в суждении и умозаключении, мы имеем знание (представление), хотя и не противоречащее опыту, но в то же время не-наглядное, то оно уже представляет собой иллюзию. Наш перевод слова *abhrānta* 'неиллюзорный' является, таким образом, не точным, точнее было бы сказать 'не-наглядный'. Но этому противоречат все приведенные Дхарматтарой примеры: они именно иллюстрируют обман зрения и других чувств, происходящий, как он сам говорит, от неправильного функционирования органов чувств, и не приводит ни одного примера правильного, но не-наглядного представления.

Таким образом, в определении восприятия, которым Дхармакирти имел в виду не определить его сущность, а лишь указать на его отличие от второго источника истинного познания, первая часть до известной степени противоречит второй. Восприятие отличается от мышления, не есть мышление, его функция состоит лишь в том, что перед нашими чувствами является некий объект. Такое чистое иде-

альное восприятие не дает в действительности никакого познания, оно как бы вовсе не существует (*asatkālpa*) (NBT. 16. 6). Между тем, про это же познание говорится, что оно не должно представлять собой обмана чувств, тогда как судить о том, есть ли обман или нет, можно только в готовом представлении, созданном мышлении.

Объясняется это противоречие тем, что во всем изложении Дхармакирти и Дхармоттары термину 'восприятие' придается два различных значения: с одной стороны, это чистое идеальное восприятие, как один из источников познания; с другой стороны, это результат восприятия, наглядное представление, про которое уже нельзя сказать, что оно совершенно чуждо мышлению, потому что в его создании участвует мышление (*vikalpena anugamyate*). Последнее содержит в себе иллюзию, а первое нет. Для того, чтобы отделить умозаключение от мышления, т. е. для того, чтобы обе части, на которые делится правильное познание, взаимно исключали друг друга, достаточно было бы и первого определения: восприятие отличается от мышления (NBT. 7. 4), так как то, что разумеет Дхармоттара под мышлением, есть специальная область умозаключения. Вторая часть определения имеет целью отделить правильное восприятие от тех ошибочных восприятий, которые ошибочны только отчасти, например, восприятие дерева, движущимся на берегу, когда наблюдатель движется мимо него на лодке. Это восприятие, как уже было упомянуто, ошибочно только отчасти, так как объект, дерево, воспринят верно, ошибочно лишь его движение (NBT. 7. 5—12). Чистое восприятие есть пассивная сторона познания и состоит лишь в ощущении присутствия в области действия чувств некоторого объекта. Создание соответствующего представления есть уже дело мышления.

Следовательно, движение, как часть представления, должно быть отнесено к ошибочной конструкции мышления, а не к ошибочности чистого восприятия, так как чувства, как сторона пассивная, никогда не могут ошибаться. Так думали некоторые последователи Дигнаги.²⁰⁸ Но Дхармакирти с ними не соглашался, и именно поэтому, как полагает Дхармоттара, дополнил определение Дигнаги прибавкой слов «не пред-

²⁰⁸ Ср. NBT. 20: *ācāryaikaadeṣiṣyāḥ*.

ставляющий собой иллюзии».²⁰⁹ Тем не менее, отсутствие иллюзии является в то же время чертой восприятия, так же отличающей его от умозаключения.

Хотя Дхарматтара говорит, что слова «не заключающее в себе иллюзии знание» помещены в определении восприятия для того, чтобы отличить его от умозаключения, однако он говорит, что умозаключение представляет собою иллюзию (NBT. 7. 12).

Отнесение знания, получаемого путем умозаключения, к числу иллюзий, не может не вызвать недоумения прежде всего потому, что это противоречит словам самого Дхарматтары. Причисляя умозаключение к источникам правильного познания, он приравнивает его к восприятию. Подобно тому, как ложное восприятие есть знание об объекте недействительном, равным образом и ошибочное умозаключение есть тоже знание об объекте недействительном (NBT. 3. 12—22). Исследуется здесь, говорит он, правильное знание, а правильное знание есть знание об *объектах действительных* (arthakriyāsamārtha, NBT. 3. 23). Хотя он здесь отделяет правильное познание от ложного и не называет последнего иллюзорным, но тот пример, которым он иллюстрирует ложное знание — видение воды в пустыне (фата моргана) — не отличается существенно от других примеров иллюзий, им приводимых. Затем, однако, оказывается (NBT. 7. 13), что умозаключение представляет собой иллюзию в том смысле, что оно имеет дело не с познанием реальных объектов, а с общими понятиями, и только косвенно, приурочивая общее понятие к единичному объекту, оно так же имеет дело с реальностями. Таким образом, восприятие имеет дело непосредственно²¹⁰ с реальным, действительным объектом, а умозаключение косвенно.²¹¹ В последующем мы покажем, что под умозаключением Дхарматтара разумеет мышление вообще. Все же

²⁰⁹ Что слова abhṛānta не было в определении Дигнаги, ясно прежде всего из того, что его нет в тибетском переводе «Праманасамуччая», I. 3: mño-p. sum. rtog. par. dañ. bral. pa. Затем, Уддьотакара (NV. 44—45) и Вачаспати-мишра (NVTT. 102) приводят определение Дигнаги без этого слова.

²¹⁰ Там же: grāhṇe gūre na viparyastam; о значении термина grāhṇa, как выражающего пассивную сторону познания, см. выше.

²¹¹ О взаимном отношении обоих источников знания см. ниже, в главе о единичной сущности.

продукты мышления, по его учению, нереальны, не имеют характера действительности (активности). Окончательный продукт восприятия, которым считается воспринятое представление, так же нереален. Разница между восприятием и умозаключением состоит исключительно в том, что в восприятии мы имеем элементы реальности. Чистое восприятие, то восприятие, которое принципиально отличается от мышления, познает действительные объекты, и поскольку оно их познает, лишь постольку оно является источником познания, не содержащим в себе иллюзии. Иллюзия есть вообще приписывание объекту не тех качеств, которыми он обладает, а так как реальный объект, по буддийскому учению, совершенно не имеет тех качеств, которые ему приписывает наше познание, то всякое знание о нем будет иллюзией. Реальной оказывается лишь подкладка этого знания, которое познается в чистом восприятии, опытное же восприятие столь же иллюзорно, сколько и мышление или умозаключение.

С этой точки зрения, между терминами 'не заключающий в себе иллюзии' (*abhrānta*) и 'не противоречащий опыту' (*avisaṃvādin*) есть известное различие. 'Неиллюзорный' значит недействительный, нереальный. В восприятии же есть известный элемент действительности, известная подкладка реальности. Но очевидно, что это тонкое различие оказалось непонятным для многих, потому что Дхармттара старается разъяснять его и предостерегает против смешения обоих терминов (NBTT. 18. 14 и след.). Более древний комментатор Винитадева утверждает, что слова 'не заключающий в себе иллюзий', и 'не противоречащий опыту' означают одно и то же. Упомянуть об отличии иллюзии от правильного восприятия бесполезно, так как последнее есть лишь вид правильного познания. Правильное познание есть такое познание, которое не должно противоречить опыту, следовательно, само собою разумеется, что восприятие, вид правильного познания, тоже обладает этим свойством. Дхармттара говорит (NBT. 7. 13 и след.): «Не следует тут понимать слова 'не заключающий в себе иллюзий' как равнозначные словам 'не противоречащий опыту'. Так как восприятие есть не что иное, как вид достоверного познания, то уже из понятия о достоверном познании следует, что оно не может противоречить опыту и упоминать в определении еще раз, что оно не противоречит опыту, не имело бы смысла. Действительно,

объясняемое предложение получило бы тогда следующий смысл: то непротиворечащее опыту познание, которое мы называем восприятием, отличается от мышления и не противоречит опыту. Подобное повторение слов 'не противоречит опыту', ничего не выражает. Таким образом, под словами 'знание, не заключающее в себе иллюзии' следует разумеать знание, не стоящее в противоречии с объектом в его непосредственно познаваемой форме, той, которая способна быть действительной.²¹²

Если бы 'отсутствие иллюзии' было выражением равносильным выражению 'противоречие опыту', то вторая часть определения восприятия относилась бы не только к восприятию, а и к умозаключению, которое ведь тоже есть вид правильного познания и как таковое не должно противоречить опыту. Между тем, противоположение восприятия иллюзии имеет целью не только отмежеваться от крайних взглядов на иллюзорность всякого восприятия, но еще отличить восприятие от умозаключения.

Раз чистое чувственное восприятие принципиально отличается от мышления и не содержит в себе иллюзии в том смысле, что в нем мы имеем истинное познание, свидетельствующее о реальности объекта, или, точнее, элемент в познании, который содержит истину о внешнем мире, то умозаключение, которое всецело лежит в области мышления, не может давать знания о внешней реальности. Оно имеет дело исключительно с общими представлениями, которые являются созданием мышления и не соответствуют внешним объектам. Наоборот, чувственное восприятие имеет дело только с единичными фактами бытия, которые в известном смысле свидетельствуют о внешней реальности.

Шридхара говорит: «Буддисты утверждают, что чистое восприятие, состоящее в ощущении, связанном с присутствием единичного объекта, не иллюзорно по отношению к реальности, поэтому только оно и есть восприятие, но не воспринятое представление (*savikalpa*), так как последнее создано мышлением и потому не содержит реальности и содержит в себе иллюзию» (NK. 190. 5—7: *Saugatāḥ punar evam āhuḥ. Svalakṣaṇānvaya-*

²¹² См. там же, 7. 17: *arthakriyākṣama* 'действительный, активный'. В переводе этот термин передан не точно: 'способный испытывать на себе целесообразные действия'.

vyatirekānuvidhāyipratibhāsaṁ nirvikalpakaṁ vastuny abhrāntam, atas tad eva pratyakṣam, na savikalpakaṁ, tasya vāsanādhīnajanmano vastvananurodhipratibhāsasya... bhrāntatvāt). «Одно лишь ощущение бытия, одно лишь пассивное восприятие, совершенно не содержащее мышления, есть чистое восприятие» (NK. 189. 16: svarūpasyālocanamātraṁ grahaṇamātraṁ vikalpara-hitam pratyakṣamātram), говорит тот же автор. Ниже мы увидим, что кроме понятия чистого восприятия, буддийская философия оперирует с понятиями чистого объекта и чистого мышления, причем чистый (śuddha, kevala—mātra) всегда означает 'внеопытный'. Опытное познание представляет собою сплошную иллюзию, так как оно создано мышлением. Иллюзии в этом смысле нет только там, где нет мышления,— в чистом восприятии.

Но в таком случае, если признать, что определение Дигнаги и Дхармакирти относится только к идеальному чистому восприятию, нельзя не отметить некоторую противоречивость или неточность его в том смысле, что вообще под правильным познанием разумеется знание, согласующееся с опытом, следовательно опытное. На опыте же мы познаем лишь синтез отдельных моментов чувственности, совершаемый в мышлении. Комментатор Дхармоттары говорит (NBTT. 11. 16), что определение источников правильного познания делается не с точки зрения единичных моментов, а с точки зрения продуктов их синтеза в представлениях. А всякий синтез уже содержит мышление. Это противоречие, однако, сводится лишь к некоторой неточности в терминологии.

Мы приходим к следующему результату: *всякое познание, в создании коего участвует мышление, будь то представление наглядное или не-наглядное, или умозаключение, является до известной степени иллюзорным. Не содержит в себе иллюзии лишь чистое восприятие, представляющее собою пассивную сторону познания (grāhye rūpa aviparyastam).* Мышление и иллюзорность или ложность являются таким образом синонимами. Поэтому, вероятно, Дигнага и не внес слова 'неиллюзорный' в свое определение. У него определение чувственной стороны в познании ограничивалось указанием на ее противоположность мышлению. Дхармакирти, однако, внес это слово под влиянием возникших разногласий в понимании определения Дигнаги. Получилось двойное противоречие. С одной стороны, иллюзорным называется все то,

что и с обыкновенной эмпирической точки зрения содержит иллюзию, а так же и все то, что с этой точки зрения иллюзии не содержит, а является иллюзорным лишь с особой внеопытной точки зрения. С другой же стороны, термином 'восприятие' обозначается и чистое восприятие как внеопытный источник знания, пассивная его сторона, так и воспринятое представление восприятия, так как оно создано мышлением, а потому является иллюзорным с внеопытной точки зрения.

Ниже эти вопросы будут выяснены, равно как и показано соотношение восприятия и умозаключения в буддийском понимании этих терминов. Здесь же эти вопросы только затронуты, поскольку они имеют значение для выяснения второй части определения восприятия.

VI

МЫШЛЕНИЕ

Определение мышления. Значение термина '*kalpanā*'. Ясные и раздельные представления. Их связь со словом. Участие мышления в восприятии. Мышление совершается над общими представлениями. Мышление есть синтез. *Kalpanā* как воспроизводительное воображение. Внутреннее восприятие. Внутреннее чувство. Его форма есть время. Совершается ли синтез чувствами.

Чувственное восприятие противопоставляется мышлению, оно определяется как нечто такое, что отличается от мышления. Словом 'мышление' мы переводим санскритское *kalpanā*. Что под ним собственно разумеется, будет видно из последующего. Чувства как источник знания, не только отличаются от мышления, но и противопоставляются ему. Противоположение это вытекает из слова *arophaṃ* (NB. I. 4), которое тут употреблено не без намерения; оно стоит в связи с известной буддийской теорией о чисто отрицательном, т. е. относительном значении слов (*aropha*). Значение слова определяется суммой тех отрицаний, которые им обозначаются.²¹³ Чувственное знание не есть мышление, оно ему противопоставляется. Оба источника нашего знания принципиально, или генетически, отличаются друг от друга. Чтобы найти то, что принадлежит собственно чувствам в познании, следует совершенно отделить все то, что в нем является продуктом деятельности мышления. В чем же состоит эта деятельность? Дхармакирти говорит (NBT. 7. 20): «В создании такого образа или представления, которое способно быть обозначено словом и слиться с ним». Следовательно, это такая умственная деятельность, которая способна мысленно созерцать представления, вступившие или могущие вступить в тесную связь со словом. Не следует этого понимать в том смысле, что чувственное познание дает какие-то другие представления, не способные слиться со словесным обозначением. Таких представлений нет вовсе, и Дхармакирти нигде о них не говорит. Все *представления* (*pratibhāsa*) способны слиться со словом, даже те, из которых слагается духовная жизнь новорожден-

²¹³ См. Введение // Шербатской Ф. И. Теория познания. ч. I, примеч. 69, и также ниже, в главе об источнике восприятия.

ного или глухонемого, незнакомого с значением слов (NBT. 8. 3). Поэтому по существу определение *мышления*—*kalpanā* — сводится к тому, что под этим термином разумеется способность мыслить представления вообще; а так как эта способность должна принципиально отличаться от чувственного восприятия, то ясно, что последнее вовсе неспособно давать готовых представлений.

Употребление слова *kalpanā* в вышеупомянутом значении было нововведением Дигнаги, которому следовал Дхармакирти. Слово неизвестно в древнейшей философской литературе, но значение его там несколько иное. У Патанджали (YS. I. 6—9) *kalpanā* или *vikalpa* употребляется для обозначения такого знания, которое мы бы, скорее всего, назвали *отвлеченным*. Оно занимает особое положение в его классификации *представлений* (*vr̥tti*). Последние делятся на истинные, ложные, отвлеченные, сновидения и воспоминания. Истинными (*pramāṇa*) представлениями называются такие представления, которым соответствуют реальные объекты; они получаются из восприятия, умозаключения и достоверного словесного свидетельства о таких объектах. Ложные представления суть те, которые противоречат истинным; а *отвлеченные* те, которые, хотя и не противоречат истинным, но *не имеют* соответствующего им *реального объекта* (*vastuṣūnyo vikalpaḥ*); они находятся в тесной связи со словом (*śabdajñāpavyūṛta*). «Мы видим,— говорит Вьяса²¹⁴,— что существует в действительности (*vyavahāra*) область знания, всецело зависящая от огромного значения, которое имеет знание, выражающееся в словах, но не имеющее себе соответствующего объекта во внешнем мире, например, в суждении: 'сознание есть сущность души', не содержится никакого познания о реальном объекте, так как сознание и душа синонимы; это знание чисто словесное или отвлеченное (*vikalpa*)». Кумарила употребляет это слово иногда в смысле 'простой фантазии',²¹⁵ не имеющей никакого значения для знания, иногда в смысле 'предположения', 'гипотезы'.²¹⁶ У найяиков и вайшешиков этим термином обозначается познание, в котором сознается

²¹⁴ См. Vyāsaśāstra на Yogasūtra. I. 9.

²¹⁵ laukikī pratibhā, ср. ŚV. Pratyakṣa, 32.

²¹⁶ ŚV. Pratyakṣa, 37 и др.

связь единичного объекта с его родовыми и видовыми признаками.²¹⁷ Но такое значение придано этому термину, очевидно, под влиянием буддийского учения как будет показано впоследствии. Среди самих буддистов термин *kalpanā* понимается весьма различно. В школе вайбхашиков им обозначалось восприятие, которое тесно связано с умственной деятельностью, размышляющей и обсуждающей,²¹⁸ а в школе йогачаров всякое знание, поскольку оно необходимо характеризовано раздвоением (*vikalpita*) на субъект и объект, есть *kalpanā*, т. е. воображаемое знание, противопоставляемое познанию истинно-сущего, в котором нет ни субъекта, ни объекта и которое доступно лишь только одному Будде.²¹⁹ Вследствие этого разногласия в понимании термина *kalpanā* Дхармакирти и дает ему свое определение.

Вообще после Дигнаги и Дхармакирти в разных философских школах слова *kalpanā* и *vikalpa* получают большое значение при рассмотрении вопроса о восприятии: у мимансиков, начиная с Кумарилы;²²⁰ у найяиков и вайшешиков, начиная с Прашастапады;²²¹ так же и у ведантистов школы Шанкары.²²² Тут оно появляется под несомненным буддийским влиянием и означает восприятие объекта вместе с его родовыми и видовыми признаками. У древнейших же философов, до Дигнаги, оно означает тот или другой вид знания сомнительного или ложного. Дхармакирти, наоборот, определяет *kalpanā* как *pratibhāsarpatīti*, т. е. мышление или мысленное созерцание образа, вполне определенного и отчетливого. Что разумеется именно отчетливое созерцание образа, видно из того, что Дхармакирти характеризует *arthapratīti* как конечный

²¹⁷ *Kalpanā nāma jātiyojanā*. См.: NV. 44. 1.

²¹⁸ Ср. NBTT. 21. 4—5: *indriyavijñānaṃ vitarkavicāracaitasikasamprayuktam*.

²¹⁹ NBTT. 21. 5—6.

²²⁰ См. ÇV, *Pratyakṣa*, 112.

²²¹ PB. 187. 13—17, где нет, однако, терминов *savikalpa* и *nirvikalpa*, но есть соответственные понятия, причем *nirvikalpa* называется *ālocaṇāmātram*, как в ÇV. *Pratyakṣa*, 112 и NK. 189. 16, и *arphalarūpa*, которое ср. с NBT. 14. 16. и 14. 19. См. об этом в главе об учении брахманских систем о восприятии.

²²² См. *Vedāntaparibhāṣā*, л. 12, verso (Бенар. изд.).

результат познавательного акта (pramāṇaphalam), когда объект является окончательно познанным (NBT. 14. 19).

Терминология, употребляемая Дхармакирти и Дхармощоттарой, и описание процесса познания у последнего не оставляют никакого сомнения в том, что под prātīti следует понимать то, что на языке современных психологов и философов называется апперцепцией, т. е. отчетливое представление, являющееся результатом внимательного рассмотрения объекта.²²³ Результат познавательного процесса (pramāṇaphalam) называется у Дхармощоттары arthādhigati, т. е. понимание, понятие объекта; познание как бы направляет (pravartayati) внимание на объект, после чего объект достигнут (prāpta), понят (adhigata). Синонимом слова prātīti является термин avabodha,²²⁴ термин известный из грамматики. Индийские языковеды-философы полагали, что слову как таковому присуща особая сила (sphoṭa), которая самостоятельно вызывает в человеке соответствующее слову *отчетливое представление*, avabodha. Такое представление получается лишь тогда, когда имеется достоверное знание (adhyavasāya), и самое слово prātīti 'отчетливое представление' является у Дхармакирти и Дхармощоттары синонимом термина niṣsaṃ, т. е. 'несомненное знание'. Слово niṣsaṃ 'несомненность' стоит часто вместо слова kalpanā 'мышление'.²²⁵

В этом противоположении чувственного восприятия отчетливому познанию умом историк западной философии не замедлит увидеть мысли, ему весьма знакомые. Действительно, начиная от древних греков до Канта, в докритический период его деятельности, неясное, смутное познание посредством чувств противопологалось отчетливому и ясному познанию ума, и познаваемый мир разделялся на мир чувств и мир мысли, κόσμος αἰσθητός и κόσμος νοετός, mundus sensibilis и mundus intelligibilis. Определение ясного представления, которое дает Дхармакирти и которое состоит в том, что такое представление включает в себе некоторое единство и способно слиться со словом, так же напоминает нам мысли

²²³ Ср. Wundt. Grundriß der Psychologie. T. 4. S. 250.

²²⁴ Ср. NBT. 20. 4. Ср. NBT. 15. 14—15.

²²⁵ Ср. NVT. 87. 25: vyavasāyo viniṣcāyo vikalpa ity anarthāntaram. Ср. также NBT на II. 23, где niṣsaṃrūḍha употреблено как синоним vikalpaviṣaya.

знакомые, так как в способности слиться со словом современные психологи усматривают одну из главных черт психических продуктов, выделяющихся в потоке сознания как имеющие некоторое, хотя лишь относительное единство.²²⁶ Но на этом кончается сходство и начинается очень важное различие в обоих отношениях как в определении отношения апперцепции к слову, так и в различии между познанием чувств и познанием ума.

Дхармоттара говорит, что даже те представления, из которых складывается психическая жизнь однодневного ребенка, только что явившегося на свет, уже заключают в себе мышление в образах определенных, способных вступить в связь со словом (NBT. 8. 12 и след.). Таковы так же и представления глухонемых (NBTT. 22. 10). Хотя у них они фактически и не сливаются со словом, но они тем не менее не отличаются от тех представлений, из которых складывается психическая жизнь взрослых и здоровых людей, и потому были бы способны слиться со словами, если бы означенные категории людей владели словом. Когда новорожденный ребенок совершает целесообразное действие, направляя свои губы к материнской груди, то в его уме уже есть совершенно определенное, по мнению Дхармоттары, представление об этой груди, то самое, которое у него впоследствии сольется со словом, а пока лишь заключает в себе способность к словесному обозначению как вполне определенное понятие. Если бы у него не было определенного представления, а неопределенное, т. е. сомнительное, то он не мог бы на основании его совершить целесообразного действия и решительно направить губы к груди. В его сознании, следовательно, происходит процесс равнозначный тому, который у взрослого выразится в утвердительном суждении: «это есть грудь».

Буддийский философ ставит себе задачей исследование познавательных процессов, которые предшествуют и обусловливают собой всякое целесообразное действие. Способность к целесообразным действиям является для него главным признаком одушевления.²²⁷ Раз имеется налицо целесообразное действие как у ребенка, протягивающего губы к материнской груди, то имеются и познавательные процессы,

²²⁶ Cp. Wundt. Grundriß der Psychologie. S. 109.

²²⁷ [Cp. у Гегеля: «Разум есть целесообразное действие»].

его обуславливающие. Эти процессы, даже в простейшем своем виде, содержат в себе мышление (*kalpanā*) в определенных образах, таких, которые по своему значению как условие целесообразных действий, ничем не отличаются от отчетливых представлений взрослых и здоровых людей.

Термин *kalpanā*, как видно из предшествующего, изменял свое значение, смотря по тем потребностям, которые всплывали наружу в истории индийской философии в разные эпохи. Первоначальное значение 'сделанного', 'искусственного', 'нереального', 'воображаемого' было использовано в системе Патанджали для обозначения познания отвлеченного. Кумарила употребляет этот термин в значении 'фантазии'. Буддисты-реалисты — в значении 'знания неуверенного'. Первые буддисты-идеалисты (так называемые «последователи предания») обозначают им 'ложное, иллюзорное знание', причем, однако, все эмпирическое знание у них считается ложным. Наконец, Дигнага придает ему смысл мышления в ясных и раздельных представлениях. Во всех предшествующих учениях термин этот в большей или меньшей степени противопоставляется правильному познанию (*pramāṇa*); у Дигнаги и Дхармакирти он, наоборот, обозначает один из источников правильного познания. Наши ясные и раздельные представления, однако как увидим в дальнейшем, по учению тех же философов, имеют лишь субъективное значение и не содержат в себе знания об истинно-сущем, и потому с этой точки зрения *kalpanā* как мышление, близко подходит к тому значению, которое имел этот термин у древних йогачаров.²²⁸

Ясные и раздельные представления вовсе не дают нам знания об истинной сущности бытия, и с этой, так сказать внеопытной, точки зрения, они являются воображаемыми. *Объект мышления* (*vikalpaṇiṣaya*) или та форма объекта, в которой он нами познается, есть форма, которая ему придана в ясном и раздельном представлении (*niṣcaṇāgūḍhaṅgūra*), и она есть *воображаемая форма* (*saṁāgorītaṁ rūpaṁ*), воображаемая, конечно, с точки зрения абсолютной реальности (NBT на II. 27). Таким образом, Дигнага не придал термину

²²⁸ Термин *vikalpa*, первоначально означавший 'сравнение', 'выбор', стал впоследствии совершенно равнозначим с *kalpanā*. У древних йогачаров он имеет еще оттенок 'раздвоения': всякое познание раздвоено на субъект и объект: *sarvajñānaṁ grāhyagrāhakatvena vikalpitam*, см.: NBTT. 21. 6.

kalpanā 'мышление' значение совершенно новое или противоположное тому, какое этот термин имел раньше. Он сохранил у него значение 'воображения', но, так как все опытное знание, оказывается, по учению его, не реальным в абсолютном смысле, а воображаемым, то значение 'воображения' у него слилось со значением 'мышления' и 'ясного и раздельного представления'.

Из этого ясно, что противоположение чувственного познания мышлению имеет у буддистов иной характер, чем во всей западной философии до Канта. Разница между обоими источниками не состоит в степени ясности представлений, она имеет не логический характер, а генетический. Нельзя с буддийской точки зрения сказать, что чувства дают неясное, смутное представление, а мышление, наоборот, ясные и раздельные представления, в которых мы познаем действительную сущность вещей. У Дхармакирти мышление играет гораздо более скромную роль, так как уже в представлениях новорожденного мышление участвует точно так же как и в более развитых формах познания. Очевидно, что такого рода мышление, лежащее в основе всякого одушевления, есть и у зверей. По крайней мере Шридхара, приводя буддийский взгляд на восприятие, замечает, что в основе целесообразных действий у зверей так же лежит мышление (vikalpa),²²⁹ хотя звери и не говорят.

Таким образом, первая черта, которою Дхармакирти характеризует свое понятие мышления, противопоставляемого чувствам, есть способность давать ясные представления, которые могут быть обозначены словами.

Вторая черта этого мышления, вытекающая из первой, есть его способность мыслить общие представления. Мышление всегда совершается не над единичным, а над общим. А из этого уже вытекает и другая черта буддийского понятия о мышлении: мышление есть синтез единичного в общем представлении. Противоположение мышления чувственному познанию главным образом на том и основано, что мышление есть синтез, а чувственная сторона никакого синтеза в себе не содержит (NVTТ. 88 и след.).

Всякое готовое, отчетливое представление имеет способность слиться со словом и является областью мышления, а не

²²⁹ Ср. НК. 189. 15: śabdarahitānām api tiraścām arthavikalpāt pravṛtteḥ.

чувств. Слова, по учению буддистов, получили значение по взаимному *уговору* (*saṃketa*) между людьми, условившимися известные понятия обозначать известными звуками. Мимансаки приписывали слову как таковому особую силу вызывать представления. Найяики предполагали, что связь известного понятия с известными звуками происходит *по воле* всемогущего *Бога* (TS. 59) (*īśvarasaṃketa*), а буддисты утверждали, что это произошло по уговору между людьми. Все, что может быть мыслимо (*pratītatvaṃ*), является, по буддийскому взгляду, объектом отвлеченного представления (*vikalpavijñānaviśayatvaṃ*),²³⁰ а все, что может быть непосредственным объектом отвлеченного знания (*vikalpaṇāgrāhyam*, там же), имеет способность слиться со словесным обозначением (*śabdākārasaṃsargaśūnyaṃ*, там же). Содержание представления имеет, таким образом, более существенное значение, чем его словесное обозначение, последнее является лишь более или менее случайным признаком. По существу же, представление, объект отвлеченного мышления (*vikalpavijñāna*), есть не что иное как представление общее (хотя бы и отнесенное к единичному предмету). Мы уже обратили внимание на то, что по своему этимологическому значению слово *vikalpa* означает так же 'выбор', 'сопоставление'. Дхарматтара на вопрос, откуда берется у нас уверенность, что все представления имеют способность слиться со словесным обозначением, когда некоторые из них (т. е. представления детей и глухонемых) в действительности со словом не сливаются, отвечает довольно странным, на первый взгляд, образом: «Мы в этом уверены оттого,— говорит он,— что слову соответствует не единичное представление, а общее» (NBT. 8. 7 и след.). Единичное представление, следовательно, никогда не может слиться со словом. Под словами «представление, могущее слиться со словом», и следует, таким образом, понимать лишь представление общее, не единичное, или, как выражается Дхарматтара, 'представление не ограниченное' (*anīyatapratibhāsa*), причем под словом 'неограниченное' разумеется представление, не ограниченное пределами своей абсолютной единичности, *единичной сущности*²³¹ (*svalakṣaṇa*). Как технический термин,

²³⁰ Ср. NBT на III. 53.

²³¹ Ср. с термином *anīyatapratibhāsa* совершенно такое же употребление термина *anīyatārthagrāhi*. NVTT. 88. 8.

слова *kalpanā* и *vikalpa* сохраняют то же значение 'выбора', 'сравнения', так как деятельность мышления есть деятельность сравнивающая, сопоставляющая и синтетическая, объединяющая разнообразие единичных моментов знания в общее представление. Дхарматтара говорит: «Мысль, в которой соединено в одно целое то, что было воспринимается раньше, и то, что воспринимается теперь, не имеет, строго говоря, своим объектом находящегося налицо предмета, так как то, что было созерцаемо раньше, теперь отсутствует» (*pūrvadṛṣṭasyāsannihitatvāt*, NBT). А само собой разумеется, что если представление относится к отсутствующему объекту, то оно не зависит от последнего и не является его созданием. То представление, которое не зависит от присутствия объекта, есть самостоятельное представление, так как такого фактора, который бы собою его ограничивал, нет (т. е. такого объекта, который бы во всем ему был равен, не существует). Именно такое представление способно слиться со словом». Следовательно, в каждой мысли, в каждом представлении, хотя бы самом простом, уже содержится *сравнивающая деятельность ума* (*vikalpravijñāna*), синтез многообразного в общем представлении, хотя мышление и относит его к единичному объекту. Единичный объект, единичное представление не может быть объектом мышления как деятельности сравнивающей, ибо, если бы объект познавался как действительно единичный, вне всякого сравнения с другими, то при его познании сравнивающая деятельность не имела бы места. Из этого следует как увидим ниже, что единичный объект вовсе не может быть познан и единичные представления в строгом смысле не существуют вовсе. Равным образом, единичное представление не может заключать в себе никакого синтеза, что ясно уже из самого понятия о *синтезе* (*santāna*). Синтез может быть совершен только сознанием (*adhyavaseya*) в *отчетливом представлении* (*niṣcaṇa*). Единство, которое заключается в каждом представлении, есть результат синтеза, обусловленного нераздельностью сознания по отношению к данному представлению (*abhedādhyavasāyāc ca santānagatam ekatvaṁ draṣṭavyam*, NBT. 4. 11). Абсолютно единичное представление, единичное в строгом смысле слова, в котором нет никакого синтеза, вовсе не может быть сознаваемо, и поэтому оно не существует.

Если мы теперь припомним изложенное выше буддийское учение о времени, т. е. взгляд на время как на течение самостоятельных, абсолютно единичных моментов, то убедимся, что оно стоит в тесной связи с буддийским же учением о восприятии и мышлении (*kalpanā*), а так же с учением об общих представлениях, способных слиться со словом, и о недоступных познанию абсолютно единичных объектах. Отдельные моменты соединяются в нашем сознании в *цепи* (*santāna*); единство (*ekatva*), которое представляет собой такая цепь, существует лишь благодаря нашему сознанию, объединяющему (*abhedādhyavasāya*) отдельные моменты в цепи. Лишь объединенные цепи моментов познаются нашим сознанием отчетливо (NBT. 12. 18) (*niṣṣayaṇa*). Единичный момент совершенно недоступен для сознания (*kṣaṇasya prāpayitum aśakyatvāt*). Объединная цепь моментов познается в *общем представлении* (*anīyatapratibhāsa*), которое способно слиться со словом. Общее представление является объектом *мышления* (*pratīti, kalpanā*), абсолютно единичное представление не может быть объектом мышления (*svalakṣaṇaṃ na vikalpaviśayaṃ*) (NVTT. 338. 17 и 340. 3—4).

Теперь, когда мы выяснили, что Дхармакирти под термином *kalpanā* понимает деятельность ума синтетическую, объединяющую в представлении многообразие отдельных моментов, то для нас ясно, что *kalpanā* имеет общие черты с так называемым воспроизводительным воображением. В создании всякого представления участвует память. Дхармакирти говорит,²³² что при восприятии рождается представление, между прочим под влиянием памяти, и мышление воспроизводит прежние переживания под непосредственным влиянием восприятия и объединяет в представлении испытанное раньше с испытываемым теперь (*pūrvadṛṣṭaparadṛṣṭaṃ cārtham ekīkurvat*, NBT. 8. 14).

Таким образом, мышление дает ясные и отдельные представления, которые в то же время являются и общими синтетическими представлениями. Является вопрос каким образом из абсолютных единиц, не имеющих в себе ничего общего, возникают путем синтеза общие представления.

²³² См. стихи, приведенные в NVTT. 31. 6, где говорится о том, что мышление совершается под влиянием памяти, отправляющей свою функцию: *svavyaparāratvakaraṇāt smaraṇāt*.

Синтез воспроизводительного воображения принадлежит всецело мышлению как активной стороне познания, но между сей последней и чувственной стороной должно быть нечто посредствующее. Поиски этого посредствующего привели Дигнагу к учению о восприятии внутренним чувством. Поэтому в связи с учением о мышлении мы рассмотрим учение о восприятии внешних объектов внутренним чувством. Мышление, именно как синтез отдельных моментов, противопоставляется чувственной стороне познания. Однако есть известного рода синтез, который Дхармакирти, по-видимому, готов относить к области чувственной. Он говорит: «Восприятием внешних объектов посредством внутреннего чувства мы называем тот момент, который непосредственно следует за внешним восприятием, причем последнее содействует первому; внешнее восприятие с ним однородно и непосредственно с ним связано» (svaviṣayānantaraviśayasahakāriṇendriyajñānena samanantarapratyayaena janitaṁ tan manovijñānam, NBT. I. 9).

Точное выяснение того, что разумеется под восприятием внешних объектов внутренним чувством, представляет значительные затруднения. В полемической литературе находим о нем очень мало сведений. Сам Дхармоттара в скрытом виде сознается, что учение для него не совсем ясно. Он говорит (NBT, с. 11. 1): «Прямых доказательств существования внутреннего восприятия нет, оно вытекает из всей нашей системы, и если толковать его так как мы это делаем, то не будет никакого противоречия в допущении такого вида восприятия». Следует заметить, что Дигнага и Дхармакирти не причисляли *внутреннее чувство* (manas) к числу чувств вообще. Такое значение manas имеет в брахманских системах и в первоначальном буддизме, где насчитывается шесть органов чувств, в том числе manas, и каждый орган имеет свою *область* (āyatana). Область внутреннего чувства составляют внутренние состояния сознания, такие как счастье, горе и т. п. Дигнага (ср. NVTT. 17. 1) заменил это учением о восприятии своей личности, на основании каких соображений — увидим впоследствии. Винитадева²³³ говорит: «Внутреннего чувства нет, потому что внутреннее восприятие рассматрива-

²³³ См.: de la Vallée Poussin, 92; ср. NBTT. 27, 6: na mana indriyam tasya svasaṁvedanapratyakṣe pratipadyamānatvāt.

ется отдельно». Таким образом, внутреннее восприятие не есть особый вид восприятия, равноправный с восприятием посредством внешних чувств. Это особая сторона восприятия, которая сопровождает всякие восприятия, совершающиеся через внешние чувства. Но это не следует понимать таким образом, что внутреннее восприятие может воспринимать внешние объекты помимо внешних чувств, непосредственно. Очевидно, такое возражение делалось современниками, потому что Дхармоттара его опровергает. И основано оно отчасти на словах самого Будды, которыми как говорит традиция, руководствовался Дигнага при установлении учения об этом виде восприятия. Будда в одной из проповедей будто бы сказал, что цвет воспринимается двумя способами: зрительным восприятием и зависящим от него внутренним восприятием (ср. NBTT, 26. 10: *dvābhyāṃ bhikṣavo rūpaṃ dṛśyate cakṣurvijñānena tadākṛṣṭena manovijñānena*). На это мимансаки (NBTT. 26. 12) возражали следующим образом. Если внутренним восприятием познается то же самое, что и посредством внешних чувств, то оно не дает ничего нового и не является источником познания. Если же посредством его можно воспринимать объекты, лежащие за пределами действия зрения и других внешних чувств, тогда слепые должны были бы видеть, а глухие слышать посредством внутреннего восприятия. Это возражение опровергается тем, что объектом внутреннего восприятия является тот же самый объект, который воспринимается внешними чувствами, но в другой момент его существования.

Поэтому внутреннее восприятие не есть повторение внешнего, так как оно воспринимает объект в момент, следующий за его восприятием внешним чувством. Выше мы изложили, что единство объекта покоится в нашем сознании, а не в действительности. В каждом моменте имеется совершенно самостоятельное бытие. Поэтому внутреннее восприятие относится к совершенно иному объекту, чем внешнее. «Объект этого второго вида восприятия, — говорит Дхармоттара (NBT, 10. 8 и след.), — не отличается от объекта, воспринимаемого внешними чувствами. Между ним и объектом внешнего восприятия нет разницы. Под разницей здесь разумеется как расстояние во времени, так и различие по существу. Следовательно, здесь отрицается всякая разница между объектом внешнего и внутреннего восприятия, и поэтому вос-

приятию посредством внутреннего чувства не приписывается особого внешнего объекта; речь идет только о том моменте, в который объект внешнего восприятия проникает в сознание, а это происходит во второй момент существования объекта, момент, совершенно однородный с первым: т. е. здесь разумеется момент, следующий за моментом восприятия через внешнее чувство, лежащий в одной цепи моментов, объединенных нашим сознанием, относительно данного объекта». Следует не упускать из виду, что роль чувств в познании понимается идеалистически как чувственная, пассивная его сторона. Восприятие внешнего объекта есть момент. Цепь таких самостоятельных моментов объединяется в мышлении в представление. Момент внутреннего восприятия есть такой же самостоятельный момент, но при создании представления он объединяется мышлением в той же цепи с моментом, непосредственно предшествующим и однородным с ним. Когда все сознание разлагается на течение моментов, то представления образуются из цепей однородных моментов, т. е. таких моментов, которые объединяются уже в сознании, образуя в нем нераздельное представление. Из этих соображений, по-видимому, вытекает следующее: внутреннее восприятие не есть еще синтез моментов, создающий представления, оно тоже представляет собой особый момент чувственности, посредствующий между чувственной стороной знания и мышлением. В таком смысле понимал его ачарья Джнянагарбха (NBTT. с. 30. 8 и след.). Хотя Дхармоттара с ним не вполне согласен, но мнение его настолько интересно, что заслуживает быть приведенным. В пользу внутреннего восприятия Джнянагарбха приводит такое доказательство: «оно существует, так как через него рождается мышление (представление). Во время деятельности органа, например глаза, рождается и чувственное знание, и внутреннее. Нельзя говорить, что оба не могут возникать вдруг, ибо два момента восприятия не могут возникать сразу только тогда, когда они касаются одного и того же чувства, но не разных чувств. Ведь было сказано, что шесть чувственных моментов могут сразу возникать, если они относятся к различным чувствам. Поэтому и эти два момента чувственного знания возникают одновременно. И нельзя возразить, что в этих случаях внутреннего восприятия нет, потому что мы его отдельно не воспринимаем. Ведь от него возникает *однородное* с ним мысленное

представление, например, синего цвета. Если бы не было внутреннего восприятия, то не было бы ни в каком случае, и представления о синем цвете, которое возникает на его почве, ибо представление (=мысль) может возникнуть от чего-либо *однородного* каковым является внутреннее чувство, а не от совершенно *неоднородной*, чувственной (пассивной) стороны знания. Ведь не может же случиться, что когда Девадатта имеет восприятие синего цвета, то соответственное представление образуется не у него, а у Яджнядатты. Точно так же не может этого быть потому, что цепь моментов внешнего восприятия и цепь моментов внутреннего восприятия совершенно неоднородны. Наоборот; цепь моментов внутреннего восприятия и мышление однородны, так как то и другое не относятся к чувственной стороне знания и называются внутренними». Дхарматтара на это отвечает (NBTT. 30. 17 и след.): «Основание, которое иные приводят для доказательства существования внутреннего восприятия, гласит, что от него возникает однородное с ним мышление. Это основание недостаточно, так как бывают случаи происхождения и от неоднородной причины. При действии внешнего органа, например глаза, внутреннее восприятие возникать не может. С другой стороны, невозможно одновременное возникновение двух чисто чувственных, без участия мышления совершающихся актов познания одного и того же синего цвета [из которых один внешний, другой внутренний], потому что мы их не наблюдаем. Поэтому, так как представление (=синтез мысли) возникает именно от чувственной стороны познания, которая не однородна [с мышлением], то приводимое тобою для доказательства существования внутреннего восприятия основание, именно, что оно существует, потому что от него возникает синтетическая деятельность мышления, создающего представления,— это основание не имеет значения. Ведь чисто чувственный элемент познания и соединенный с мышлением его элемент не находятся в двух различных цепях моментов сознания как мышление Девадатты и Яджнядатты. Только в том случае, если бы эти два элемента лежали в разных цепях моментов сознания, можно было бы утверждать, что синтез мышления не может возникнуть из чисто чувственного элемента познания, который лежит в другой цепи моментов. Но так как оба они лежат в одной цепи моментов, то необходимо допустить, что представ-

ления, результат синтетической деятельности мышления, происходят из неоднородного с ними чувственного элемента познания».

Затем автор *Tīrpaṇī* ссылается на самого Дхармакирти, который приводит этот взгляд в «Праманаваерттике», и заключает: «Мышление может возникнуть и из *неоднородного* с ним чувственного элемента познания, это ничего!».

Из приведенной полемики вытекает, что под внутренним восприятием разумеется нечто посредствующее между чисто чувственной стороной познания и мышлением, причем одни были склонны относить его поближе к чувственной стороне, а другие поближе к мышлению. Хотя наши авторы, Дхармакирти, Дхармоттара, и автор *Tīrpaṇī*, относят его, по-видимому, всецело к чувственной стороне, однако из слов их вытекает, что момент внутреннего восприятия лежит в одной цепи с моментом внешнего восприятия, а раз идет речь о цепи моментов, то мы уже выходим из области чистой, идеальной чувственности, так как всякая цепь моментов существует лишь в нашем сознании. Затем ясно, что, по мнению этих лиц, всякое внешнее восприятие, откуда бы оно ни происходило, прежде чем быть усвоенным в сознании как представление становится объектом внутреннего чувства. Наконец, ясно и то, что форма этого внутреннего чувства есть время, так как в нем совершается какой-то синтез моментов, отличающийся, однако, от синтеза мышления.²³⁴ Ниже мы увидим,

²³⁴ Учение о восприятии внутреннего чувства встречается, как известно, у Канта. Все представления, какого бы они не были происхождения, относятся, по его мнению, к внутреннему чувству, в качестве видоизменения нашего сознания, и, как таковые, должны быть подчинены формальному условию внутреннего чувства, т. е. времени, в котором они все распределены, связаны и поставлены во взаимные отношения (V. 98). Порядок, в котором распределяются представления в качестве объектов внутреннего чувства, соответствовал бы различным *santāna*, на которые разлагается психическая жизнь, и время есть действительная форма этих *santāna*. Мы, однако, не решаемся высказаться о сходстве обоих учений более определенно, потому что индийское учение не может считаться достаточно выясненным. Сходство, во всяком случае, есть уже в том, что оба учения оказались весьма трудными для понимания, и ученые долго не могли прийти между собою к согласию относительно того, как следует их понимать, см.: *Vaibinger. Commentar zur Kants (KdRV. II, 477 и след.)*. Из современных ученых Schuppe (*Erkenntnisstheorien. Logik, § 41, 42*) полагает, что синтетические функции познания отчасти совершаются в чувственной его стороне.

что Дхармакирти подходит к тому же вопросу и с другой стороны, со стороны представления как результата восприятия.²³⁵ Установив, что окончательный результат восприятия есть синтез моментов в представлении, он указывает на то, что ближайшим источником этого синтеза является факт «сходственности» моментов, или схемы тех образов, под которые мышление подводит единичные сущности, и придает, следовательно, этой «сходственности» так же значение чего-то посредствующего между чувством и мышлением.

Из всего этого следует, что вопрос о посредствующем звене между чувствами и мышлением представлял необыкновенные трудности и остался нерешенным. На такое же, или весьма сходное затруднение наткнулась как известно, и западная философия при решении этого вопроса.

²³⁵ См. ниже, в главе о результате восприятия.

VII

ЕДИНИЧНАЯ И ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ

Отличие индийского понимания единичного объекта от европейского. Единичная сущность познается чувствами, общая сущность — мышлением. Различие между непосредственным и окончательным объектами восприятия и мышления. Единичное представление метафорически называется восприятием. Отождествление единичной сущности с «моментом». Признак единичной сущности есть способность давать ясные и неясные представления в зависимости от расстояния. Этот признак принадлежит единичному представлению и только косвенно единичной сущности. Значение понятия единичной сущности в религиозной практике.

После того как, таким образом, чувственная сторона познания и мышление строго разграничены как два источника знания, взаимно друг друга исключающие, — чувства суть то, что не есть мышление, и мышление то, что не есть чувство, — является вопрос о том, что же мы познаем каждым из этих источников в отдельности, нет ли возможности разграничить в объектах знания то, что в них познается непосредственно чувствами, от того, что познается мышлением. Дхармакирти отвечает (NB, 12. 13 и NBT, 12. 14—15), что чувствами познается *единичная* сущность объекта, а мышлением *общая сущность*. Единичная сущность объекта есть то, что принадлежит ему одному (*sva*) и не принадлежит *никакому другому* (*asādhāraṇa*). Это есть *истинная сущность* (*paramārthasat*) объекта, *не воображаемая* (*anāropita*), *не искусственная* (*akṛtrima*) (NBT. 13. 11).

Противопоставляется ей общая сущность объекта, та, которая не принадлежит данному объекту, а принадлежит сообща многим объектам (*sādhāraṇaṁ gūṇam*) (NBT, 14. 8). Эта общая сущность объекта есть не истинная, а *воображаемая* (*samāropamāna*) (NBT, 14. 6 и 14. 9) его сущность. В качестве общей и воображаемой сущности объект может быть познан в ясном и раздельном представлении (*avasīyamāno hy arthaḥ*), так как в этой форме он познается посредством отвлеченного познания мысли (*vikalpravijñāpene*) (NBT. 14. 5). Общая сущность объекта, следовательно, познается мышлением, а не чувствами.

Различие между частным и общим имеет большое значение и в западной философии. Мы встречаем тут и то мнение, что единичное познается чувствами в так называемом чувственном воззрении (интуиции), а общее познается мышлением. Но, по-видимому, различие между общим и частным в объекте познания понимается в европейской науке, по крайней мере большинством философов и психологов, не так как в Индии. Европейские психологи говорят об общих и единичных признаках объектов, и при этом упускают из виду, что понятие единичного признака есть *contraditio in adjecto*, ибо признак, для того, чтобы быть признаком какого-либо объекта, должен уже соединять или отделять его от другого объекта, и быть, следовательно, уже общим, а не единичным. Единичных признаков и единичных представлений, в строгом смысле, нет вовсе. Всякое представление, хотя бы и отнесенное к единичному объекту, представляет собой общее представление, в котором работой мышления соединены в один образ целый ряд признаков. Такова точка зрения индийской логики на этот предмет. Она не различает общих и единичных *представлений* (*pratyaya*), она говорит о единичной и общей *сущности* (*tattva*) (NBT. 12. 15) объектов, различая их так как то описано выше. Поэтому с индийской точки зрения нельзя говорить, что в опыте существуют только объекты, соответствующие единичным представлениям, так как объекты опыта все единичны, представления же все общие. Представление есть искусственно созданная, неистинная, воображаемая общая форма единичного объекта. Объяснение этого факта есть основной вопрос буддийской теории знания как это будет ясно из последующего. Такое коренное значение вопроса о взаимоотношении между общим и единичным хорошо сознавалось противниками буддистов, философами-реалистами, найяиками и вайшешиками. Они так же отличали единичный объект, *индивид* (*vyakti*), от общего объекта или *класса объектов* (*jāti*), причем со своей точки зрения крайнего реализма полагали, что общий объект, или общее представление, есть действительно существующая реальная сущность, которая ингерирует в единицах. Поэтому они предполагали существование ингеренции как особой категории реальной связи, благодаря коей качества ингерируют в субстанции, а общее в единичном.

Если Платон, допуская существование реальностей, соответствующих всем общим представлениям, считал все-таки необходимым перенести их в сверхчувственный мир, то индийские реалисты, не смущаясь, утверждали их существование на опыте. Кешавамишра придает этому вопросу о характере общих представлений первенствующее значение в буддийской теории знания. Для опровержения ее он ограничивается простой ссылкой на то, что общие сущности суть, по мнению его школы, так же реальности. Приведя подробно взгляд буддистов на сущность восприятия, он говорит, что взгляд этот неверен, потому что общее столь же реально, как и единичное (*sāmānyasya vastubhūtatvāt*. ТВ.27). Ведантисты школы Шанкары, которые все теоретические предпосылки своего логического учения заимствовали у буддистов, в этом вопросе тесно примыкают к ним. Они не признают существования реальных *общих сущностей* (*sāmānya*) и не признают категории *ингеренции* (*saṁāvāya*).

Таким образом, единичная сущность объекта воспринимается чувствами, а общая его сущность познается мышлением. Дхарматара поясняет взаимное отношение этих двух различных источников знания, поскольку они порождают познание единичного и общего следующим образом.²³⁶ Объект правильного познания бывает двух родов: непосредственный и окончательный. Первым называется собственно генезис²³⁷ познаваемого объекта, вторым та его форма, *которая достигается познанием* (*grāhṇīyaḥ*) и *усваивается сознанием* (*adhyavasyatī*) в ясном и раздельном представлении. Из этого можно заключить, что непосредственный объект лежит за пределами познания, не может быть достигнут и усвоен в ясном и раздельном представлении. «Действительно,— продолжает Дхарматара,— *непосредственный объект* (*grāhyaḥ*) и *усваиваемый сознанием* (*adhyavaseyaḥ*) не одно и то же. Чувствами, например, мы можем воспринять лишь только

²³⁶ NBT. 12. 16—22. Что это рассуждение принадлежит именно Дхарматаре, а не Дхармакирти, можно догадываться из того, что Вачаспатимишра, приводя из него некоторые мысли, ссылается именно на Дхарматару, ср. NVT. 339. 8—9 и 339. 23.

²³⁷ NBT. 12. 16—17: *yadākāram utpadyate*. Через наречие *yadākāram* выражается то, что разумеется не сам объект, а способ появления, иначе, его внеопытный источник.

один момент, и он-то, этот абсолютно единичный момент, и является непосредственным объектом чувственного восприятия. А усваивается сознанием непременно только цепь моментов (*santāna*) в ясном и раздельном представлении (*piṣṣaṇa*), которое создается мышлением на почве чувственного восприятия (*pratyakṣabalotpanna*)». Только синтез отдельных моментов может быть достигнут нашим познанием и усвоен им в представлении, даже и тогда, когда мы говорим, что источником знания является чувственное восприятие, потому что единичный момент, истинный объект чувств, в познании достигнут быть не может.

Общая сущность объекта потому и является не истинной, не *действительной* (*arthakriyākāri*) его формой, что она создается мышлением путем синтеза отдельных моментов. Путем сознания нераздельности в цепи моментов, или путем воображаемого единства между последовательными моментами, создается воображаемая общая форма объекта (См. NBTТ, 35. 12). Сознание, таким образом, создает длящийся объект (*sthitam artham santānarūpeṇa piṣṣinoti*, NBTТ, 35. 16) путем синтеза моментов.

Мышление, которое познает общую сущность объекта, т. е. познает его в представлении, так же имеет и свой непосредственный и окончательный объект.²³⁸ Но порядок их противоположен тому, который характеризует чувственное восприятие: он идет от общего к частному. Непосредственным объектом всякого мышления являются общие представления, но так как *функция* (*pravṛtti*, *vyāpāra*, NBT. 12. 21) его состоит в отнесении общего представления к единичному объекту, то окончательный результат процесса мышления, как его понимает Дхармоттара, будет всегда усвоение в сознании воображаемого, т. е. построенного воображением нереального общего представления, в качестве такого, которому принадлежит единичная его сущность (*svalakṣaṇatvena*). Таким образом, *нереальный объект* (*anarthaḥ*), т. е. представление, которое есть непосредственный объект мышления, *создается нами в качестве реального* (*arthādhyavasāyena*). Таков *порядок действия* (*pravṛtti*) мышления.

²³⁸ Ср. NBT, 12. 19—21, где речь идет собственно об умозаключении (*anumāna*), но дальше будет указано, что эти два термина имеют часто одинаковое значение.

Различие между непосредственным и окончательным объектом, как в мышлении, так и в восприятии, очевидно, придумано Дхармощтарой для того, чтобы пояснить взаимоотношение обоих источников знания. Их противоположный порядок действия — в восприятии от единичного к общему, а в мышлении, наоборот, от общего к частному — представляет собой искусственную схему, которая столь же способна затемнить мысль Дхармакирти, сколько, быть может, с другой стороны, она ее поясняет. В действительности объект чувственного восприятия есть в строгом смысле единичная сущность, а объект мышления²³⁹ — общая сущность. Реально существующий объект имеет только одну единичную сущность, общая ему не принадлежит. Из слов же Дхармощтары выходит, что и чувственное восприятие может косвенно иметь своим объектом синтез отдельных моментов, так же как и мышление. Поэтому его комментатор ставит вопрос, как можно говорить о том, что известный синтез моментов воспринимается так же чувствами, тогда как синтез этот производится никак не чувствами, а мышлением. Его ответ состоит в том, что говорится это *метафорически* (*upāsārāt*) (NBTT. 35. 16—17). Мышление, создавая представление путем синтеза моментов, иногда принимает на себя функцию восприятия; функция же эта состоит в том, что дает нам знать о существовании перед нами в области, доступной действию наших чувств, некоего объекта, не определяя никаких его признаков. Когда мышление создает представление о таком объекте, то оно принимает на себя функцию восприятия, и переносно может быть названо восприятием.

Итак, объектом чувственного восприятия является единичная сущность, и эта единичная сущность отождествляется с моментом, так как Дхармощтара говорит, что непосредственный объект восприятия есть только один момент. Прони-

²³⁹ Дхармакирти говорит: «общая сущность есть объект умозаключения», см.: NBT. 14. 11: *so'numānasya viśayaḥ*. Но про тот же объект сказано: *vikalprajñānenāvasiyamāno*, (14. 5), *āgoryamāna* (14. 6), *āgoryamānaṃ gūṇam* (14. 9), т. е. совершенно такие же определения, какие даются объекту мышления; ср., кроме того, слова NBTT. 35. 17: *vikalpasyāsau viśayaḥ* (sc. *santānaḥ, sādharmaṇaṃ gūṇam*). Ясно, следовательно, что *anumāna*, в буддийском понимании этого термина, является понятием, весьма близким к *vikalpa* (или *kālpanā*, *adhyavasāya*, *piśsaṣa*, *āgora*). См. также об этом в главе об умозаключении.

кает же в сознание цепь моментов, объединенная мышлением в представлении. Если мы теперь припомним то, что было сказано о моментах в отделе о времени, то нам станет ясна связь между буддийским учением о восприятии и таким же учением о времени. Буддисты отрицают существование времени, исходя из критики понятия длящегося бытия. Длящееся бытие есть синтез моментов.²⁴⁰ Понятие длящегося бытия, или, что одно и то же, действующей субстанции, как доказывается там, содержит в себе *contradictio in adjecto*. Если субстанция есть действительно субстанция, то она не может действовать, если она действует, то она не есть субстанция. Из этого выводится то заключение, что действующих субстанций нет, действительность принадлежит лишь одним моментам. Субстанция есть синтез отдельных моментов, причем моментом является не только временной атом, но и абсолютно единичный объект, существующий в течение этого момента (если можно только говорить о течении момента). Этот единичный момент или единичный объект есть, оказывается, момент чувственного знания. Таким образом, субстанция есть не что иное, как синтез отдельных моментов чувственности. К этому же результату во взгляде на понятие субстанции европейская философия пришла совершенно другим путем.²⁴¹ Что *kṣāṇa* есть совершенно то же, что и *svalakṣāṇa*, ясно из слов Дхармоттары.

Это же говорит и Мадхава (SDS. 13. 14): «Единичные сущности, будучи мгновенными, не имеют никаких ровно общих признаков и равняются моментам». Но этот единичный объект или момент недоступен для нашего познания, так как нашему познанию доступен только синтез моментов в одном представлении. Познавать мы можем только через представления, а всякое представление, хотя бы самое простое, хотя бы представление только что родившегося ребенка, хотя бы представление какого-нибудь цвета, заключает в себе синтетическую работу мышления. Мы так же ничего не можем познавать вне категории субстанции и акциденции. Всякие доступные нам объекты знания неизбежно представляются нами в качестве субстанции или акциденции.²⁴² Между тем, вы-

²⁴⁰ Ср. SDS. 7. 23: *sthāyi*; NBTT 35. 16: *sthita*, *saṃtāna*.

²⁴¹ *Stuart Mill*. Examination of W. Hamiltons Philosophy. Ch. XI.

²⁴² Ср. слова Дигнаги выше, в гл. I.

ше была доказана противоречивость и нереальность этой категории, она есть форма нашего мышления, а не форма существования реальных объектов. Единичный объект или момент противопоставляется понятию субстанции как синтеза многообразных моментов чувственности. Он, следовательно, представляет собою непознаваемую в себе, реальную подкладку нашего знания. Если мы единичные представления, т. е., говоря точнее, общие представления,²⁴³ отнесенные к единичным субстратам, — если мы их и называем реальными, то только переносно, так как реальность принадлежит их непознаваемым субстратам, а отнюдь не им самим.

В полном согласии с этими взглядами находится и вышеизложенное учение о мышлении. Оно определяется как мысленное созерцание образов, способных вступить в тесную связь со словом, причем указывалось, что образы эти представляют собой синтез моментов во времени (см. выше). Чувственное восприятие определялось там как источник знания, прямо противоположный мышлению, следовательно как такой источник, который не способен дать сам по себе никакого синтеза. Поэтому то, о чем мы узнаем чувствами, не может быть объектом мышления, ибо мышление возможно лишь при посредстве синтеза в представлении, чувствами же познаются отдельные абсолютные единицы вне всякого синтеза. Следовательно, чувства не могут дать образа, способного вступить в тесную связь со словом. А не может слиться со словом только то, что не может быть познано. Если мы и называем единичные объекты, то делаем это только в переносном смысле.²⁴⁴

Если мы примем во внимание это последнее обстоятельство, т. е. что в переносном смысле единичным представлением называется единичная сущность, то нам станет понятным и тот признак, который Дхарматтара приписывает этой единичной сущности. Единичной сущностью, говорит он, называется такой предмет, ясность представления о котором

²⁴³ Собств. 'фантазии' — *kalpanā*, āgōra.

²⁴⁴ Ср. NBT. 8. 18 и след., ср. соответственное место NBTT. Из этих рассуждений как будто выходит, что факт восприятия какого-либо звука есть чисто чувственный процесс, а познание значения, которое звук может иметь, есть уже результат мышления, синтез. Хотя мы говорим, что слышим слово, но только понимать это нужно в переносном смысле.

изменяется в зависимости от его близости или отдаленности.²⁴⁵ На первый взгляд, такое определение может вызвать недоумение, так как единичной сущности, которая охарактеризована как объект внеопытный, приписываются такие свойства опытных объектов как определенная локализация в пространстве и большая или меньшая степень ясности восприятия в представлении. В действительности же эти свойства лишь переносно приписываются единичной сущности, так как они принадлежат именно тем представлениям, которые имеют реальную подкладку, т. е. представлениям наглядным или восприятиям. Общая сущность объекта есть воображаемая его сущность, ей соответствует представление. В действительности она не существует (*sāmānyasyāvidyamānatvāt*, NBTT. 36. 15—16), и она отличается тем свойством, что ясность соответствующего ей представления не изменяется в зависимости от того, воображаем ли мы себе объект далеко находящимся, или воображаем его вблизи (*sāmānyasya jñānadvāreṇa na sphuṭāsphuṭarūpe*, NBTT. 37. 8). Наоборот, наглядное представление, или восприятие, бывает или менее, или более ясным в зависимости от того, локализуется ли объект вдали или вблизи. «Ясность и неясность формы (*arthasya sphuṭāsphuṭarūpe bhavato na paramārthataḥ*. NBTT. 37. 7),— говорит комментатор Дхарматтары,— принадлежит [единичному] объекту не в действительности (=не как реальной сущности), а косвенно, через посредство ясности и неясности знания [т. е. представления]». «Все, что реально,— говорит Дхарматтара (*sarvāṇi vastūni*, NBT. 13. 6),— издалека кажется неясным, а вблизи ясным; это-то и есть единичная сущность», т. е. она имеет реальную подкладку, познаваемую в чувственном восприятии.

Понятие единичной сущности как абсолютной единицы было из области теоретической философии буддизма перенесено в области религиозной практики. Буддисту, стремившемуся к достижению высшего блага, освобождению души от оков бытия, советовалось сосредоточенно и упорно размышлять, между прочим, об абсолютной единичности всего суще-

²⁴⁵ NBT. 13. 1; 'Представление' здесь выражено словом *jñānapratibhāsa*, которое объясняется там же, 13. 4 через *grāhyākāra*. Значит ли это, что имеется в виду непосредственный, еще не усвоенный сознанием объект восприятия?

го. Сосредоточенные размышления, доходившие до экстаза и галлюцинаций, распространены были во всех индийских религиях, и правила такого созерцания подвергались систематической обработке. Философская система йога есть не что иное как одна из многих таких систем, существовавших в Индии в разное время. Она дает правила сосредоточенного упорного самоуглубления и созерцания и описывает различные результаты, к которым оно приводит. Буддисты школы йогачаров так же посвящали много внимания практике сосредоточенного созерцания как одного из средств достижения окончательной цели бытия. Sarvadarśanasamgraha сохранила нам известие, что буддистам рекомендовалось сосредоточенно размышлять над 4 идеями: «все существующее мимолетно, все мимолетно (sarvaṃ kṣaṇikam)», «все существующее горестно, все горестно (sarvaṃ duḥkham)», «все существующее единично, все единично (sarvaṃ svalakṣaṇam)» и «все существующее пусто, все пусто». Рассуждая таким образом и переходя постепенно от одного тезиса к другому, буддист вырабатывает практически в себе взгляд на весь познаваемый мир как на совершенно нереальный, воображаемый мир, сущность коего есть пустота. В этой школе мадхьямиков видела настоящий смысл проповеди Будды.

VIII

ИСТИННО-СУЩЕЕ

Истинно-сущее есть единичная сущность. Все общее нереально. Понятие истинно-сущего есть понятие предела. Оно непознаваемо. Оно является выражением одного чистого бытия без всякой формы и признаков. Ему принадлежит активность. Оно имеет значение утвердительного суждения. Два элемента в утвердительном суждении — истинный и неистинный. Каким образом возможно между ними единство. Иллюзионизм *Шанкары*.

Из всего предшествующего ясно какой ответ может дать разбираемая нами система на вопрос о реальном в познании, другими словами, об *истинно-сущем* (*paramārthasat*), или о вещи в себе. Реальна лишь единичная сущность объектов (NBT. 13. 10), так как общая их сущность есть воображаемая сущность (*sāmānyasyāvidyamānatvāt*, NBT. 36. 15—16). Эта реальная сущность в то же время не познаваема в опыте в том смысле, что все познаваемое в опыте познается в форме представлений, создаваемых мышлением и потому воображаемых, нереальных. (Ср. NBT на II. 23: *vikalpaviśayas tu yat samāropitaṃ rūpaṃ tadapekṣaḥ*; ср. также NVTT. 339. 13: *na ca svalakṣaṇaṃ vikalpagocara iti*). Познаваемый в опыте внешний мир имеет, таким образом, внеопытную реальную подкладку. В той форме, в которой он нами познается, он нереален.²⁴⁶ Другими словами, на опыте мы можем познавать лишь явления, а вещи в себе составляют внеопытную реальную подкладку этого знания.

Доказательство этого положения как мы уже видели в предыдущем и еще увидим впоследствии, состоит главным образом в противопоставлении чувств мышлению, пассивной стороны познания активной его стороне, единичного общему, абсолютного относительно, реального воображаемому.

Кроме того, единичная сущность, мы видели, приравнивается 'моменту'; и действительно, Шридхара говорит нам, что буддисты видят в 'моменте' реальную подкладку знания, истинно-сущее, которое познается чувствами (NK. 19. 8: *kṣaṇas tu paramārthasan... pratyakṣaviśayah*). Момент бытия, следова-

²⁴⁶ Ср. NVTT, 339. 20: *...vikalpajñānena svalakṣaṇasya bāhyasyāpratibhāsānāt. Tasmād eṣa vikalpaviśayo ...nāpi bāhya ity alika evāstheyah*.

тельно, есть момент ощущения. В ощущениях мы имеем реальный элемент познания, противопоставляемый мышлению как элементу воображения. Момент этого как единичная сущность есть абсолютно единичный момент чувственности, и на опыте никакого познания не дает (NBT. 12. 19: *kṣaṇasya grāyitum āśakyatvāt*). Но цепь моментов как уже было указано, объединенная творческим воображением или синтезом мышления, познается в представлении. Такая цепь моментов с объективной стороны рассматривается как длящееся бытие или субстанция. Следовательно, субстанция есть комплекс ощущений, относительная устойчивость которого создана мышлением. Она относится к моменту так же как представление к абсолютно единичному ощущению как общее к единичному. Из этих соображений явствует связь между буддийским учением о реальности, с одной стороны, и изложенным выше учением о времени и субстанции, с другой. Все, что мы познаем на опыте, является нам в форме, подчиненной категориям субстанции и качества. Действительность (=активность), было при этом доказано, принадлежит не субстанции, а 'моментам'. В действительности (активности) буддисты видят сущность всего реального. Тот же Шридхара говорит: «момент есть реальное», «есть действительное». (NK. *kṣaṇas tu paramārthasann arthakriyākāritvāt*).

Действительность (активность) буддистами вообще отождествляется с реальностью (Ср. SDS. 7. 17: *arthakriyākāritvala-kṣaṇasya sattvasya*). С этой точки зрения нам становится понятным и тот признак, который Дхарматтара приписывает истинно-сущему или реальному: реально то, что действительно (=активно), а действительной не может быть субстанция, которая состоит, как мы видели, из синтеза моментов чувственности, но только единичный момент или единичная сущность. Комментарий Дхарматтары по этому поводу говорит (NBTT. 38. 6—9): «Потому (именно), что истинно-сущее есть то, что способно действовать, поэтому 'общее' не есть истинно-сущее: оно не способно действовать.²⁴⁷ Сущность чего-либо становится реальной (*tattva*) не в силу того, что она является нам в образе (*pratibhāsa*), так как и то, что по существу своему вовсе не реально (*asadrūpa*) может являться нам

²⁴⁷ Букв.: 'потому что оно не может служить для таких действий, как давать, бросать и т. д.'

в образе в силу ограниченности нашего познания (*avidyā*).²⁴⁸ Действительность не в том состоит, что создает знание. Знание наше, имеющее своим объектом общее²⁴⁹ (а не единичное), возникает в силу безначального течения потока сознания». ²⁵⁰ Это последнее замечание, что знание наше возникает не из внешнего мира, а так сказать, само из себя, весьма знаменательно. Оно ведет нас от буддийского учения о восприятии к обоснованию самой сущности буддийского мировоззрения, и о нем речь будет впереди.

Таким образом, вещь в себе, она же и единичная сущность, представляет собой внеопытную реальную подкладку нашего знания, главным образом на том основании, что опытное знание оказывается нереальным, познающим только явления, а не вещи в себе. Определение понятия 'истинно-сущего' дается чисто отрицательное, и значение оно может иметь лишь относительное как предела нашего знания. Это обстоятельство не ускользнуло от индийских противников буддистов, реалистов из школы ньяя и вайшешика.

Если познаваемое нами на опыте бытие есть не абсолютное бытие в себе, а лишь относительное и потому ложное бытие, то чистое бытие, называемое истинным, тоже оказывается имеющим относительный характер как предел опытного. Про абсолютное бытие мы можем сказать только то, что оно не есть опытное, и наоборот, про опытное, что оно не есть абсолютное. Относительное бытие объектов, познаваемых на опыте, определяется тем, что они существуют не самостоятельно в себе, а лишь постольку, поскольку они от-

²⁴⁸ В данном месте слово *avidyā* может быть понимаемо в прямом смысле, как незнание или ограниченность нашей познавательной способности. Но, очевидно, здесь имеется в виду также и технический смысл этого термина как первого члена в цепи 12 нидан, первоисточника круговращения бытия (*сансары*). Рядом стоящее (39. 8) упоминание *vāsanā* как бы подтверждает это.

²⁴⁹ Слова: *vināpi sāmānyena* (38. 8) могут означать, что для объяснения нашего знания общих представлений нет надобности предполагать существования общих сущностей как особых реальностей, как то предполагали найяики. Возможно, однако, что текст в данном месте следует исправить, опустив означенные два слова, так как для смысла они не необходимы. Вся угловатая конструкция фразы указывает на неисправность текста.

²⁵⁰ *Vāsanā*, очевидно, здесь употреблено в смысле *anādivāsanāpravāha*, как ясно будет из дальнейшего.

личаются друг от друга,— на основании закона противоречия. Но и истинное бытие определяется только тем, что оно отличается от познаваемого на опыте,— на основании закона противоречия (NVT. 340. 19—20).

Кешавамишра говорит: «Единичная сущность есть по существу своему чисто отрицательная величина, состоящая в устранении или отрицании того, что не есть единичная сущность, она пуста» (Ср. ТВ. 31: *anyavyāvṛtityātmā, tuccho*). Истинно-сущее, которое мы познаем в чувственном восприятии, есть таким образом совершенно бесформенный, голый факт бытия, всегда один и тот же, чистое, внеопытное бытие, не имеющее в себе никакого различия или сходства с чем бы то ни было, и потому оно как бы пусто. И действительно, Дхармоттара сознается, что чистое восприятие не дает нам никакого познания, оно, следовательно как бы вовсе не существует (*sadapī asatkalpam eva*, NBT. 16. 6). Объект его, пока ему не придана форма синтетической деятельности мышления, хотя и есть сама реальность, но, будучи совершенно бесформенным, он так же как будто вовсе не существует.²⁵¹ Возьмем простейший вид восприятия, например, факт восприятия какого-либо цвета. Пока в сознании он не определится как именно данный цвет путем различия его от других цветов и сходства с объектами такого же цвета, до тех пор восприятие его не будет определенным познанием как восприятие такого-то именно цвета. До тех пор, следовательно, не может существовать и восприятие этого цвета. Объект, который существует лишь постольку, поскольку определено отношение его к другим объектам в смысле сходства и различия, не имеет никакой самостоятельной сущности, не может считаться самостоятельно в себе существующим или реальным, вещь в себе. А определение данного объекта путем отличия его от всех других, не похожих и сходства с другими, подобными ему, есть работа мышления. Следовательно, чувства сами по себе не дают никакого познания, кроме голого факта бытия, определенное же познание чувства могут дать только совместно с мышлением,²⁵² и, таким образом, чистое воспри-

²⁵¹ Ср. выше слова Чандракирти о *kṣāra*: а он-то и есть объект 'чистого' восприятия.

²⁵² NBT. 16. 12: термин *kevalam pratyakṣam* означает чистое восприятие как сверхопытный источник познания. Ср. NK. 189. 16.

ятие не является в действительности вовсе источником знания. Очевидно, что такие возражения делались против буддийского понимания восприятия со всех сторон. Дхармотта-ра об этом говорит (NBT. 16. 12 и след.) и отвечает в том смысле, что такое восприятие не дает ничего, кроме голого факта бытия. Мышление же, будучи источником знания, дающего представления, иногда переносно называется восприятием, когда принимает на себя некоторые функции восприятия (NBT. 16. 16), именно, когда оно свидетельствует о наглядном представлении, о том, что представление имеет реальный субстрат, что оно отнесено к моменту чувственности, моменту действительности, единичной сущности или вещи в себе.

Истинно-сущее познается нами, согласно буддийской теории, путем чувственного восприятия. В действительности не что иное как сам этот чувственный элемент в познании, и есть истинно-сущее, или свидетельствует об истинно-сущем как непознаваемой реальной подкладке нашего знания. В мышлении же познаем мы собственно продукты, созданные самим мышлением — *представления* (*pratyaya*, *pratīti*); они, таким образом, имеют лишь субъективный характер и в этом смысле являются знанием ложным. Выходит, следовательно, что чувства дают истинное знание, а мышление ложное. На этой точке зрения стоят среди индийских философских школ только буддисты, и, может быть, до известной степени, находящиеся под их влиянием ведантисты, последователи Шанкары.²⁵³ Последние, собственно, считали все наше знание, и чувственное и мысленное, ложным. Но Шанкара воспользовался в своих целях тем буддийским учением, по которому в основе чувственного восприятия лежит реальная подкладка, которая реальна лишь постольку как мы видели, поскольку она представляет собой один голый факт бытия, всегда самому себе равный. Этот голый факт бытия, к которому приводит критика познания как к результату, после выделения из познания всего нереального, всего воображаемого, построенного мышлением, Шанкара отождествляет с брахманом, единой духовной субстанцией, в которой нет никаких изме-

²⁵³ Ср. *bhṛāntam anumānam*, NBT. 7. 12. Мы уже выше указали на то, что *anumāna* тут является синонимом *vikalpa* — 'мышления'. Ср. также NVTT. 339. 21 и след., где познание и мышление называются ложными: *alīkam*.

нений, никакой дифференциации (advaitam). Таким путем Шанкара находит косвенное подтверждение своему философскому монизму в анализе восприятия, между тем как главным источником познания *брахмана* является у него священное писание.²⁵⁴ Все остальные школы видели в чувственном познании источник знания менее достоверный, чем мышление.

Выше мы уже указывали на параллелизм в этом вопросе между европейскими и индийскими философами. С древнейшего времени до Канта в европейской философии господствовало убеждение, что чувства нас обманывают, дают неясные смутные представления объектов, тогда как мышлением мы познаем истинную сущность (sicuti sunt) объектов. На этой точке зрения стояли в Индии мимансаки. Кумарила (ÇV, Pratyakṣa, 112) говорит: «Существует смутное познание (ālōcanā),²⁵⁵ в котором участвуют одни только чувства (nirvikalpakam); оно предшествует²⁵⁶ [усвоению знания мышлением], оно подобно знанию младенцев и глухонемых и рождается под влиянием простого объекта (śuddhavadu) [т. е. без ясного знания всех его качеств]». Найяики и вайшешики так же различали восприятие простое, без участия мышления, дающее лишь смутное познание о чем-то существующем пред нами, и восприятие *с участием мышления* (savikalpakam), через которое объект со всеми своими качествами является сознанию в ясном представлении. По буддийскому взгляду как мы уже видели, даже в самом элементарном восприятии ребенка чувствуется мышление, так как вне синтетической деятельности мысли не может быть никакого познания. Опытное восприятие всегда совершается при участии мышления (vikalpenānugamyate). Именно поэтому-то восприятия наши ложны; они субъективны постольку, поскольку совершаются при участии синтетической деятельности мышления. Истинно-сущим в восприятиях является их подкладка, т. е. голый факт бытия. «Деятельность органов чувств при восприятии,— говорит Вачаспатимишра,— в познании не имеет значения, а имеет его лишь один *голый факт бытия* (sattaiva, ср. NVTT.

²⁵⁴ Подробнее об этом см. ниже, в главе об учении брахманских систем о восприятии.

²⁵⁵ Ср. NVTT. 94. 28, где arthālōcanā противопоставляется anugatasmarāṇa.

²⁵⁶ prathamam, там же, ср. коммент.: savikalpakāt prathamam.

86. 9)». Тот же писатель, характеризуя буддийское понимание понятие бытия, прибавляет очень интересную подробность: бытие есть утверждение, т. е. утвердительное суждение (*sad ityapī vidhirūpaṃ*, NVTT. 338. 1). Дхарматта так же отождествляет понятие бытия, или истинно-сущего *реального объекта* (*vastu*, NBT. 13. 18: *vastuṣabdaḥ paramārthasatparyāyaḥ*) с понятием *утвердительного суждения* (*vidhi*, NBT. 24. 16: *vastusādhanaṃ, vidheḥ sādhanau*).²⁵⁷ Так как всякое познание выражается в суждении, то понятно, что и всякое восприятие есть не что иное как суждение, причем, конечно, прежде всего суждение утвердительное, так как отрицательные суждения основаны на особом принципе и имеют как то будет выяснено в своем месте, хотя не прямое, но все же утвердительное значение. Восприятие синего цвета или горшка, есть по существу утвердительное суждение, имеющее такую форму: 'это есть синий цвет', 'это есть горшок'. В таком суждении нужно различать два элемента. Во-первых, элемент 'это есть', заключающий в себе голый факт бытия без всяких определений, или утверждение. Во-вторых, 'синий цвет', 'горшок' и т.п., заключающее в себе определение этого бытия в известной форме. Первый элемент есть единичная сущность, момент. Второй есть познание этой единичной сущности путем подведения ее под соответствующее понятие. Первый элемент представляет собой истинно-сущее, реальный элемент познания, второй не заключает в себе ничего реального. Единичная сущность, поскольку она познается в представлении (*adhyavasīyamāṇam apī svalakṣaṇam*), не есть истинно-сущее (*na paramārthasat*).

Значение понятия единичной сущности раскрывается нам, таким образом, с новой стороны, оно есть не что иное как утверждение. Часто оно так и характеризуется как сторонниками, так и противниками буддистов.²⁵⁸ «Разве возможно, чтобы единичная сущность, которая ведь ничего иного, кроме факта утверждения, не означает, имела сходные черты с кем бы то ни было» (NVTT. 341. 16: *svalakṣaṇena vidhirūpeṇa kiṃ sādṛśyam*), говорит тот же Вачаспатимишра в ответ на

²⁵⁷ Термин же *vastu* 'реальный объект' является синонимом *paramārthasat* 'истинно-сущего' или 'вещи в себе'.

²⁵⁸ См. NVTT. 340. 19: *svalakṣaṇasya vidhirūpasya paramārthasataḥ*. Ср. также TB. 30—31: *tasya (svalakṣaṇasya) pramāṇanirastavidhibhāvasya*.

буддийское учение о том, что сходство (или схематизм) общих понятий может служить источником, посредством которого общие понятия рассудка приурочиваются к единичным сущностям.

Выше мы указывали на связь учения буддистов об единичных сущностях с их же учением о времени, о субстанции и о моментах, причем оказалось, что момент, составляющий реальную подкладку всякой субстанции, есть нечто иное как единичная сущность, составляющая реальную подкладку каждого представления. В подтверждение этого у Шридхары при изложении буддийского учения о восприятии мы встречаем прямое свидетельство о том, что момент, прямой объект чувственного познания, есть истинно-сущее, так как действителен он один, а не субстанция (NK. 191. 8—9: *kṣaṇas tu paramārthasann arthakriyāsamarthatvāt pratyakṣasya viṣayaḥ*). Из этого следует, что и момент есть не что иное как чистое, сверхопытное бытие, а оно как мы видели, является равнозначащим утверждению, или первому элементу всякого утвердительного суждения. Субстанция, или длящееся бытие, не момент, является равнозначащей второму элементу суждения, или представлению. Отсюда следует, что субстанция есть представление, и всякое суждение или, что то же, вся область нашего познания, весь познаваемый мир подчинен категории субстанции и акциденции. Она является формой каждого суждения.²⁵⁹ Познавательное суждение как мы видели, имеет форму 'это горшок', причем элемент 'это' заключает в себе момент, а элемент 'горшок' — синтез моментов, или субстанцию (совместно с ее качествами). Отношение подлежащего и сказуемого в суждении этой формы, к которой сводятся все вообще суждения, есть отношение субстанции к своему реальному субстрату. Таким образом понятно, что категория субстанции есть первая категория, в которой мы познаем все сущее, она есть форма познания всего сущего.

Вачаспатимишра указывает на дальнейшую особенность суждений восприятия, которые как мы видели, состоят из двух элементов. Первый элемент в суждении, элемент 'это есть', воспринимается чувствами. Он представляет собой, так сказать, чисто чувственный элемент и элемент настоящего

²⁵⁹ См. об этом также в главе о неразрывной связи понятий.

времени. Второй элемент²⁶⁰ чувством не воспринимается. Это элемент заглазный, неналичный. Так как он представляет собой синтез прошлого, то это элемент прошлого времени. Является вопрос каким образом может в суждении 'это есть горшок' утверждаться единство между понятиями 'это есть' и 'горшок', когда они совершенно разнородны, так как первое имеет своим объектом настоящее и близкое, а второе — прошлое и отдаленное (NVTT. 92. 13—15). Таким образом, данный объект, существование коего ограничено одним воспринимаемым пунктом во времени и пространстве, должен иметь еще какое-то другое существование в других временах и пространствах. Данный объект в одно и то же время и является и не является самим собой (NVTT. 92. 25; *tathā sati sa eva bhaven na bhaves ca*). Получается противоречие, так как между обоими элементами суждения нет единства, каждый из них имеет совершенно особенный объект. Разрешается это противоречие тем, что второй элемент суждения восприятия признается элементом ложным, вовсе не воспринимаемым, тогда как только первый элемент представляет собой истинное бытие. Восприятие называется источником правильного, не иллюзорного, *не расходящегося со своим объектом* знания (*avūābhicāri, avisaṃvādi*) только в том смысле, что в нем содержится знание упомянутого первого элемента суждения, или единичной сущности, так как познание общей сущности в восприятии столько же иллюзорно и ложно как и в умозаключении (NVTT. 86. 5: *sāmānyalakṣaṇenaiva vyabhicāriṇo niras-tāḥ pratyauḥ*). Но тогда является вопрос, чем же вызывается так называемое ложное восприятие или чем оно отличается от тех, которые с обыденной точки зрения называются правильными. Если человек, страдая от жажды в пустыне, принимает мерцание лучей солнца за восприятие воды, то ошибка лежит в элементе 'вода', в общем представлении или, как выражается Уддьотакара, в познании, а не в объекте (NV. 39. 12: *jñānasya vyabhicāro nārthasya*). В суждении 'это вода' элемент чисто чувственный (NVTT. 87. 13—14: *na nirvikalpakam bhrāntam kiṃ tu savikalpakam*) оказывается истинным. Чувства никогда не могут ошибаться, ошибается лишь рассудок или мышление.

²⁶⁰ Предикат, как 'горшок', или, скорее, 'горшечность', понятие горшка.

Но так как оказалось, что мышление всегда ошибается, то между так называемым правильным суждением восприятия и ложным большой разницы нет (NVTT. 56. 13—14). Все, что мышление приписывает объектам, произвольно и относительно. Если игра солнечных лучей принимается за воду или жемчуг за серебро, то ошибка лежит в деятельности мышления, которое создает ложное представление о тождестве жемчуга и серебра.²⁶¹ Первый элемент суждения, 'это есть' (*idaṃtā*. Ср. NK. 191. 8), всегда верен, так как он представляет собой чистое бытие, истинно-сущее, которое состоит в утверждении. Второй элемент с этой точки зрения всегда ошибочен, так как представляет собой продукт мышления, или воображения, который в себе самом ни истины, ни бытия не содержит (ср. NVTT. 340. 10). В первом элементе является нам 'чистый' объект (ср. NK. 192. 8: *kevalasyaivārthasya*), в 'чистом' восприятии (Там же: *nirvikalpakavat*; ср. *ibid.* 189. 16), в форме утверждения 'это есть' (Там же: *idaṃtayā*; ср. NVTT. 92. 15: *idaṃ iti sāṅśātkārah*). Во втором мысль воображает не существующий объект (Там же. 192. 26: *vikalpaḥ... asaṃtām arthaṃ vikalpayati*) в ложном построении (*alīke*; NK), которое может слиться со словом (*śabdasaṃsargavat*; NK). Чистое же бытие со словом слиться не может, потому что все, что может быть названо словом, или все опытное познание, есть плод воображения (*kalpanā jñānam iti*; NK). Противоречие между первым и вторым элементом всякого суждения восприятия и разрешается в том именно смысле, что второй элемент его есть ложь, а из этого следует, что истинно-сущего мы не можем познавать в представлении, способном войти в связь со словом.²⁶²

²⁶¹ Aniruddha на SSV. 52: *asadeva ṣuklarajatatādātmyaṃ pratibhāti*. Ср. также NVTT. 55. 27.

²⁶² Интересную параллель к индийскому учению о том, что истинно-сущее есть утверждение, находим в новейшей философии у Риккерта, в его книге «*Gegenstand der Erkenntnis*». Tübingen, 1904, где доказывается, что реально лишь одно утверждение (*Bejahung*). Как и буддисты, Риккерт различает два элемента в суждении восприятия: элемент 'это есть' и элемент представления, причем первый из них является «данным» в чувственном восприятии (с. 176) и единичным (с. 179); «данное» не лежит в содержании представления (с. 176), а в его форме, которая есть утверждение (с. 147). Риккерт также держится того взгляда, что всякий акт познания есть сужде-

Понятие 'это есть' (*idaṃtā*), противопоставляемое представлениям, которое применено здесь к анализу восприятия, встречается так же и в литературе, не имеющей научного характера. Им обозначается чистое, бескачественное, истинное бытие, противопоставляемое течению сменяющихся явлений.²⁶³ Научная буддийская философия лишь разработала ту же идею путем анализа восприятия. Шанкара посвящает ей введение к своему главному сочинению, толкованию на сутры веданты. Всякое суждение имеет истинный элемент и ложный. Спрашивается как возможно между ними единство. Так как всякое познавательное суждение имеет отношение к познающему субъекту, то познавательная форма суждения у ведантистов, последователей Шанкары, сводится к формуле: «я имею знание о том-то», «я есмь познающий то-то»; причем первый элемент такого суждения «я» представляет собой истинное бытие или утверждение, а второй элемент, весь познаваемый внешний и внутренний мир, никоим образом с этим субъектом соединен быть не может, так как он совершенно с ним разнороден. Разрешается противоречие тем, что все предикаты такого суждения признаются ложными, не существующими вовсе, а субъект—«я», представляющим собою истинное бытие, которое отождествляется с вечной, единой, духовной субстанцией.²⁶⁴

Теория Дхармакирти об иллюзорности всего познаваемого в представлениях оказалась таким образом фундаментом, на котором Шанкара построил свой иллюзионизм. Выше было указано, что сами ведантисты, последователи Рамануджи, весьма определенно обвиняли Шанкару в том, что он заимствовал иллюзионизм у буддистов и искусственно втолковал его в сутры Бадараяны. Иллюзионизм Шанкары отличается от буддийского, однако тем, что признает познаваемость духов-

ние, и исследование познания должно исходить из готового совершившегося окончательного суждения (с. 169).

²⁶³ Сущность формулы *pratityasamutpāda*, по некоторым толкованиям, состоит в противоположении явлений их непознаваемой истинной сущности. Ср. *Ālistambasūtra* (*de la Vallée Poussin. Le Bouddhisme. P. 75*), где эта идея (*idaṃpratyaya*) разрабатывается даже с особенным одушевлением. Сущность учения мадхьямиков о 'пустоте' состоит также в разработке той же идеи.

²⁶⁴ Ср. предисловие Шанкары к толкованию «Брахма-сутр», перев. у Тибо (*Vedantasutras, I. 3—9*) и у Дейсена. S. 3—6.

ной субстанции, главным образом на основании божественного откровения.²⁶⁵

²⁶⁵ Взгляд буддистов-идеалистов на иллюзию также несколько отличается от взгляда Шанкары. Ср. изложение трех конкурирующих взглядов на иллюзию (*anyathākhyāti*, *asatkhyāti*, *akhyāti*) у Вачаспатимишры, в NVTT. 52–57. Кроме того, этот же автор написал сочинение «*Tattvasamīkṣā*», специально посвященное этому вопросу.

IX

РЕЗУЛЬТАТ ВОСПРИЯТИЯ

Постановка вопроса о результате и источнике познания у реалистов. Ответ буддистов есть скрытое отклонение вопроса. Результат восприятия есть представление. Значение этого ответа. Активность мышления, его функция есть синтез. Представление есть результат синтеза.

В предыдущем было достаточно выяснено,²⁶⁶ что термин 'восприятие' употребляется буддистами в двух смыслах. С одной стороны, он означает «чистое» восприятие в тесном смысле слова, с другой стороны, он переносно обозначает и то, что собственно есть вовсе не восприятие, а продукт деятельности мышления, именно, воспринимаемое представление. На вопрос какой же продукт является результатом психической деятельности, именуемой восприятием, Дхармакирти отвечает (NB. I. 18—19): само восприятие, т. е. воспринятое познание, является результатом этого источника знания постольку, поскольку оно является в форме воспринятого представления. Вопрос этот возникает оттого, что, согласно общераспространенному у индийских философов взгляду, каждый особый источник знания должен давать и особый результат. Источником знания называется ближайшая и самая действительная²⁶⁷ причина его возникновения. Такой ближайшей причиной возникновения воспринимаемого знания является, по учению реалистических брахманских систем, факт соприкосновения между органом чувства и объектом. «Источником знания при восприятии,— говорит Кумарила (ÇV. IV. 60),— может быть или сам внешний орган, или факт его соприкосновения с объектом, или факт соприкосновения внешнего органа с внутренним, или такой же факт соприкосновения внутреннего органа с душой, или, наконец, все эти виды соприкосновения, вместе взятые». Разбирая виды соприкосновения, Кумарила находит, что последний из них, т. е. соприкосновение внутреннего органа с душой, является ближайшей и самой действительной причиной (ÇV. IV. 62: *prakṛṣṭasādhakatvāt*) восприятия как особого вида знания. На

²⁶⁶ См. выше, в главе о восприятии.

²⁶⁷ *sādhakatama*, ср. TB. 10 и 26 и NBT. 16, 9; ср. также Athalye, 188.

той же точке зрения стоят и найяики. Большой спор среди последователей этой системы вызывал вопрос о том, можно ли называть ближайшей причиной восприятия органы чувств, или же это название можно дать лишь факту соприкосновения органа с объектом.²⁶⁸

По буддийскому определению, источник знания есть само это знание. Источником правильного познания называется знание, которое ведет к усвоению сознанием объектов, психический процесс, который доставляет (prārauyati) нам продукты знания, т. е. представления. Достижение (prāpti) продукта знания (pramāṇaphala) есть не что иное как *постижение объекта* (arthādhigati) (NBT. 3. 5—10). Выше было уже указано, что буддисты не различают трех последовательных стадий — впечатления, направления внимания и усвоения объекта, — а считают имеющим значение в теории познания только одно окончательное усвоение объекта сознанием. Смысл этого противоположного учениям индийских реалистов взгляда на источник знания заключается прежде всего, конечно, в отрицании за объектами внешнего мира и якобы соприкасающимися с ними органами чувств всякого значения в генезисе знания. Само знание есть источник знания, оно так же есть и результат его. Этим подчеркивается самостоятельность знания, так сказать, его автономность, независимость от внешнего мира. Не объекты создают соответствующие себе представления в нашем познании, а само это знание создает свои объекты. Знание имеет активную силу, доставляющую или созидающую представление (NBT. 14. 21: prāraṇaśakti). Эта активная функция знания как мы видели, состоит в синтезе (NBTT. 14. 2). Всякое представление содержит в себе синтез и является продуктом синтетической деятельности мышления, и всякий объект есть не что иное как синтез моментов чувственности. Хотя всякое знание неразрывно связано с объектом как реальным субстратом, говорит Дхармоттара, однако объект этого знания не создает, а создает его наше мышление. Поэтому необходимо следует допустить активную роль нашего мышления в возникновении познания. Подобно тому как семя (NBT. 15. 1) само по себе не создает ростка, а создает его комплекс всех необходимых для того условий, так и реальный объект не может создать пред-

²⁶⁸ Ср. Athalye, 187 и след.

ставления, а создает его так же соответственный комплекс условий, среди которых активная сторона нашего знания имеет первенствующее значение. Чувственная сторона знания, следовательно, понимается в идеалистическом смысле. *Соприкосновение* (*sannikarṣa*) между органом и объектом, о котором столько рассуждали и спорили системы, имевшие реалистическую теорию знания, не играет в буддийской теории никакой роли: Дхармакирти даже не упоминает этого термина. Чувственная сторона познания, восприятие, есть просто источник знания, противоположный мышлению.

Так он и определяется: восприятие *не есть мышление*²⁶⁹ (*kalpanāroḍha*). Восприятие есть источник познания реальности как сверхопытной подкладки знания. Но так как сама реальность нашему познанию недоступна, то результат восприятия тот же, что и результат мышления: представление, созданное самостоятельно мышлением.

Насколько это буддийское учение об идеальности внешнего и внутреннего чувства близко со сходными учениями европейской философии, мы здесь не беремся решать. Наряду с чертами сходства, есть, конечно, и глубокие различия. Но что буддисты выработали учение об идеалистическом понимании чувственной стороны познания — в этом не может быть ни малейшего сомнения.

В резком контрасте с этим учением стоит учение найяиков и вайшешиков. Согласно реалистической точки отправления этих систем, и орган чувства, и факт соприкосновения его с объектом, и соединение органа с познающей душой, и сама душа, и результат познавательного процесса, все это особые реальные сущности. Определение их значения, функции и взаимоотношения вызывало бесконечные споры, причем природное стремление индийского ума к открытию тончайших различий проявлялось во всем блеске, к сожалению, совершенно бесплодно теряясь в схоластике. Один из позднейших писателей этой школы, Кешавамишра, так формулирует учение об источнике и результате восприятия в кратком учебнике:

«Восприятие бывает двух родов: чистое и соединенное с мышлением. Источник его тройкий: или орган чувств, или взаимодействие органа и объекта, или знание. Когда же ис-

²⁶⁹ См. выше, в главе о восприятии.

точником является орган чувств? — Когда результатом является чисто чувственное знание, тогда источник есть орган чувств. Действительно, душа вступает в связь с внутренним органом, внутренний орган с внешним, последний с объектом, ибо существует правило, что орган чувств создает познание, только непосредственно коснувшись объекта. Из этого происходит знание, имеющее форму: „вот является что-то“, которое касается лишь факта бытия чего-то, лишенного комплекса родовых и видовых признаков; оно называется чисто чувственным знанием. Орудие такого знания есть орган чувств, подобно тому как топор есть орудие рассечения. Посредствующая стадия состоит во взаимодействии объекта и органа чувств, подобно тому как для топора, орудия рассечения, такую роль [посредствующей стадии] играет факт его соприкосновения с деревом.

Чисто чувственное (=неопределенное) знание есть результат, подобно тому как рассечение есть результат действия топора. Когда источником восприятия является взаимодействие органа чувств с объектом? — Когда, вслед за чисто чувственным восприятием, возникает восприятие, соединенное с мышлением, состоящее в познании комплекса родовых и видовых признаков, касающихся [стороны] определяемой и [признаков] определяющих, в форме „вот Девадатта“, „вот брахман“, „вот черный человек“ — тогда источником является уже [не само чувство], а взаимодействие чувства и объекта. Посредствующая стадия состоит в чисто чувственном восприятии, а результат в определенном восприятии [обработанном мышлением]. Когда, наконец, источником восприятия является само знание? — Когда, вслед за определенным восприятием, является мысль о положительном, отрицательном или равнодушном отношении к объекту, тогда чисто чувственное знание есть источник восприятия, посредствующая стадия состоит в определенном восприятии, а результатом является то или другое отношение к объекту».

Все главные факты или стороны восприятия, здесь упоминаемые, упоминаются и в буддийской теории восприятия. И буддисты говорят об источнике восприятия, о его функции и результате, однако у буддистов это нереальные факторы, а лишь различные стороны одного и того же познания.

Х

ИСТОЧНИК ВОСПРИЯТИЯ

Бесцельность вопроса об источнике с буддийской точки зрения. Ответ есть скрытое отклонение вопроса. Источник есть 'сходство' объекта. Значение этого ответа. Возражение реалистов. Буддийская критика учения о реальных общих сущностях. Недоумение, вызванное буддийским ответом. Сходство имеет чисто отрицательное содержание и отождествляется с учением *мадхьямиков* о внешней 'пустоте'.

Буддистам приходилось ответить на вопрос о том, что является источником знания, в чем заключается его процесс и каков его результат. Так ставился вопрос о познании в индийской философии того времени, и буддисты поневоле должны были на него отвечать, хотя их постановка была совсем иная. Они исследовали не происхождение знания, а его состав. Вопрос о происхождении знания как оно уже выяснилось из предшествующего и будет еще выяснено в последующем, они считали не подлежащим разрешению. Но по тем или иным соображениям они, однако, никогда не давали прямо отрицательного ответа, не говорили: мы этого не знаем, это познанию недоступно. Был ли то необходимый прием полемики или просто общеупотребительный метод изложения предмета, но ответ давался всегда в положительной форме.²⁷⁰ Так, на вопрос, в чем заключается результат знания, реалисты отвечали, что он заключается в усвоении сознанием внешнего объекта, а буддисты возражали: нет! результат есть представление. На вопрос, в чем состоит процесс познания, реалисты отвечали — во взаимодействии объекта и чувства, а буддисты возражали: нет! само знание есть активная сила,²⁷¹ создающая представления. Наконец, на вопрос, в чем состоит орудие и материал знания, реалисты отвечают — орудиями являются органы чувств, а материалом внешние объекты. Буддист возражает: нет, материалом является чувственная сторона в познании, а орудием — 'сходственность' того же знания с объектом, или чувственной стороной познания

²⁷⁰ Даже *мадхьямики*, когда решали вопрос о знании, как совершенно недостоверном, пустом, видели в этом утверждении пустоты положительный ответ.

²⁷¹ См. выше; *grāpaṇaśakti* = *Spontaneität*.

(NBT. 15. 7). Что следует понимать под термином 'сходственность', мы постараемся сейчас выяснить. Но уже из предыдущего ясно, что она есть особая сторона того же знания, так что знание является как бы своим собственным источником и своим собственным результатом. Вместо того, чтобы изменить постановку вопроса и отказаться от ответа на неправильно поставленный вопрос, буддисты как будто стараются дать ответ на предлагаемый им вопрос такой ответ, который совместим с их взглядами на знание вообще. Вследствие этого спор между реалистами и идеалистами принял в Индии странный оттенок: стороны как будто друг друга не понимают или не хотят понять. Само знание есть и источник и результат знания, говорят буддисты. Как! — отвечают противники, — разве могут причина и действие заключаться в одном и том же объекте (NBTT. 32 и 42), разве могут топор и расщепина, им произведенная, быть одним и тем же (NBTT. 23, ср. ТВ. 8). Буддийская теория знания по существу своему не требовала бы такой постановки вопроса об источнике и результате восприятия, но так как вопрос этот вообще обсуждался всеми системами, то и она должна была его поставить и разрешить со своей точки зрения. Мы уже видели какой ответ дан на вопрос о результате восприятия. Раз есть результат, то должен быть и источник, или орудие знания. Результат восприятия есть представление, содержащее в себе синтез многообразного. Процесс его есть самый этот синтез, который представляет собой активную сторону знания.

Источником же может быть только подлежащий синтезу материал или, точнее, та сторона этого материала, которая дает ему возможность подвергаться синтезу и которую Дхармакирти называет 'сходственностью'. Между объектом (чувственного восприятия) и знанием, т. е. между объектом и представлением, должно быть нечто посредствующее, благодаря чему данное представление является познанием данного объекта. Это посредствующее есть схема²⁷² того понятия,

²⁷² В нашем переводе «Краткого учебника логики» Дхармакирти мы передавали термин *sāgūra* термином 'схематизм', так как необходимо было найти слово, значение которого намекало бы на отличие *sāgūra* 'сходственности' от *sāmānya* 'общности'. Буддистами и был, очевидно, изобретен новый термин *sāgūra*, для противопоставления его употребительному у наैयाиков *sāmānya*, так как существование *sāmānya* они отрицали, ср. NBTT. 36. 15—16.

под которое подводится данный объект, иначе говоря, его *форма* (*ākāra*), его *образ* (*ābhāsa*) (NBT. 15. 9—10), так как благодаря ему получается представление (NB. I. 21). Таким образом 'сходственность', форма или образ объекта являются той причиной, благодаря которой возникает синтетическое представление. Такой ответ на вопрос об источнике представлений, конечно, вовсе не есть ответ. Дхармакирти утверждает, что само воспринятое знание есть и источник и результат восприятия, очевидно, отклоняя самый вопрос об источнике знания. Но его нужно как нам кажется, понимать в смысле некоторого описания или характеристики познания. Если, объясняет Дхармоттара, мы имеем простейшее восприятие, например, синего цвета, то, прежде всего, в нашем сознании происходит известное переживание. До тех пор, пока этот факт остается лишь чувственным, пассивным, он не может быть сознан нами как именно синий цвет (NBT. 15. 17: *yebhyo hi cakṣurādibhyo vijñānam utpadyate, na tadvaçāt taj jñānaṁ nīlasya saṁvedanaṁ çakyate* 'vasthāpayitum). Сами чувства не могут ему дать такой определенности (*vikalpapratyaūḥ pratyakṣabalotpannaḥ*). Но когда мышление, возникающее

Мы остановились на термине 'схематизм', применяясь к кантовой терминологии. Нам казалось, что до известной степени, как нечто посредствующее между чувственной стороной знания и мышлением, *sāṅgūya* имеет общую цель с кантовым схематизмом. Этот последний ведь также имеет целью объяснить возможность применения чистых понятий рассудка к чувственному воззрению (*Anschauung*) и должен играть какую-то посредствующую между ними роль, причем эта роль приписывается времени как трансцендентной схеме, так как, с одной стороны, оно содержит синтез многообразного чувственности, а с другой стороны, чистое понятие или категория есть также общее правило синтеза. *Sāṅgūya*, между тем, есть не что иное, как синтез многообразного во времени, и играет какую-то посредствующую роль между чувствами и мышлением. Конечно, ни посредством схематизма, ни чрез *sāṅgūya* не удалось объяснить возможности взаимодействия двух таких друг другу прямо противоположных источников знания, как чувства и мышление. Мы, однако, предпочитаем отказаться от перевода *sāṅgūya* термином 'схематизм', так как решили по возможности объективно излагать буддийское учение о познании и всячески избегать всего того, что могло бы повести к предположению, что мы желаем предreshить вопрос о сходстве Канта с Дхармакирти, особенно в таком вопросе, который столь разнообразно понимается учеными и, по-видимому, остается для них не совсем ясным. Из всего, что было сказано, должно быть ясно, что, по буддийскому учению, в чувствах нет никакого синтеза, не может быть и синтеза *a priori*. Синтез есть, собственно, синоним мышления у буддистов.

на почве этого чувственного восприятия, дает ему форму путем определения его сходства со всем синим и различия от всего не-синего,²⁷³ только тогда получается определенное восприятие или представление синего цвета. В одном и том же знании, следовательно, мы можем различать сторону неопределенную (чувственное знание) и сторону определяющую, и так как факт или феномен 'сходственности' является как бы ближайшей причиной создания мышлением представления, то он здесь, конечно переносно, называется источником восприятия. Дхарматтара думает, что этим путем он ускользнул от возражения противников, состоявшего в том, что немыслимо в одном и том же факте иметь сразу и причину и результат знания.

Таким образом, 'сходство' это есть не что иное как синтез, положительный и отрицательный: сознание сходства со всем сходным и различие от всего остального. На это отрицательное определение обыкновенно обращается особенное внимание, и 'сходство' определяется постоянно как исключение всего несхожего (*anyavyāvṛtti=asārūpyavyāvṛtti*).

Автор известного трактата *Dinakarī*²⁷⁴ говорит: «С точки зрения буддистов-идеалистов, всякое качество, такое — как синий цвет и т.п., по существу своему, есть не что иное как исключение всего не-синего». То же говорят и сторонники системы санкхья. Виджнянабхикшу говорит,²⁷⁵ что если бы содержание каждого представления было чисто отрицательным, то вместо того, чтобы говорить 'вот горшок', мы бы говорили 'это не есть не-горшок'. Понятие 'не-горшок' поэтому не означает ничего другого как факт отличия объекта от 'горшка' как общего вида. Система санкхья, таким образом, противопоставляет буддийскому понятию 'сходства' свое понятие 'вида' или 'общей сущности'.²⁷⁶

Таким образом, 'сходственность' (*sārūpya*) есть идеалистический коррелят к реалистической 'общей сущности' (*sāmānya*). Согласно общепринятому в Индии обыкновению, раз какому-нибудь понятию придается особенное значение, то

²⁷³ Ср. NBT. 15. 18 и след., ср. также *Syādvādamāñjarī*. 136 и след. (изд. Chowkhamba SS, 32), где Хемачандра подробно полемизирует с Дхарматтарой.

²⁷⁴ *Nyāyakośa* sub voce *aroha*.

²⁷⁵ См. SPBh V. 99.

²⁷⁶ Ср. также *Aniruddha* на SS. V. 93.

для его обозначения изобретается новый термин. Общей сущности не существует,²⁷⁷ она нереальна, но в познании есть сторона, которая обуславливает возможность синтетического познания многообразного в представлении, эта сторона есть 'сходственность'.

Кумарила прямо говорит: «тот, кто заменяет понятие рода [или вида] понятием сходства между единицами, пусть объяснит, что он понимает под этим сходством. Если это только тот факт, что разные единицы обладают одной общей формой, то это совершенно то же, что мы разумеем под термином вид» (*Kecid āhur asadrūpam aṁśatvam tu na vāryate. Sārūpyam eva sāmānyam piṇḍānām yena kalpyate. Tena sārūpya-śabdena kiṁ punaḥ pratipadyate. Sāmānyarūpabhāvaḥ cej jātiḥ sāmābhir iṣyate*) (ÇV. XVI. 65—66). Эти слова Кумарилы обращены к буддистам, после того как он установил самостоятельное бытие общих сущностей. У Мадхавы находим любопытную полемику буддистов против теории о реальном бытии общих сущностей (SDS. 10). «Если общая сущность реально существует (*Svarūpasattāvibandhaṇaḥ*), то она или вездесуща, или существует только в [тех реальных единицах], которые ей служат субстратом. В первом случае все смешается. Но этого, впрочем, вайшешики и не утверждают. Во втором случае возникает вопрос: что делает общая сущность 'горшок', находящаяся в существующем горшке, когда возникает новый горшок? уходит ли она из существующего горшка для соединения с возникающим, или соединяется с возникающим, не уходя из существующего. В первом случае она будет вещью, во втором невозможно соединение. А если горшок исчезнет, то что сделается с общей сущностью (которая вечна): останется она, исчезнет или уйдет в другое место? В первом случае она не будет иметь субстрата; во втором — оказывается бесплодным доказательство ее вечности; в третьем, она опять-таки должна быть вещью... Но в таком случае [спрашивает в свою очередь реалист]: на чем же основано понятие общности формы в отдельных единицах? Послушайте, [что отвечает буддист]: она основана на исключении всего с ней

²⁷⁷ Ср. NBTT. 36. 16, ср. также ÇV коммент., с. 576: *sarvaṁ sāmānyam avastvāmakam*.

несходного. Прошу покорно этим удовольствоваться, так как больше он ничего сказать не может».²⁷⁸

Исключение всего несходного есть 'сходственность', которой буддисты заменяют понятие несуществующих видов. Ответ этот, столь мало удовлетворивший реалистов, есть, конечно, не ответ, а отказ от ответа. Так как действительно существуют лишь одни единичные сущности, а таковые ничего с чем-либо сходного в себе иметь не могут, то сходственность есть такая сила, которая создает сходство единиц, вовсе между собой несходных.²⁷⁹ Например: корова, лошадь, буйвол и слон между собой безусловно различны, но постольку, поскольку все они не львы, они сходны. Содержание понятия 'не-львы', таким образом, кроме целого ряда отрицаний ничего ровно в себе не содержит. Если их выделить, то останется один голый факт бытия, в котором нет никакого различия. Каждое слово обозначает такое понятие, которое в действительности в себе ничего, кроме целого ряда отрицаний, не содержит. Мы уже видели, что буддисты определяли мышление как мысленное созерцание образа, который может войти в тесную связь со словом (см. выше, гл. VI). Мышление же есть синтез сходного и исключение несходного. На вопрос о том какое значение имеет слово, буддисты отвечали: отрицательное. Этот вопрос о значении слова сильно занимал индийских философов. Спорили о том, обозначали ли слова только единицы, или только виды, или единицы как входящие в состав видов, причем всегда предполагали, что и единицы и виды есть нечто реально существующее во внеш-

²⁷⁸ Хотя термин *aroḥa* обыкновенно употребляется тогда, когда идет речь о значении слов, однако нет никакого сомнения в том, что он обозначает то же, что и термин *sāṅgāra*. Ср. употребление его в SDS. 111: *anyāroḥa* = *anyavyāvṛtti* = *sārūpa*.

²⁷⁹ Ср. NVTT. 340. 17: *atyantavilakṣaṇānām sālakṣaṇyam anyavyāvṛttikṛtam eva*, где *sālakṣaṇyam* = *sārūpa*. Современная психология также признает, что все психические явления по своей природе сложны, «что в основе их лежат абсолютно простые, неразложимые элементы психической жизни, так называемые чистые ощущения (*reine Empfindungen*)». Но эти последние чистые ощущения признаются результатом абстракции или анализа, следовательно, как будто чем-то нереальным. Ср.: *Wundt. Grundriß der Psychologie*. § 4–6. В буддийской философии как раз наоборот.

нем мире. Буддисты противопоставляют свою теорию, согласно которой слово обозначало лишь отрицание.²⁸⁰

Эта теория об отрицательном значении слов не означает, конечно, ничего другого как полную относительность нашего знания: мы знаем не вещи в себе, а лишь отношения. Школа мадхьямиков сделала своей специальностью доказательство нереальности нашего знания посредством указания на его относительность. Выше мы приводили рассуждения мадхьямиков о времени и пространстве. Настоящее время само по себе не существует, так как оно существует только относительно прошлого и будущего, и т. д. Такой же точно способ рассуждения мадхьямики применяли для доказательства относительности и, следовательно, 'пустоты' всякого понятия. «'Пустым' мы называем то,— говорили они,— что не существует в себе (*śūnyam ucyate yat svabhāvena nāsti*, см. РР на ММК. XX. 18)». Кумарила поэтому совершенно верно замечает, что теория об отрицательном смысле слов есть не что иное как учение мадхьямиков о пустоте, так как под пустотой разумелось именно то, что существует не само по себе, а лишь относительно или отрицательно по отношению ко всему иному. «Если,— говорит он,— все общие признаки суть не что иное как только отрицание, то нет ничего реального, за исключением абсолютных единиц. Но наши действия не имеют объектом единичные сущности, их нельзя познавать. То, что вы называете *ароһа* (=относительность познания) есть только другой вид *śūnyatā* (=пустоты)».²⁸¹

Различие между мадхьямиками и йогачарами состояло в том, что последние признавали только 'внешнюю пустоту', а первые 'всеобщую пустоту'. Оба направления сходились в признании нереальности наших представлений о внешнем мире, но мадхьямики, кроме того, отрицали и реальность внутренней нашей духовной жизни. Саутрантики-йогачары, к числу коих принадлежат и Дигнага и Дхармакирти, кроме того, признавали, что хотя познание наше о внешнем мире нереально, но есть и в этом познании некий реальный элемент. К рассмотрению этого вопроса мы теперь и обратимся.

²⁸⁰ См. Введение // Щербатской Ф. И. Теория познания. ч. I, примеч. 69. Ср. также Athalye, 339.

²⁸¹ CV. *Ароһавāda*, 35—36; *bāhyaśūnyatā*.

XI

ВОПРОС О РЕАЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО МИРА

Чистое бытие, познаваемое в чувственном восприятии, трансцендентно. Оно не есть причина, создающая представления. Оно не есть реальный субстрат представлений. Оно едино, не содержит в себе разнообразия. Все составные части познания ложны. Ложно объективное значение представлений, их локализация во времени и пространстве, ложны общие признаки. Познание имеет лишь относительное, а не абсолютное значение. Источник лжи — 'первичная иллюзия'. Поток сознания. Сознание создает представления из себя. Мнения *саутрантиков*. В каком смысле Дхармакирти был *саутрантиком*. Связь между теорией познания буддистов и буддизмом как религией.

Из предшествующего анализа вытекает, что в нашем познании имеется две стороны, из которых одна реальна, другая нереальна. Нереально то, что в нем создано самостоятельностью мышления, и потому субъективно; построено воображением, и потому ложно. Ложны представления, которым нет соответствующих объектов во внешнем мире, ложны формы всего познаваемого. Реально, наоборот, то, что не создано самостоятельностью мышления, и потому не субъективно, не построено воображением, и потому не ложно; а раз оно не ложно, то оно действительно существует, оно есть истинно-сущее, вещь в себе. Представления как искусственные, субъективные создания мышления, не могут ему соответствовать, оно недоступно, оно непознаваемо. С положительной стороны, это реальное характеризуется как объект чистого чувственного познания как единичная сущность как момент и как утверждение. Но хотя оно само по себе непознаваемо, однако оно составляет реальную подкладку знания, реальный субстрат представлений. С этой точки зрения, мы можем разделять объекты нашего познания (или представления) на реальные и нереальные, причем реальность эта должна быть понимаема в переносном смысле: реальны те объекты, представления которых содержат в себе как реальную подкладку чувственный элемент. «Представления, с этой точки зрения,— говорят буддисты (см. NVTT. 338. 13—14),— бывают четырех родов, смотря по тому, касаются ли они реальных или

нереальных объектов, их реальных и нереальных качеств. Например, 'Бог' — объект нереальный, 'бык' — объект реальный, 'синий' — качество реальное, 'вечный' — качество нереальное». Теперь, когда выяснено какой именно элемент в познании и какой объект знания должны считаться реальными, возникает вопрос, лежит ли этот элемент вне познающего субъекта или нет; другими словами, трансцендентен ли он, или имманентен. Формы нашего познания, представления, субъективны, они лишь объектируются и представляются *как бы внешними* (*bahirvat*), но их реальная подкладка, — принадлежит ли она то внешнему миру, или нет? В «Кратком учебнике логики» Дхармакирти этого вопроса прямо не ставит и на него не отвечает. Он ограничивается указанием на то, что единичная сущность объектов есть в то же время и истинно-сущее. Быть может, самый термин *paramārthasat* 'истинно-сущее' служит у него указанием на объективность этого бытия. Так как все субъективное ложно, то истинное должно быть объективно. Если под объективным понимать то, что существует независимо от субъекта, в таком случае единичная сущность у Дхармакирти имеет несомненно объективный характер. Наоборот, представление совершенно субъективно и лишь объективируется сознанием. Объективный характер принадлежит только чистому бытию, которое состоит только лишь в одном факте утверждения. Вачаспатимишра²⁸² ставит рядом как равнозначные у буддистов термины, 'внешний объект', 'единичная сущность', 'истинно-сущее' и 'форма утверждения' (NVTT. 340, 19: *bāhyasya svalakṣaṇasya vidhirūpasya paramārthasato...*). Таким образом, чистое бытие, открывающееся нам только лишь в утвердительной форме суждения, есть все, что мы знаем о внешнем мире, это есть непознаваемая вещь в себе.

Является вопрос, в каком же отношении находится бытие к познанию, или вещь в себе к представлению? Мы уже видели, что чистое бытие познается чувственно, а представление создается мышлением. По этому поводу уже возникал у нас сходный вопрос о том каким образом могут два совершенно разнородных фактора соединяться в создании единичного

²⁸² Ср. NVTT. 339. 19: *nāpi bāhyasvalakṣaṇatvaikatvena (vikalpaḥ) cākyaḥ pratipattum.*

представления. Учение о восприятии внутренним чувством (гл. VI) и о факте 'сходства', лежащего в основании представлений (гл. X), этого вопроса не разрешают, так как и внутреннее чувство, и тем более 'сходство' имеют синтетический характер и относятся к области мышления. Вопрос, следовательно, остался открытым. Между чувственной стороной и мышлением нет, повидимому, никакой связи точно так же как нет ее между чистым бытием и познанием. Саутрантики полагали, что так как смена представлений должна иметь свою причину, то мы имеем право заключать о существовании во внешнем мире вещей, хотя не таких, которые соответствовали бы представлениям, но каких-то других, о которых мы ничего не знаем, кроме того, что они каким-то неизвестным способом воздействуют (=аффицируют) на наше познание и вызывают *смену* (*kaḍācitva*) представлений.²⁸³ Но не таково было мнение Дхармакирти. Хотя некоторые как увидим, причисляют его к саутрантикам, потому что он признает, вразрез с древними йогачарами, объективное бытие, однако такое объяснение познания было бы возвращением к реализму и стояло бы в противоречии со всеми его до сих пор изложенными взглядами. Вещь в себе как ее понимают саутрантики, должна прежде всего обладать количеством (множественностью) и причинностью, а затем уже, так как причина всегда однородна с результатом, то в этой вещи в себе должны были бы содержаться зародыши или силы, однородные с представлениями. Между тем, вещь в себе у Дхармакирти как выяснено в предыдущем, есть чистое бескачественное бытие, единичный момент, абсолютно единичная сущность и как таковая не может быть причиной и не может иметь количества (быть множественной). Вачаспатимишра (NVTТ. 380. 16) говорит: «Учение о моментах есть учение о бытии только в течение такой частицы времени, которая не имеет ни предшествующего, ни последующего», т. е. под «моментом» разумеется абсолютно единичный момент. Он же говорит (NVTТ. 383. 13): «Учение о моментах есть отрицание причинности... *результат* (*kārya*) может возникнуть только от длящейся вещи, к которой в качестве придатка присоединяется ее действие». «Истинно сущее (NVTТ. 365. 1), „мо-

²⁸³ Ср. SDS. 16. 1—3; Bhāmatī. 443. 3.

мент», не может быть причиной разнообразных продуктов». «Ведь,— говорит тот же автор, излагая буддийское учение (NVTT. 89. 9) — общее и его субстрат, действие и его субстрат, качество и его субстрат, или их взаимное ингерирование, не представляются нам в отдельности, а то, что не представляется в отдельности, не может быть соединяемо познающим как вода с молоком. Поэтому только одна безраздельная единичная сущность мыслится или воображается нами как имеющая общие или другие атрибуты в силу ограниченности нашего познания».²⁸⁴

До сих пор мы описывали взаимное отношение бытия и познания двумя способами. Мы или говорили, что чистое бытие есть непознаваемый реальный *субстрат* (*ādhāra*) представлений, или же мы говорили, что представления суть та *форма* (*ākāra*), то явление, в котором мы только и можем познавать реальность. То и другое не объясняют этого взаимоотношения и представляют собой лишь метафорические выражения. Что значит быть субстратом? Это только метафорическое выражение понятия причины (NVTT. 338. 21: *ādhāratvam arīṇa kāraṇatvam eva*). Если под падающее яблоко подставить тарелку и сделать его, таким образом, не падающим, то субстрат, тарелка, будет причиной, создающей в яблоке его устойчивость.²⁸⁵ «Но те, которые утверждают, что в каждый момент имеется новое, совершенно самостоятельное бытие, не могут установить никакого взаимодействия даже между тарелкой и яблоком» (NVTT. 131. 13). Кроме того, не может быть никакой однородности между бытием и знанием, так как единичная сущность ни с чем в свете не имеет никакой однородности» (NVTT. 338. 17: *svalakṣaṇāṇi trailokyavilakṣaṇāṇi*). Итак, чистое бытие не может быть причиной, под влиянием которой возникает познание; вещь в себе не может создать представлений или явлений. Следовательно, когда мы говорим, что реальность чувственного момента есть реальная подкладка знания, то мы только употребляем метафору и ничего не объясняем.

²⁸⁴ Так мы переводим *vāsanā*, ниже будет выяснен настоящий смысл этого выражения.

²⁸⁵ Эта *kuṇḍabadirāṇyū* упоминается довольно часто, см. NVTT. 89. 20; 131. 13; 338. 21 и др.

Не лучше обстоит дело при второй формулировке вопроса об отношении познания к бытию: сознание объективирует представление, которое есть собственная его форма, и таким образом придает внешней реальности ту форму, в которой она может быть познаваема. И это есть не что иное как метафорическое выражение. Буддист, в изложении Вачаспати-мишры (NVTТ. 339. 9—23), спрашивает: «В чем же состоит эта объективирующая функция²⁸⁶ сознания?» Состоит ли она 1) в восприятии (одного факта вместо другого), или 2) в создании (из одного другого), или 3) в синтезе, или 4) в воспроизводительном воображении? — Но 1) каким образом может мышление предстоящее ему нереальное (представление) воспринять в качестве реального объекта, или 2) из первого создать второй. Ведь никакие мастера не могут желтое [намеренно] воспринять как синее, или первое превратить во второе. 3) И не может так же мышление синтетически объединить [представление], которое есть его собственная форма, с единичной сущностью, которую оно себе усвоить не в состоянии. Ведь мы уже доказали, что единичные сущности не могут быть объектом мышления. 4) Не может так же мышление вообразить в качестве реального объекта свою собственную форму, которая есть объект нереальный. Во-первых, своя собственная форма мышления [т. е. представление] не может быть воображаема [вместо объекта реального], пока она не воспринята. Следовательно, следует сначала объяснить ее восприятие [т. е. происхождение представлений]. А затем, воспринимает ли мышление представление сначала и потом уже воображает [его реальным внешним объектом], или это совершается одновременно? Первое невозможно, так как познание мысли мгновенно и потому не может последовательно проделать операции восприятия и воображения. Во-втором случае (т. е. при том предположении, что сознание подставляет воспринимаемое им представление под внешний объект в то же самое время, когда и воспринимает его), мы не можем понять каким это образом представление, которое относится к области нашего «я», имеет форму духовную и в

²⁸⁶ NVTТ. 339. 9: *adhyavasāyaḥ*; из предыдущего видно, что под *adhyavasāyaḥ* разумеется объектирующая функция сознания: *svākāram abāhyam bāhyam adhyavāsayan vikalpaḥ*.

качестве таковой есть часть нашей личности — может быть воображаемо как нечто внешнее по отношению к этой области. Мы не можем понять как оно, оставаясь нераздельным, вдруг переменяло свое место (из внутреннего стало внешним).²⁸⁷ Не можем мы так же допустить единство между [такими внутренними представлениями] и внешними единичными сущностями, так как эти последние не являются нам в форме представлений. Таким образом, область мышления не есть знание [так как знание предполагается чего-либо действительно существующего], не имеет формы [такого] знания и не есть внешний мир, а следует остановиться на том, что оно *представляет собою ложь*. Согласно [с этим], говорит буддист Дхармоттара, «та форма объектов, которая затрагивается отвлеченной мыслью, отдельно от других, есть именно наша мысль, а не нечто внешнее». Из этого следует, что такое объяснение связи между познанием и реальностью ничего не разъясняет. Если говорить, что познание есть та форма, в которой нам является реальность, которая сама в себе, в своей собственной форме, познанию недоступна, если это говорить и понимать под этим не метафору, а объяснение отношения знания к бытию — то такое объяснение совершенно несостоятельно.

Если реальное бытие не может быть причиной знания, то еще меньше может оно быть множественным. Понятие множественности неразрывно связано с понятием числа, а понятие числа совершенно субъективно. Оно относится так же к области построений мышления. Оно лежит, так говорят буддисты, в глубине нашего «я» (*ālayavijñānapratibaddha*; NK. 114. 2), и происходит из области течения потока сознания.²⁸⁸ Если доказана нереальность знания о внешних объектах, то *eo ipso* доказана и нереальность числа. Индийские реалисты, конечно, считали число за реальную принадлежность внеш-

²⁸⁷ Букв.: «мысль переносимая с того места, где находится 'я', — которое имеет форму духовную (форму мысли) и которое является восприятием своей личности, [поскольку она состоит из этой] мысли — на то место, где находится 'не-я', не может безраздельно быть воспринята как не имеющая объектом самое себя (или не может быть понята, как не разделившись имеющая не свое место)».

²⁸⁸ NK. 114. 2. *vāsanāparipākād*. Cp. *Vaiṣeṣikasūtrapaskāra*. 323. NK. 114. 17 и след.

них объектов. Некоторые из них считали даже неопределенную *множественность* (*bahutva*) за особое число, самостоятельно существующее, независимо от определенного числа. «Без внешних реальностей,— говорит Шридхара,— нельзя понять смены представлений как следствие душевных предрасположений, появляющихся в зависимости только от цепи моментов, в которых они лежат (т. е. смену представлений нельзя объяснить из самого сознания). Необходимо допустить существование таких объектов как синий цвет и т.п. Так как смена представлений синего цвета и др. не может быть объяснена из него самого, то и смена представлений «один», «два», «три» и т. д., которые связаны с внешними объектами, так же не может быть понятна, поэтому следует предположить существование числа, так как вопросы эти аналогичны. Если и говорят, что число не существует отдельно от объекта, так как мы его отдельно не воспринимаем, то это неправда...».²⁸⁹

Из этого видно, что буддисты, равно и ведантисты²⁹⁰ под их влиянием, считали число и множественность за субъективное создание мышления, которое ни в коем случае не может быть перенесено на чистое, бескачественное бытие.²⁹¹ Множественность чистого бытия оказывается столь же ложна как и его причинность по отношению к знанию.

Кроме того, чистому бытию (единичной сущности) приписывается познанием локализация во времени и пространстве, а так же общие признаки, ему будто бы по существу

²⁸⁹ Шридхара излагает все буддийское учение о субъективности познаваемого бытия в главе, посвященной числу. Очевидно, он считал буддийский взгляд совершенно несовместимым со своим взглядом на опытное происхождение понятия числа.

Несмотря на весь свой реализм, вайшешики до известной степени допускали субъективный характер числа. Они предполагали, что число возникло при посредстве *понятия относительности* (*arekṣābuddhi*), так как одна и та же вещь может представляться и единичной и двойственной, смотря по обстоятельствам, например, если кусок дерева сломать пополам, или два соседних дерева издали принять за одно. В этих случаях *arekṣābuddhi* как некая реальная сила создает представление соответственного числа. Ср. РВ. 111 и след., НК. 115 и след.; Athalye, 159 и след.

²⁹⁰ Ср. Athalye, 160.

²⁹¹ Ср. NVTT. 338. 25 и след., где буддист разбирает вопрос, имеет ли *svalakṣaṇa* одну или множественную *svabhāva*'y.

принадлежащие. Что локализация во времени и пространстве, построенная мышлением, имеет лишь относительное значение и не может принадлежать чистому бытию как таковому, было достаточно выяснено в предыдущем.²⁹² Остаются общие признаки по существу, приписываемые познанием реальности. Но и они как то так же было указано в предыдущем, являются синтетическим созданием мышления и не существуют сами по себе.

В действительности, между чистым бытием и приписываемыми ему признаками нет того противоречия, которое представляется нам на первый взгляд. В суждении восприятия 'это есть бык' как мы видели,²⁹³ содержится два элемента, из которых первый есть *утверждение* (*vidhi*), или *чистое бытие* (*sattāmātra*), а второй содержит построение воспроизводительного воображения. В действительности этот второй элемент содержит то же, что и первый. Как мы видели, понятие 'бык' не содержит в себе ничего положительного, содержание его определяется теми отрицаниями, которые в нем содержатся: 'не-лошадь', 'не-слон' и т. д. Если выделить из него все отрицательное или относительное как не имеющее истинного бытия, то не останется в результате ничего более как один голый факт бытия. Из этого следует, что все общие признаки, приписываемые бытию в познании, опять-таки представляют собою ложь.

Если содержание понятия 'бык' есть только отрицание понятия 'не-бык', то оно, будучи вторым элементом в данном суждении, не противоречит первому. Разница состоит лишь в том, что понятие не содержит в себе бытия, может быть и утверждаемо и отрицаемо, тогда как первый элемент суждения содержит только бытие, или утверждение.

У Вачаспатимишры (NVT. 340. 1—27) находим следующее изложение этого учения:²⁹⁴ «...взаимное различие объектов

²⁹² См. главы о времени, о пространстве, о внутреннем восприятии и об объектировании представлений.

²⁹³ См. в главах о мышлении, об единичной сущности и результате восприятия.

²⁹⁴ Оно перешло, как увидим, и в школу Шанкары, где называется *anigva-saṇiyatva*. По существу это то же, что *śūnyatva* мадхьямиков, ограниченное внешним миром.

представлений не может быть познано из самих этих представлений, а так же не может оно быть познано и из других представлений, поэтому человек должен согласиться с тем, что различия этого нет, так как оно в действительности не познается. Если нет различия между представлениями, то нет различия и между соответственными процессами мышления, а если нет различия между ними, то нет его и между их причинами, чувственными процессами познания. Если же и между ними нет различия, то нет его и между единичными сущностями, которые являются объектами чувственного познания. Об этом говорит [Дхармакирти?]: „Чувственная сторона знания,²⁹⁵ будучи причиной²⁹⁶ единичного процесса мышления, сама в себе безразлична, и единичная сущность, поскольку она является причиной единичного чувственного познания, так же сама в себе безразлична“. Поэтому, несомненно, что «ложно-внешнее» есть содержание представлений и слов (т. е. разнообразие внешнего мира, разнообразие явлений есть ложь). Содержание представлений состоит в действительности [не в чем либо положительном, а лишь] в исключении несходного. Это следует 1) из того, что оно остается одинаковым и при отрицании и при утверждении; 2) из того, что абсолютно несхожие объекты становятся [в понятиях] сходными; 3) из того, что тожество их (отсутствие взаимного различия) сознается.

Действительно: 1) то, что одинаково может и утверждаться и отрицаться, имеет лишь относительное значение (состоит в исключении несходного)... ‘Бык есть’, ‘быка нет’ — понятие ‘бык’ может и утверждаться и отрицаться. Если бы оно, подобно единичной сущности, которая состоит в утверждении, содержало в самом себе признак бытия, то предикат

²⁹⁵ Очевидно, такое значение тут имеет слово *dhiḥ*, ср. NBTT. 31. 9 о слове *saṃvit*. Противопоставляется ему *avaṃaṣa*, которое, вероятно, значит то же, что и *vikalpa*.

²⁹⁶ Здесь единичные сущности называются причинами представлений, очевидно, в переносном смысле, как они называются их реальной подкладкой. По учению саутрантиков они были действительными причинами, ср. SDS. 15: *hetutvam eva sa vyakteḥ*. Автор NBTT (см. 19. 10), причисляя Дхармакирти к саутрантикам, быть может, идет в этом случае слишком далеко. Как, впрочем, доказывает его полемика с Винитадевой и Джнянагарбхой, это был вопрос спорный.

‘нет’ не мог бы к нему прилагаться, так как это было бы противоречиво,²⁹⁷ а предикат ‘есть’ так же не мог бы прилагаться, так как это было бы тавтологией. А то, что одинаково может и утверждаться и отрицаться... имеет лишь относительное значение²⁹⁸ и не содержит бытия в себе. 2) Сходство того, что само по себе совершенно несходно, может быть понятно только с точки зрения относительности [т. е. если признать, что реальных различий нет]. Например, ‘бык’, ‘лошадь’, ‘буйвол’ и ‘слон’ совершенно несходны; но, поскольку они все вместе не суть ‘львы’, они образуют единство [не-львов]. Точно так же и внешняя единичная сущность, истинно-сущее, имеющее форму утверждения, объединяется [в суждении] с тем, что прямо ему противоположно, с тем, что не есть истинно-сущее. Но внешняя сущность, имеющая форму утверждения (элемент ‘это’ в суждении ‘это бык’), есть отрицание всего того, что не есть ‘не-бык’. А так как содержание понятия ‘бык’ есть не что иное как отрицание понятия ‘не-бык’, то понятно и единство, существующее между первым и вторым элементом суждения ‘это бык’.²⁹⁹ Наконец, 3) мы непосредственно чувствуем, что содержание познания состоит лишь в исключении иного. Ведь если бы нам непосредственно не представлялось, что содержание представления состоит в исключении всего несходного, то человек, которому приказывают: ‘привяжи быка’, мог бы привязать лошадь,³⁰⁰ так как он не мог бы сознавать различие между ними. Но так как они непосредственно воспринимаются как различные, то,

²⁹⁷ NVTT. 340. 11, следует читать *bhāvasādhāraṇye*.

²⁹⁸ NVTT. 340. 10, букв.: «подчинено понятию ‘исключение иного’».

²⁹⁹ Всякое суждение, как мы видели, и еще будет доказано в последующем, сводится к типу ‘вот синий цвет’, ‘вот бык’ и т.п. Оно состоит из двух элементов, элемент ‘это есть’, содержащий чистое бытие или утверждение, и элемент ‘бык’, содержащий чистое построение мышления. Спрашивается, какое возможно между ними единство? Ответ состоит в том, что ‘бык’ понятие относительное, безотносительно же оно в себе ничего определенного, кроме возможности бытия, не содержит. Поэтому в сущности оба элемента суждения содержат одно и то же.

³⁰⁰ Этот аргумент неизвестен из буддийских источников.

конечно, они имеют значение исключения друг друга»,³⁰¹ — а раз они имеют лишь значение взаимного исключения, то сами по себе эти различия не существуют. В действительности, различия между объектами, поскольку они ставятся в связь с истинным бытием (утверждением), не существует.

Из этого ясно, что Дхармакирти не признавал множественности вещей в себе. Истинно-сущее бескачественно и едино.

После того как таким образом доказано, что все познаваемое ложно, а истинно-сущее непознаваемо, остается найти источник лжи или ту причину, в силу которой наше сознание, во-первых, ложным образом раздвояется на субъект и объект, и откуда, во-вторых, проистекает в нем смена представлений. Дхармакирти утверждает, что и то и другое ложь, но на вопрос, откуда происходит эта ложь, он дает ответ, сводящийся к отклонению всякого объяснения. Наше сознание, по его мнению представляющее собою течение отдельных моментов, так организовано, что каждый момент имеет способность объединяться с предшествующим и создавать из себя синтез моментов или представление, кажущееся внешним.³⁰²

Саутрантики, тоже признававшие мгновенность всего сущего, представляли себе этот процесс следующим образом: если что-нибудь существует в продолжение известного времени и подвергается изменению, то всякое изменение должно иметь свою причину вне себя.³⁰³ Если, таким образом, я имею представление о ком-то идущем или говорящем в то время, когда я сам не иду и не говорю, то причина этого должна находиться в существовании другого человека, идущего и говорящего. Представление внешних объектов отличается тем, что они чередуются, сменяются, тогда как сознание своего «я» неизменно им сопутствует, следовательно, должны быть внешние объекты, которые обуславливают смену представлений. Существует, таким образом, течение со-

³⁰¹ Буддисты приводят еще много других аргументов в доказательство того, что различия между объектами в действительности нет. Под их влиянием то же делают и ведантисты, ср. Āgribhāṣya. 29. 16 и след., перев. Тибо. 31.

³⁰² Ср. учение о внутреннем чувстве выше в главе о мышлении.

³⁰³ Ср. SDS. 15.

знания, имеющее своим объектом «я», и другое течение сознания, имеющее своим сменяющимся объектом «не-я».

По учению идеалистов, течение моментов внутреннего сознания само имеет силу из себя создавать внешние представления. Каждый момент в течении сознания «я», соединяясь с предшествующим моментом (NBT. на I. 9), становится способным из себя создать внешнее представление. Деятельность сознания, таким образом, протекает, совершенно как во сне. «Раздвоение сознания на субъект и объект,— говорит Вачаспатимишра (NVT. 462. 4),— не соответствует реальности, оно зависит от мышления, которое, в свою очередь, зависит от безначального потока сознания. Подобно тому как во сне не существует внешних объектов, но они нам являются в силу одного только воображения, точно так же эмпирическое (*sāmvṛta*) познание, различающее субъект и объект знания (*pramāṇaprameyabhāva*), не соответствует реальности: истинная сущность представлений есть „пустота“ внешних объектов (т. е. внешних объектов, соответствующих представлениям, не существует вовсе)».

На это саутрантики возражали (SDS. 16), что если течение моментов сознания имеет силу создавать из себя *представление о внешнем* (*pravṛttivijñāna*), причем только предшествующий момент в этом течении является его причиной, то из этого могут вытекать два следствия: или все моменты одинаково способны к созданию таких представлений, или они одинаково к тому неспособны. Если они неспособны, то ни один из них никогда не создаст представления. Но если все они обладают этой способностью, то не может быть замедления в создании ее действия, т. е. все представления должны были бы возникнуть вдруг.³⁰⁴ Из этого необходимо следует, что должны быть внешние причины внешних представлений. Сходство между идеалистами и саутрантиками в этом вопросе, следовательно, состоит в том, что обе стороны признавали мгновенность и непознаваемость сущего, но тогда как

³⁰⁴ Проф. Дейсен (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*. I. 3. S. 224) сравнивает эту мысль с учением Лейбница о том, что вся сумма представлений, содержащаяся в монаде, должна была бы развернуться в одно мгновение, в избежание чего Лейбниц вводит понятие *materia prima*, как задерживающий момент.

первые как мы видели, не допускали причинного воздействия моментов на сознание, вторые считали невозможным без этого обойтись. И те, и другие признавали, что форма представлений создается самим сознанием из себя в силу его сущности. Эта сущность сознания представляется каким-то безначальным *потоком психических эмбрионов* (*vāsanā, saṃskāra*), создаваемым *безначальной иллюзией* (*avidyā*). Когда считается доказанным, что вместо познания истинно-сущего перед нами открывается обман, иллюзия действительности, и на вопрос, отчего это происходит, дается ответ, что таково наше сознание, происходящее из безначальной иллюзии, — то ясно, что это не ответ, а отказ от ответа: знание есть иллюзия, потому что оно иллюзия. Между тем Дхармакирти признает все-таки элемент реальности в знании, но отказывается объяснять связь этой реальности с иллюзией.³⁰⁵

Значит ли это, что, признавая реальность трансцендентной по отношению к «я», он признавал ее имманентной по отношению ко всей сумме познания? На такое решение косвенно как будто указывает его сравнение знания со светом, самого себя освещающим (см. гл. XII). Вопрос представляется очень трудным для самих индийцев, и толкователи Дхармакирти спорят об нем. Винитадева относит его к чистым идеалистам, а Дхармоттара к саутрантикам. Последние признавали, что поток сознания создается первоначально воздействием на нас (аффицированием) каких-то непознаваемых внешних реальностей. Каждая такая реальность оставляет после себя в сознании известный след (эмбрион), из комбинации же этих психических эмбрионов сознание самостоятельно создает представления. Идеалисты не считали возможным допустить создание эмбрионов под влиянием внешних, хотя бы и каких-то непознаваемых реальностей, а говорили, что поток эмбрионов сознания создается безначальной иллюзией. Под этим словом разумеется не что иное как факт ограниченности нашего познания. Но он ближайшим образом описывается, 1) как поток сознания, 2) безначальный как состоящий из психических эмбрионов, из которых путем 'сходства' могут развиваться представления. Если бы, — гово-

³⁰⁵ Ср. NVTT. 466. 1 и след., где приводится буддийская критика самого понятия связи.

рит Вачаспатимишра (NVTT. 342. 25), — эти эмбрионы (*vāsanā*) имели своим источником восприятие (*anubhava-vāsanā-bhāveṣu*), то понять это учение было бы возможно, но это невозможно при предположении, что источником эмбрионов является сверхчувственная как бы не существующая, безначальная иллюзия (*avidyā-vāsanā-bhāveṣu*).

Вопрос о реальности внешнего мира был для буддистов как, впрочем, и для всех других философов, самым главным вопросом теории познания. В среде самих буддистов существовало четыре решения этого вопроса, сообразно с которыми буддийская философия разделилась на 4 направления: мадхьямики, йогачары, саутрантики и вайбхашики. Первые совершенно отрицали достоверность какого бы то ни было познания. Их обыкновенно называют нигилистами, вернее было бы назвать их релятивистами, так как они именно настаивают на полной относительности знания и на неспособности его познать самостоятельное бытие как в объективном, так и в субъективном мире. Вторые признают лишь недостоверность познания о внешнем мире, но не решаются отрицать достоверность сознания: все существует только в сознании, и разницы между субъектом и объектом в действительности нет. Дейсен³⁰⁶ называет их догматическими идеалистами, Фрейтаг³⁰⁷ — консциенционалистами. Саутрантики утверждали, что внешние объекты не могут быть воспринимаемы непосредственно чувствами, но о существовании их можно заключать. Дейсен называет это направление проблематическим идеализмом, Фрейтаг колеблется, признать ли это направление за реализм или особого рода феноменализм. Наконец, вайбхашики признавали, что объекты внешнего мира непосредственно воспринимаются чувствами; их потому принято называть реалистами, но Фрейтаг,³⁰⁸ по некоторым соображениям, причисляет их не к наивным, а к монистическим реалистам. Обозревая это разнообразие гносеологических построений, Фрейтаг замечает, что оно «в общем и в подробностях, хотя и не во всех чертах, обнаруживает замечательное сходство (*auffallende Ähnlichkeit*) со взгляда-

³⁰⁶ Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. S. 207.

³⁰⁷ Freytag W. Über die Erkenntnistheorie der Inder. S. 211.

³⁰⁸ Ibid. S. 211.

ми европейской философии», и при этом добавляет, что было бы интересно знать, не имеют ли и другие появившиеся в Европе точки зрения соответствующих им учений в Индии, в частности, не встречается ли там нечто схожее с тем учением, в котором принято видеть последнее слово западной философии.³⁰⁹

Учение Дхармакирти и Дигнаги не подходит ни под одну из вышеприведенных четырех категорий, так как в чувственной стороне познания они признают источник познания реальности и этим отличаются от йогачаров, т. е. догматических идеалистов, а в мышлении они видят источник знания чисто субъективный, и этим отличаются от саутрантиков. Учение этой школы вообще весьма мало известно, так как логические сочинения, ей принадлежащие, до нас не дошли; брахманская полемическая литература на нее не обращает внимания, а сведениям таких поздних писателей как Мадхава, доверять не всегда можно.³¹⁰ Как бы то ни было, большинство писателей, за исключением Вачаспатимишры и Шридхары, которые имеют совершенно точные сведения о их учении, относят Дигнагу и Дхармакирти к йогачарам, т. е. к чистым идеалистам. Отчасти это произошло оттого, что по времени и по личным связям Дигнага близок к основателям идеализма, Арьясанге и Васубандху, и вообще причисляется к махаянистам, тогда как вайбхашики и саутрантики относятся обыкновенно к хинаянистам. Отчасти самое учение Дхармакирти подало повод к смешению его с чистым идеализмом. Оно имело два названия, так сказать, отрицательное и положительное: первое, *nirālambanavāda*, 'учение об отсутствии опор', т. е. внешних объектов, соответствующих представлениям, совершенно верно определяет его с этой стороны; второе, *vijñānavāda*, т. е. 'учение о том, что существуют одни лишь представления', уже являлось смешением учения Дхармакирти с чистым идеализмом его предшественников. Мадхава причисляет Дхармакирти к йогачарам-виджнянавади-

³⁰⁹ Ibid. S. 216.

³¹⁰ Примером того, как мало можно доверять Мадхаве, служит то обстоятельство, что известное определение восприятия, которое было сделано Дигнагой и дополнено Дхармакирти, как мы это несомненно знаем из слов Вачаспатимишры, он приписывает вайбхашикам.

нам; при изложении их учения он ссылается на него, называя по имени, и приводит цитаты из его сочинений (SDS. 12. 17). Мы уже говорили о том, что учение буддистов-идеалистов опровергается в сутрах Бадараяны, и это обстоятельство послужило нам основанием для хронологических выводов о времени составления философских сутр. Бадараяна опровергает чистый идеализм; его толкователь Шанкара утверждает это совершенно определенно³¹¹ и понимает под этим учение Дхармакирти.³¹²

Тибетские источники причисляют так же Дигнагу и Дхармакирти к идеалистам. Они разделяют однако всех йогачаров на два разряда: последователей предания и последователей логики. К первым относятся толкователи сочинения Арьясанги *Yogācārabhūmi*, ко вторым последователи 7 логических трактатов Дхармакирти. При этом последователи Арьясанги совершенно верно считаются признающими ложность чувственного (и всякого другого) знания, а последователи Дигнаги и Дхармакирти — признающими истину нашего чувственного познания. Автор *Ṭīpraṇī* (NBTT. 19. 10) прямо говорит, что признавая чувственное знание не ложным, Дхармакирти отделился от йогачаров и примкнул к саутрантикам. Разбирая определение чувственного восприятия, он обращает внимание на то, что обе его части — противоположение мышлению и отсутствие иллюзии — имеют целью не определить сущность восприятия, а подчеркнуть отрицательное отношение к взглядам противников (см. выше). Комментатор Винитадева понимал дело иначе. Вторую часть определения 'неиллюзорный' (*abhīrānta*) он понимал как равнозначущую термину 'не противоречащий опыту' (*avisamvādi*). С точки зрения йогачаров, знание может не противоречить опыту и в то же время быть ложным, иллюзорным. «Поэтому,— говорит Винитадева (NBTT. 19. 5),— если толковать так: неиллюзорно то, что не содержит в себе иллюзии относительно [реальности] объекта, то совершенно не будет никакого [правильного] восприятия, так как всякое чувственное знание в этом отношении ложно (не дает познания реальности). Ведь „все знание есть сплошная иллюзия, за исключением лишь знания

³¹¹ Ср. *Ṣaṃkara* на II. 2. 28: *na vijñānavyatirikto bāhyo'rtho'sti*.

³¹² Ср. *Bhāmatī*, 445: *yathāha Dharmakīrtiḥ*.

самого Будды», и с этим мнением согласен учитель Дхармакирти».

«Такое толкование неправильно,— говорит автор Tīrraṇī,— так как обе части определения восприятия не имеют цели определить его по существу, а лишь отклонить учения ложные. Дхарматтара, следуя за учителем, так и разъясняет обе части определения... слово 'неиллюзорно' должно быть понимаемо не в смысле непротиворечащего опыту, но в таком смысле: 'безошибочное в отношении такого объекта, который представляет собой *реальный элемент* (vasturūpa), и которому принадлежит свойство активности'. Но в таком случае, нам возразят, что это противоречит учению йогачаров. Мы ответим: «Учитель сделал это определение, следуя теории саутрантиков, которые признавали существование внешних объектов. Если бы он следовал учению йогачаров, то слово 'неиллюзорно' прибавлять не следовало бы, так как [восприятие есть только вид] знания, непротиворечащего опыту, о котором идет речь». Таким образом, уже Винитадева заблуждается в понимании учения Дхармакирти и причисляет его к догматическим идеалистам. Недаром Дхармакирти предпочитует эту судьбу своей философии в известных стихах,³¹³ говоря, что не может быть понято людьми даже большого ума то учение, в котором истинно-сущее признается существующим (во внешнем мире), но непознаваемым.

Итак, Дхармакирти признавал *наличность объективно-реального элемента в нашем познании и сводил все разнообразие его к познанию одного лишь чистого бескачественного бытия*. На вопрос, отчего же это чистое бытие представляется нам в иллюзии преходящих явлений (сансары), он отвечал, что такова ограниченность нашего знания, которое состоит из одного безначального потока эмбрионов сознания, из которых каждый последующий связан причинной связью с предшествующими. Источник потока сознания есть безначальная иллюзия.

Конечный результат философии Дхармакирти, таким образом, есть та же самая идея, которая вложена Буддой в буддийский символ веры. В течение веков эта идея питала рели-

³¹³ См. Введение // Щербатской Ф. И. Теория познания. ч. I, СС. 29—30.

гиозное одушевление миллионов людей, Дхармакирти дал ей научное основание.

Понятие безначальной иллюзии (*avidyā*) уже встречается в древнем учении основателя буддизма о цепи причинности, заключающей в себе все бытие, где эта иллюзия является первым звеном всей цепи. Таким образом, в результате всего анализа познания оказывается, что оно представляет собою один безначальный поток сознания, не только безначальный, но и не прерывающийся, не останавливающийся. С этим находится в полном согласии учение Будды о том, что в мире нет ничего постоянного, никакой субстанции, а одно лишь бесконечное течение явлений, которое составляет мировой процесс. Вышеизложенное учение о времени как течении отдельных моментов, так же прямо вытекает из этого основного взгляда, и мы видели, что учение о познании, восприятии и мышлении является лишь его развитием.

Буддийская теория знания имеет значение науки, разрабатывающей те основные воззрения, которые были упомянуты в начале (см. гл. IV), и которые составляют точку отправления буддийского учения и подкладку верования миллионов людей. Буддизм как религия отрицал существование Бога и всякого абсолютного начала вообще, буддийская же философия отрицала познаваемость абсолютного начала и истинного бытия.

XII

САМОСОЗНАНИЕ

Деление психических элементов на восприятия и чувствования. Их совместность. Нет ни одного восприятия без сопутствующего чувствования. Восприятия и чувствования сами себя воспринимают. Отрицание души как особой субстанции. Учение брахманских систем. Достоверность факта сознания. Сравнение сознания со светом, самого себя освещающим. Влияние на веданту.

Есть еще один вид познания, который Дхармакирти относит к восприятию как познанию непосредственному, — это, так сказать, *познание познания*. Мы не только познаем внешние объекты, но мы еще создаем, что их познаем. Интеллект (*citta*) и все состояния его (*caitta*), говорит Дхармакирти, обладают тем свойством, что они сами себя создают. Поэтому существует еще один вид восприятия, именно восприятие самого восприятия. Элементы психической жизни делятся на объективные и субъективные. Объективные те, которые воспринимают внешние объекты. Субъективными являются особые состояния интеллекта в то самое время, когда он воспринимает объекты. Эти состояния суть чувствования положительные или отрицательные, удовольствие или неудовольствие, которые в интеллекте всегда связаны с каждым восприятием. Дхармоттара особенно настаивает на том, что всякое восприятие (или ощущение) сопровождается непременно каким-либо чувствованием. Существование индифферентной зоны между чувством удовольствия и неудовольствия не доказывает, что чувствования в таких случаях нет вовсе (NBT. 14. 7). Если, воспринимая синий цвет, мы не чувствуем ни особенного удовольствия, ни особенного неудовольствия, а просто чувствуем себя хорошо,³¹⁴ то и это уже есть субъективное чувствование, сопровождающее восприятие синего

³¹⁴ Такое значение имеет слово *sāta* в NBT. 11. 10 как то явствует из контекста и подтверждается тибетским переводом (*sim-pa*. 26, 8). Значение у Бетлинга '*gewonnen*', у Арте '*pleasure*' не подходят. Автор NBTT. 31. 16, заключает, что Дхармоттара намекает тут на то, что он не признает даже у йогингов при высшей степени напряжения в сосредоточении мысли в состоянии так называемого *nirodhasamāpatti*, чистого состояния интеллекта (*quiddhacitta*), при котором не должно быть никаких чувствований и восприятий.

цвета. Все эти чувствования, равно как и все восприятия имеют сами в себе то свойство, что они сознаются нами, т. е. будучи объектами знания, они в то же время являются и его субъектами, так как сами себя сознают.

Это свое учение Дхармакирти противопоставляет учению всех прочих брахманских философских систем. По учению их, состояния удовольствия и неудовольствия суть принадлежности души; они воспринимаются внутренним чувством. Подобно тому как есть объекты и качества внешние, воспринимаемые чувствами, есть так же и объекты внутренние, воспринимаемые внутренним чувством. Внутреннее чувство оттого считалось шестым органом чувства, так как имело свой специфический объект. Для зрения таким объектом является цвет, для обоняния запах и т. д., а у внутреннего чувства — удовольствие или неудовольствие. Кроме того, по учению всех брахманских систем, за исключением веданты, — и это опять пункт сходства между этой системой и буддизмом, — интеллект (*citta*), воспринимающий объекты, отличается от познающей души (*ātmā*). Буддисты совершенно отрицают существование познающей души как духовной субстанции, самостоятельно существующей независимо от течения сознания. Ведантисты отождествляют интеллект с душой. Санкхья и йога считают интеллект за особую материальную субстанцию, продукт первичной материи; на ней все объекты оставляют отпечатки, имеющие вид особых колебаний этой субстанции. При этом чувствования так же признаются за объекты внешние по отношению к этой субстанции (NBTT. 32). Колебания материальной познающей субстанции отражаются в душе, как в зеркале, и таким лишь путем сознаются. Внутреннее чувство в этих системах не считается шестым чувством, а имеет вид особой субстанции. В сутрах систем ньяя³¹⁵ и вайшешика (VS. I. 1. 4) интеллект считается за особую субстанцию, независимую от души, которая так же входит в число признаваемых субстанций. Сутры обеих систем перечисляют признаки этих субстанций (NS. I. 1. 12 и VS. III. 2. 1). Но уже Ватсьяна (NBh на I. 1. 4), как мы видели, (гл. I) колеблется причислять интеллект к числу органов в качестве шестого внутреннего органа чувств. Прашастапада сначала, следуя за Канадой, причисляет его к субстанциям (PB. 8), а затем

³¹⁵ См. NS. I. 1. 9, где *manas* входит в число *prameṣa* (познаваемого).

так же к органам чувств (РВ. 186). Описывая качества *интеллекта* (manas) как субстанции, он называет его *внутренним органом* (antahkaranam, РВ. 89. 12), а так же *субстанцией материальной* (mūrta). Позднейшие найяики и вайшешики считали воспринимающий интеллект и за особую субстанцию, и за особый орган внутреннего чувства, хотя этот вопрос возбуждал между ними оживленные споры.³¹⁶ В качестве внутреннего органа он имеет свой специфический объект в чувствовании удовольствия и неудовольствия и, кроме того, играет посредствующую роль между восприятием внешних объектов и их сознанием в душе. Буддисты как мы уже видели, под восприятием объектов внутренним чувством разумели нечто совсем иное и не причисляли интеллекта к числу внутренних чувств. Ведантисты, несмотря на прямое свидетельство писания,³¹⁷ отрицали за интеллектом значение особого органа чувств и видели в нем только особое воплощение единой духовной субстанции.³¹⁸

Все эти воззрения брахманских систем имеют своим источником древнее представление, сохранившееся в системе санкхья, о какой-то мыслящей, изменяющейся, находящейся в постоянном колебании субстанции, которая передавала восприятия душе как субстанции неподвижной, представляющей собою чистое сознание.

Отрицание существования особой духовной субстанции, именуемой душой, есть одно из основных учений буддизма. Оно было высказано весьма решительно самим Буддой и связывалось с отрицанием субстанциональности бытия и вообще с отрицанием каких бы то ни было абсолютных начал. Дигнага и Дхармакирти поэтому, исходя из той мысли, что вне течения моментов сознания никакой познающей души нет, и установили учение о сознательности как самих восприятий, так и чувствований. [Ср. NBTT. 32. 1 и след.]:

«Nanu cittacaittānām «Не могут восприятия и чувствования сознать са-
ātmasaṁvedanaṁ nāsti мих себя,— [возражали противники] — так как бы-
svātmāni kārīva-viro- ло бы противоречием допустить, что может суще-
dhāt»... — «Yasmād an-

³¹⁶ См. Athalye, 149.

³¹⁷ Ср. Bhagavadgita. XV. 7 (manaḥṣaṣṭhānindriyāṇi). [Впрочем, «Бхагавад-гита» не вполне «писание» (ṣrutī)].

³¹⁸ Ср. Vedāntaparibhāṣā. л. 6 (verso) и Athalye, 180.

ena bodhasvarūpenā-
masvarūpaṁ vedyate
tat pratyakṣam ātmasa-
mvedanam ucyate. Evam
manyate [ācāryo
Dharmottaraḥ]. Yathā
pradīpaḥ prakāśatayā
svarūpaṁ nivedayann
ātmaprakāśane na pra-
dīpāntaram apekṣate
tathā cittādikam api sa-
mvidrūpatayā svarūpaṁ
nivedayan ātmasamve-
dane na jñānāntaram
apekṣate. Na ca svātma-
ni kṛitvavirodho yato
vāstavakāraakatvābhāva-
h. Atrāpi kalpanayā
prakāśyaprakāśyapra-
kāśakatvena karmakar-
tṛbhāvaḥ. Tatrāpi nīlā-
kārotpattir eva pra-
kāśakatvam jñānasya
pradīpasyāpi
prāgbhāvitvam eva.
Prakāśakatvaṁ kalpa-
nāparo vyāpāraḥ. Bo-
dhasya tu bodharūpa-
yotpattir eva svapra-
kāśakatvam*.

ствовать действие, направленное на самого себя*. [На это буддист отвечает:] — «так как познание, истинная природа коего состоит в сознательности, сознает эту свою истинную природу, поэтому самосознание и называется [у Дхарматтары] особым видом восприятия. Это нужно понимать следующим образом: подобно тому как свет лампы, будучи источником света, обнаруживает свою собственную истинную природу и не нуждается в свете другой лампы, чтобы осветить самого себя, точно так же восприятия и чувствования, так как истинная их природа есть сознательность (samvid), обнаруживают эту свою истинную природу и не нуждаются в другом [факторе] познания, чтобы обнаружить ее. И нет в этом противоречия, состоящего в том, что имеется как бы действие, направленное на самого себя, так как причинная зависимость [познания от самосознания] нереальна; она основана здесь на воображении, так как мы [метафорически говорим] о сознаваемой и сознающей [стороне представления] как о действии и причине. В этом смысле здесь разумеется, что только лишь возникновение представления, — о синем цвете, например — есть причина, обнаруживающая знание, подобно тому как мы говорим, что появление светящейся лампы дает свет, между тем как сам свет от лампы есть свет. Что сознание освещает [или обнаруживает познание], это совершенно вообразимое действие. Самый факт возникновения *сознаваемого представления* (bodha) в сознаваемой форме есть свет знания, освещающего самого себя».³¹⁹

Если бы восприятие само бы не воспринималось, говорит Дхармакирти в знаменитом стихе,³²⁰ то и объектов нельзя было бы воспринять (Apratyakṣopalambhasya nārthadṛṣṭiḥ prasidhyati).

Это свое учение о самосветящемся свете знания Дхармакирти противопоставляет не только учению брахманских систем, но еще и учению мадхьямиков, которые учили о 'внутренней и внешней пустоте', тогда как йогачары допуска-

³¹⁹ После этого автор NBTT. 32. 9, по-видимому, обращается против ведантистов в словах: katham agraṇūyate bhavatā, так как они считали, что восприятие внешних чувств есть aparokṣa, а восприятие удовольствия и не-удовольствия — parokṣa. Ср. Deussen P. System des Vedanta. S. 441 и др.

³²⁰ См. SDS. 12, 14; NK. 91. 18; [и несколько других мест].

ли только 'внешнюю пустоту', т. е. недостоверность познания о внешнем мире. Если бы не было и самосознания, то не было бы достоверности факта познания, и «весь мир был бы слеп» (SDS. 12 jagadāndhyam prasajyeta), нельзя было бы говорить о познании и бытии вообще. Сознание не требует доказательств, потому что оно есть сознание. Если бы существование его нужно было выводить из чего-либо другого, то, подобно, например, горшку и другим тому подобным объектам, оно не было бы сознанием. Нет необходимости так же выводить сознание из другого сознательного принципа, так как оно само себя освещает».³²¹

Но так как и объективированные представления составляют не что иное как само сознание, так как нет внешних объектов, им соответствующих, то, продолжая сравнение со светильником, сознание является светильником, светящим в пустом пространстве и освещающим только самого себя.

Познание едино в себе, потому что, кроме самого себя, оно не имеет других объектов знания, оно именно само себя освещает как светильник. Дхармакирти сказал:³²² «Нет различия между воспринимаемым и воспринимающим в познании, и, так как различия между субъектом и объектом знания нет, то оно само себя освещает». Если оно и кажется разделенным на субъект и объект, то это следствие заблуждения, основанного на ограниченности нашего познания, подобно тому как иногда нам кажется, что мы видим две луны вместо одной (при известном давлении на глазное яблоко) (SDS. 13).

Найяйки (ср. NVTT. 466. 19 и след.) и вайшешики (ср. РВ. 89 и НК. 90. 22 и след.) возражали против буддийского взгляда на 'самовосприятие чувствований и представлений, оставаясь в общем на точке зрения основателей этих систем.³²³

Довольно странную прибавку получила она в следующем: внутренний орган, интеллект, был признан имеющим размер атома, т. е. абсолютно малым, тогда как мимансаки, наоборот, считали его всеобъемлющим, абсолютно большим, а джайны полагали, что размер его точно совпадает с размером тела.

³²¹ Ср. Ātibhāṣya, 31, где эти мысли высказаны от имени Шанкары; они не отличаются от взгляда йогачаров.

³²² Этот стих найден в Pramāṇavinīṣaya.

³²³ Ср. Athalye, 147 и Deussen P. System des Vedanta. S. 330 и след.

Ведантисты так же признавали, что сознание *само себя освещает* (svayātprakāśa) и не нуждается в постороннем источнике для того, чтобы быть познанным, но как мы уже сказали, они отождествляли интеллект с душой.³²⁴

³²⁴ Ср. Śrībhāṣya. 31—32, перевод Тибо, Р. 33.

XIII

УЧЕНИЕ БРАХМАНСКИХ СИСТЕМ
О ВОСПРИЯТИИ

Учение веданты. Восприятие не противоречит священному писанию. Шанкара заимствует у буддистов учение о восприятии чистого бытия. Определение «веданта-парибхашы». Учение мимансаков о двух видах восприятия заимствовано у буддистов. Учения систем санхья и йога. Определение восприятия в сутрах ньяи. Искусственные толкования Вачаспатимишры. Различение двух видов познания под влиянием буддистов. Учение вайшешиков. Прашастапада устанавливает два вида восприятия под влиянием буддистов. Объединенные системы ньяя-вайшешика.

При анализе буддийского учения о восприятии неоднократно были указаны взгляды и брахманских систем, которые так или иначе стояли в связи с буддийскими. Здесь вкратце будут приведены учения каждой из систем отдельно в видах определения того какое влияние новое учение оказало на старые брахманские системы и какую реакцию вызвало оно с их стороны.

С этой точки зрения наибольший интерес вызывает система веданта. Нет никаких следов того, чтобы до эпохи буддийского господства в области логики ведантисты занимались исследованием восприятия и имели на этот счет свои собственные взгляды. Не затрагивают этого вопроса и сутры Бадараяны. Вероятно, в тех кругах, в которых занимались упанишадами и ведантой, интереса к логическим вопросам не было, так как единственным источником истины признавалось священное писание. Бадараяна применяет уже термины 'восприятие' и 'умозаключение' в переносном смысле, причем прямое свидетельство писания он называет восприятием, а свидетельство священного предания, имеющего лишь косвенный авторитет, поскольку оно не противоречит писанию, он называет умозаключением. Умозаключение — менее достоверный источник знания,³²⁵ чем восприятие, и потому уподобляется преданию. На этой же точке зрения стоит и Шанкара. И для него главный источник познания

³²⁵ См.: Deussen P. System des Vedanta. S. 24, 26.

есть божественное откровение, а обыкновенные источники познания не пригодны для познания *брахмана*. Но он прибавляет, что обыкновенные источники познания не противоречат тому, о чем свидетельствует откровение. Главный тезис веданты есть познание единства во множестве. Он высказан очень ярко в упанишадах. Шанкара толкует его в том смысле, что все разнообразие познаваемого на опыте мира есть мир-раж и обман, истинное же бытие само в себе безразлично. Мы уже выше упоминали, что не таков был смысл сутр. Что касается собственно восприятия, то Шанкара³²⁶ обращает внимание на то, что даже и при ложном восприятии часть такого восприятия все-таки содержит истину. То, что воспринимается во сне,— ложно, но само-то восприятие истинно. Во всяком восприятии одна часть истинна, другая ложна. А истинная часть свидетельствует лишь о чистом бытии, не имеющем в себе никаких различий. Мы уже выше упоминали, что это основное учение ведантистов напоминает буддийское учение об истинно-сущем. Рамануджа,³²⁷ излагая точку зрения Шанкары, ясно указывает на ее сходство с буддийской. «Между чувственным восприятием и божественным откровением нет противоречия,— говорит тут Шанкара,— так как в чувственном восприятии мы познаем лишь один голый факт бытия, совершенно недифференцированный. Но как нужно понимать нашу мысль, что в восприятии мы познаем лишь чистое бытие, когда оно имеет своим объектом предметы самой разнообразной формы и выражается в таких суждениях как 'вот горшок', 'вот платок'? Если бы мы не воспринимали разнообразия, то все восприятия имели бы один только объект, и потому из них могло бы возникнуть только одно суждение, подобно тому как это бывает при продолжительном восприятии одного объекта. Правда (отвечает Шанкара), мы должны поэтому разобрать, утверждается ли в суждении 'это горшок' бытие вообще или какой-либо особый вид бытия. [В суждении 'вот горшок' есть два элемента: во-первых, бытие, во-вторых, горшок; первый есть бытие чистое, второй — его дифференциация]. Оба элемента этого суждения не могут иметь своим источником восприятия, потому что от-

³²⁶ Ibid. S. 291.

³²⁷ См.: СВ. 29. 6 и след.; перевод Тибо. SBE. XLVIII. P. 30.

носятся к разным временам. Так как чувственное знание протекает в один момент,³²⁸ то нам следует решить, что воспринимается в этот момент, сам факт бытия или его дифференциация? И так как восприятие дифференциации находится в зависимости от восприятия самого факта бытия, и, кроме того, от воспоминания о различии (горшка от других предметов), то не может быть никакого сомнения в том, что объектом восприятия является чистое бытие; наоборот, дифференцированность бытия чувствами не познается». Продолжая рассуждать в том же духе, Шанкара, в устах Рамануджи, утверждает, что все, что воспринимается, за исключением чистого бытия, ложно, и, следовательно, восприятие, так же как и божественное откровение веданты, учит нас одному и тому же, именно, что *сущность мира есть единство, а множественность — ложь*.

Зависимость Шанкары от Дхармакирти не может подлежать сомнению. То же различие между чувственной стороной знания и мышлением, та же роль момента чувственности как познания истинного, и синтеза мышления (воспоминания) как познания воображаемого, та же роль 'сходства',³²⁹ те же два элемента в суждениях восприятия, из которых один истинный, другой ложный, и наконец, тот же конечный результат, вытекающий из анализа восприятия: оно есть познание реальности, о которой мы, однако, ничего, кроме голого факта бытия, знать не можем. Для ведантиста это желанный результат. Этот голый факт бытия отождествляется им с единством бытия, с мировой духовной субстанцией, и таким образом он в своих целях использует результат буддийской критики знания двояким образом, с отрицательной и положительной стороны: опытное знание он превращает в иллюзию, а восприятие чистого бытия в спиритуалистический мистизм.

Согласно с этим определяется восприятие и в позднейших школьных учебниках этой системы, где излагается и логика. «Веданта-парибхаша» дает такое определение: восприятие есть источник правильного чувственного знания, а это

³²⁸ С. 29. 13: читай kṣaṇa вместо lakṣaṇa.

³²⁹ tatpratītyogismaraṇa (29. 16) — то же самое, что anyavyāvṛtti или sārūpyam.

правильное чувственное знание есть сама духовная субстанция.³³⁰

У Дхармакирти весь процесс познания перенесен во внутренний мир, нет различия между источником и результатом восприятия. Нечто подобное видим и у ведантистов. Даже «Веданта-парибхаша»³³¹ говорит: «Сознание (caitanya) может быть трех родов: сознание как познающий субъект, как орудие познания и как его объект. Сознание, поскольку оно определяет объекты, такие, как например, 'горшок', есть сознание в роли объекта. То же сознание, насколько оно определяется видоизменением внутреннего чувства, есть сознание в роли орудия познания и, наконец, сознание, поскольку оно определяется самим этим внутренним чувством, есть сознание в роли познающего субъекта».

Окончательное определение восприятия в том же сочинении дается такое:³³² «восприятие объекта есть факт его доступности чувствам, причем он не имеет вне сознания самостоятельного бытия».

Учение школы мимансаков упоминалось уже неоднократно. То были ярые противники буддистов и решительные реалисты. Теория чувственного восприятия у них была грубо реалистическая. Влияние буддизма сказалось в различении двух видов восприятия, чистого и соединенного с мышлением. Мы видели, что у буддистов различаются два элемента в одном и том же восприятии: чувственный элемент и элемент мышления, но отдельно они не существуют. Мимансаки сделали из этого два различных вида восприятия, чисто чувственное, подобное восприятию детей и глухонемых, через которое познается объект без его качеств, и смешанное, совершающееся с участием мышления, через которое познается объект вместе с его качествами. Отношение чувственной стороны знания к мышлению определяется тут совершенно иначе, чем у буддистов, именно, как разница логическая, а не генетическая, выражавшаяся в степени ясности представлений. Кумарила в «Шлокаварттике» таким образом описывает взаимное отношение обоих видов восприятия (ÇV. IV. 112—120):

³³⁰ См.: Бенар. изд., л. 5 (verso) *pratyakṣapramā cātra caitanyam eva*.

³³¹ Там же, л. 7 (verso).

³³² Там же, л. 12 (recto).

112. Asti hy ālocanā³³³ jñānam prathamam nirvikalpakam /
Bālamūkādivijñānasadṛśam śuddhavastujam //
113. Na viśeṣo na sāmānyam tadānim anubhūyate /
Tayor ādhārabhūtā tu vyaktir evāvasiyate //
114. Mahāsāmānyam anyais tu dravyam sad iti cocyate /
Sāmānyaviśayatvam ca pratyakṣasyaivam āśritam //
115. Viśeṣāḥ tu pratiyante savikalpabuddhibhiḥ /
Te ca kecit pratidravyam kecid bahuṣu saṁśritāḥ //
116. Tān akalpayad utpannam vyāvṛttānugatātmanā /
Gavyaśve copajātam tu pratyakṣam na viśiṣyate //
117. Tad ayuktam, pratidravyam bhinnarūpopalambhanāt /
Na hy ākhyātum aśakyatvād bhedo nāstīti gamyate //
118. Nirvikalpakabodhe 'pi dvyaṭmakasyāpi vastunaḥ/
Grahāṇam lakṣaṇākhyeyam³³⁴ jñātrā śuddham tu grhyate //
119. Na cāsādhāraṇatvena paravyāvṛttyakalpanāt /
Viśeṣanugamākṛteḥ sāmānyam itināpi tat //
120. Tataḥ param punar vastu dharmair jātyādibhir yayā /
Buddhyā 'vasiyate sā 'pi pratyakṣatvena saṁmatā //

«Прежде всего существует познание, состоящее только в ощущении, возникающее из чистого объекта (без качеств), оно подобно восприятию детей и глухонемых. В это время не познается ни общее, ни частное, но ясно познается их субстрат, именно индивид. Другие³³⁵ же говорят, наивысшая общая сущность, сама реальность бытия познается [в чистом восприятии], а разновидности бытия познаются при участии отвлеченного мышления. Некоторые из этих разновидностей касаются отдельных объектов, а другие — многих. Если бы восприятие не различало этих [разновидностей] постольку, поскольку оно соединяет все схожее и выделяет все несхожее, то оно при зарождении не могло бы отличать лошади от быка [воспринимая лишь только факт бытия]. Но это неверно! так как ведь [через чистое восприятие] мы познаем особую форму в каждой вещи. Если же мы не в состоянии это различие выразить словами, то это еще не значит, что его нет. Даже и в чистом восприятии мы познаем объект, который имеет два вида, называемые его сущностями [общей и частной]. Несмотря на то, что познающий воспринимает только чистый объект [без качеств], этот объект однако не единичный, так как его отличие от других не сознается, и не общий, так как не сознается его сходство с другими. Но когда объект вслед за тем познается мыслью в ясном представлении вместе с его признаками, то и это, по нашему мнению, есть тоже восприятие».

³³³ Ср. также употребление этого термина в NK. 189. 16 и NVTT. 83. 6 и 13.

³³⁴ lakṣaṇākhyeyam содержит намек на svalakṣaṇa и samānalakṣaṇa.

³³⁵ Партхасаратхимипра говорит, что здесь разумеются ведантисты. Из предыдущего ясно, что разумеются буддисты и позаимствовавшие от них это учение ведантисты, последователи Шанкары.

Зависимость этого учения от буддийского так ясна, что не нуждается в дальнейшем пояснении. Отсюда оно распространилось и было принято во всех философских системах. Учебники логики, принятые у ведантистов, так же излагают его.³³⁶

Определение восприятия в системе санкхья совершенно соответствует основным положениям этой системы.³³⁷ Мыслящая субстанция (причисляемая к неодушевленной материи) через посредство органов чувств получает отпечаток внешних объектов; затем, путем отражения в душе, эти отпечатки сознаются в ясных представлениях. Ни сутры, ни карики (SS. I. 93; SK. 5) не упоминают двух видов восприятия, но Анируддха (на SS. I. 93) того мнения, что и 'различающее признаки' (*savikalpa*) восприятие имеется в виду в сутрах, из чего можно заключить, что чистое восприятие было ближе к тому понятию, которое имели санкхьяисты о восприятии. И действительно, последователи санкхьи не признавали категории ингеренции (SS. V. 99), которая облегчала индийским реалистам толковать в своем духе отношение общих признаков к единичным сущностям. Объединения общих признаков в единичном восприятии, они, по словам Анируддхи (на SS. V. 93), объясняли памятью. На возражение буддистов, что память не есть восприятие, они отвечали: «Какая тонкость! содействие памяти уничтожает достоверность восприятия!»

Система йога в этом вопросе не отличалась от санкхьи. Древний комментатор сутр³³⁸ говорит, что объект, который через посредство (букв. 'канал') чувств запечатлевается на мыслящей субстанции, имеет и общую и частную сущность.

В сутрах системы ньяя (NS. I. 1. 4) восприятие определяется так: «познание, возникающее из взаимодействия чувств и объекта, несловесное, не-ошибочное и дающее ясное представление, есть восприятие» (*indriyārthasannikarṣotpannaṁ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṁ pratyakṣam*).³³⁹

³³⁶ Ср. *Vedāntaparibhāṣā*, л. 12.

³³⁷ См. выше, в главе об источниках познания.

³³⁸ Vyāsa на *Yogasūtra*. I. 7.

³³⁹ В NVT. 86. 7 находим любопытное указание, что к этой сутре на основании ложно понятого места из NV, некоторые еще прибавляли слово: *i-*

Первое из этих определений указывает на грубо-реалистическое понимание роли чувств в восприятии. Ватсьяна говорит, что тут имеется в виду соприкосновение внешних органов чувств с объектом, и так же взаимодействие внешнего и внутреннего чувства, но не взаимодействие последнего с душой, так как этот последний вид взаимодействия не является характерным для восприятия; он имеет такое же значение и при других источниках познания. Уддьотакара по этому поводу устанавливает шесть видов взаимодействия органа чувств с объектами. Оказывается, что орган может войти в соприкосновение не только с объектом, но и со всем тем, что с последним соединено или в нем ингерирует (NV. 2. 15). Это учение есть несомненный ответ на буддийский взгляд о невозможности воспринимать чувствами непосредственно общие признаки. Теория шести видов соприкосновения органов чувств не только с объектом, но и со всеми теми признаками, которые в нем прямо или косвенно ингерируют, укрепились в системе ньяя с этих пор и существует в ней и доньше.

Признак 'несловесное', согласно Ватсьяне (на NS. I. 1. 4), означает такое знание, которое, хотя и может быть обозначено словом, но произошло в данном случае из восприятия, а не из словесного сообщения. По его мнению, слова могут обозначать что угодно, все, что существует; но если знание сообщается не словами, а деятельностью чувств, то оно 'несловесное'. Уддьотакара (NV. 39. 19 и след.) колеблется в понимании этой части определения, а Вачаспатимишра (NVTT. 82. 1—85. 7) полагает, что 'несловесное' восприятие означает тут чистое восприятие; оно 'несловесное' в том смысле, что оно есть познание, которое вступать в связь со словом не в состоянии. Не может быть сомнения в том, что толкование Вачаспатимишры искусственное и противоречит смыслу всей сутры, так как одно и то же восприятие не может в одно и то же время быть и чистым и смешанным.

Следующий признак восприятия, 'не-ошибочный', Ватсьяна толкует как 'не содержащий иллюзии', например фатаморганы. Уддьотакара (NV. 39. 3—12) остается на той же

точке зрения, причем прибавляет, что ошибка лежит всегда в познании, а никогда в объекте. Вачаспатимишра и тут дает толкование, предполагающее знакомство автора сутр с учением Дхармакирти.³⁴⁰ Он задает вопрос, почему признак 'безошибочное' упомянут при определении восприятия, и выводит из этого то заключение, что признак этот имеет целью так же отличать чувственное познание от мышления как это сделано в буддийской системе. «Этим определением,— говорит он (NVTТ. 86. 5),— выделены представления, которые постольку, поскольку в них содержится познание общей сущности объекта, являются ошибочными», т. е., по его мнению, в сутрах содержится учение о том, что чувства как источник познания чистого бытия, являются единственным безошибочным источником знания, тогда как мышление и умозаключение являются с этой точки зрения ошибочными или иллюзорными источниками познания. Не может быть, опять-таки, никакого сомнения в том, что и здесь толкование Вачаспатимишры совершенно искусственное и не соответствует смыслу слов сутры.

Последний признак восприятия тот, что оно дает ясные представления. Ясность эта, говорит Ватсьяна (на NS I. 1. 4), происходит оттого, что внутреннее чувство закрепляет то, что воспринимают внешние чувства. Но не следует думать, прибавляет он, что внешние чувства могут давать сомнительное знание, которое внутреннее чувство затем превращает в ясное и несомненное. Несомненность должна уже лежать в продукте познания через внешние чувства. При этом он прибавляет, что согласен с теми, которые внутреннее чувство считают за особый орган чувства, о чем была уже речь раньше. Уддьяотакара ограничивается толкованием слов Ватсьяны. Вачаспатимишра же дает совершенно иное толкование, опять-таки под влиянием буддийского учения. «Дающий ясные представления»,— говорит он (NVTТ. 81. 24),— значит то же, что и не совершающийся при участии мышления (или различающий в объекте его признаки)... Так как это совершенно ясно, то ученики сами могут это понять; ни автор бха-

³⁴⁰ Из NV. 44. 1 видно, что слово *abhīrāntam* не содержалось в определении восприятия у Дигнаги. Нет его и в тибетском переводе *Pramāṇasamuccaya* I. 3, следовательно, оно добавлено Дхармакирти.

ши, ни автор варттик этого не разъясняли». Вслед затем, однако, Вачаспатимишра весьма подробно излагает все буддийское учение о восприятии, которое, конечно, ученикам не было более ясно, чем все остальное.

Искусственность толкования Вачаспатимишры очевидна. Ему, несомненно, хотелось ввести в систему ньяя различие обоих видов восприятия, так же как это сделал Кумарила, на которого он ссылается (NVTТ. 81. 7 и 89. 6—7). Старания его увенчались успехом, и учение о двух видах восприятия, искусственно навязанное им сутрам, удержалось в системе ньяя до наших дней.

Сутры вайшешики не содержат определения восприятия. В одной сутре (VS. VIII. 2) сказано, однако, что «не воспринимаются чувствами душа и внутреннее чувство». Шанкарамишра³⁴¹ соединяет с этой сутрой полемику против буддистов. Он говорит, что не только чистое восприятие, отличающееся от мышления, есть истинное познание, но и то, которое воспринимает общие признаки, так как последние реально существуют (*jātyādikaṃ sa vastubhūtam*). Прашастапада (PB. 186) определяет термин восприятие как 'знание, возникающее в зависимости от каждого из чувств'. Объяснение это несколько напоминает по способу выражения рассуждение мадхьямиков об относительности чувственного восприятия (PP. 6). Затем он указывает на два вида восприятия: одно чисто-чувственное,³⁴² не содержащее в себе результата знания, т. е. ясного представления, а другое безошибочное, 'несловесное', являющееся источником знания о всех предметах. Признак 'несловесный' толкуется так же, как и у Ватсьяны. Первый вид относится ко второму, как причина к результату. По своему обыкновению, Прашастапада тщательно маскирует свою зависимость от буддистов, избегая употреблять их термины; однако не может быть никакого сомнения в том, что и учение о двух видах восприятия создано у него под влиянием буддистов.

Объединенная система ньяя-вайшешика содержит в себе учение о двух видах восприятия и о шести родах взаимодей-

³⁴¹ Upaskāra на VIII. 1—2. (с. 357 и след.).

³⁴² Которое он, подобно Кумариле, называет *ālocanā*, ср. PB. 187. 13.

ствия чувств с объектами. Оба эти учения как мы видели, создались под буддийским влиянием.³⁴³

³⁴³ Хотя позднейшие вайшешики и учат, что 'чувства сверхчувственны' *atindriyam indriyam* (ср. *Tarkabhāṣā*. 67), однако это не противоречит реалистическому пониманию роли чувств в этой системе. Функция глаза, хотя невидима, но идет из глаза к объекту, схватывает его форму и возвращается с ней обратно.

XIV

УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что разумеется под термином 'умозаключение'. Оно не отличается от суждения. Умозаключение 'для себя' и 'для других'. Всякое суждение может быть выражено в виде трехчленного умозаключения. Определение умозаключения 'для себя'. Умозаключение как сложное представление. В нем три элемента, соответствующие трем терминам. Их связь. объект умозаключения и его значение. Умозаключение — синоним мышления. Результат умозаключения. Различие между умозаключением, суждением и восприятием. В каком смысле умозаключение ведет к познанию истинно-сущего.

Буддийское учение об умозаключении прямо вытекает из учения о мышлении как особом источнике знания, противоположном восприятию. Оно находится в строгом соответствии с той целью, с которой предпринято буддистами исследование познания. Цель эта заключается в разрешении вопроса о том, доступно ли нам познание истинно-сущего. Мы видели, в каком смысле это познание доступно нам в чувственном восприятии. Так как, кроме восприятия, есть еще один только источник знания — умозаключение, то необходимо исследовать, в какой степени оно может сделать нам доступным познание истинно-сущего. Исследование умозаключения составляет, таким образом, не часть формальной логики, а часть логики познания. Но как увидим впоследствии, в связи с исследованием умозаключения как особого источника познания находится вытекающее из него исследование умозаключения как способа доказательства, и в этом смысле мы можем говорить, что буддисты исследовали и излагали, со своей точки зрения так же и формальную логику.

Хотя индийское учение об умозаключении весьма оригинально и ни в каком случае не является повторением Аристотелева учения, однако, по существу, мыслительный процесс, который старались определить и подвергнуть анализу индийские мыслители, тот же самый, который исследован греческим философом и составляет по сие время существенную часть европейской логики. Формы индийского силлогизма довольно легко переводятся в формы силлогизма Аристоте-

лева.³⁴⁴ Никто поэтому из многочисленных европейских индианистов, занимавшихся индийской логикой и философией, начиная с Макса Мюллера,³⁴⁵ не задумывался переводить индийский термин *anumāna*, который буквально значит 'последующее измерение', нашим термином 'умозаключение', или 'силлогизм'. Если взять формулировку буддийского умозаключения 'для других' в следующем примере: «везде, где есть дым, есть так же и огонь; /... на горе есть дым, / следовательно, на ней есть огонь», — то ни у кого не может родиться сомнения в том, что этот ход мыслей есть комбинация трех суждений, представляющих первую фигуру Аристотелева силлогизма. Правда, с другой стороны, индийская логика причисляет к умозаключениям познавательные процессы, имеющие совершенно другую форму. Например, мысли, выраженные в словах 'на этом месте нет горшка', или 'здесь находится дерево' рассматриваются в индийской логике так же как умозаключения, тогда как логика европейская причисляет их к суждениям. Буддийская логика не признает, следовательно, никакой принципиальной разницы между суждением и умозаключением. Но такой взгляд как известно, встречается и в европейской науке, так как целый ряд европейских ученых разделяет взгляд, состоящий в отрицании всякой принципиальной разницы между суждением и умозаключением с гносеологической точки зрения.³⁴⁶ Буддийская логика, быть может, идет в этом отношении еще дальше; так, согласно ее учению, всякое суждение, даже самое простое, может быть обращено в трех членный силлогизм. Описание же хода мыслей в умозаключении 'для других' у Дхарматтары имеет черты сходства с описанием их в европейской логике. Разбирая силлогизм «все, что происходит от причины, невечно; слово происходит от причины, оно невечно», он говорит (NBT на III. 17): «Как поступаем мы, когда заключаем о чем-либо на основании его существенного признака: на-

³⁴⁴ Вопрос об отношении индийского силлогизма, в формулировке школы найяиков, к Аристотелеву подробно и очень удачно разобран у Athalye, 267—275. Буддийская формулировка, как увидим, несущественно отличается от формулировки найяиков и ближе к Аристотелевой первой фигуре.

³⁴⁵ Ср. Müller M. ZDMG. T. VI.

³⁴⁶ Ср., напр.: Schuppe. Erkenntnisstheoretische Logik. § 36; Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 169.

пример, о невечности слова на основании его причинного происхождения? Сначала мы должны проверить, действительно ли существует связь между этим признаком и следствием, из него выводимым... Затем, убедившись этим путем в существовании логической связи между признаком и следствием, мы во время умозаключения сначала обобщаем ее, а затем применяем к данному случаю, т. е. к объекту умозаключения. Под познанием логического признака данного объекта и разумеется обобщенная связь основания со следствием. Под умозаключением же, или под познанием объекта умозаключения, разумеется применение этой обобщенной связи к данному случаю. Что существенным признаком всего, что имеет 'причинное происхождение', является 'невечность', в этом мы убеждаемся разбором всех примеров, всех факторов, которым мы приписываем 'причинное происхождение'. Установив таким образом объем этого понятия, мы на основании закона противоречия убеждаемся, что эти факты не могут иметь своим признаком 'вечности'. Затем мы обобщаем связь понятий невечности и причинного происхождения и применяем ее к частному случаю, к причинному происхождению слова, которое, следовательно, так же не может быть вечным. Умозаключением в данном случае мы и называем мысль о частном случае того самого причинного происхождения, существенным признаком которого является невечность».

Таким образом ясно, что индийская логика, под 'умозаключением' в общем понимает тот же самый процесс мышления, который видит в нем и европейская логика. В подробностях и в оценке познавательного значения его, однако, индийская логика коренным образом расходится с европейской.

Переходим к ближайшему определению сущности и функции умозаключения. Дхармакирти говорит: «умозаключение двояко: 'для себя' и 'для других'». Дхармоттара обращает внимание на то обстоятельство, что прежде чем делать определение умозаключения по существу, Дхармакирти разделяет его на два вида, потому что общего им определения и сделано быть не может: они совершенно разнородны (NB. II. 1; NBT. 17. 3). Так называемое умозаключение 'для других' не есть вовсе источник знания, а только известный прием выражения знания в словах. Называем мы его источником знания метафорически (NBT на III. 2), причем способ словес-

ного изложения переносно называется именем того источника знания, который в нем получает свое словесное выражение. Наоборот, так называемое 'умозаключение для себя' есть действительно источник познания.

Такое деление умозаключения на два разряда было нововведением Дигнаги.³⁴⁷ В древней логике найяиков он нашел готовое учение о силлогизме и его членах. Там силлогизм имеет значение одного из способов доказательства, наравне с прочими доказательствами, применявшимися в диалектических спорах. Дигнага счел нужным в переработанной им логике познания строго разграничить силлогизм как прием доказательства от умозаключения как способа мышления. Умозаключение как источник знания имеет такую форму: «Здесь есть огонь, потому что есть дым».

Умозаключение 'для других' есть выражение того же самого в словах, и имеет следующую форму: «Везде, где есть дым, есть и огонь; здесь есть дым, следовательно, здесь есть и огонь». Этот пример умозаключения 'для других' может в тоже время служить примером первой формулы Аристотелева силлогизма, к которой как известно, могут быть сведены и все остальные фигуры. Таким образом, буддийское умозаключение 'для других' очень близко, если не тождественно с Аристотелевым силлогизмом. По буддийскому взгляду, он не является приемом, расширяющим наше познание, а лишь словесным выражением этого приема. Но и простейшее суждение восприятия «вот синий цвет» тоже может быть выражено в форме трехчленного силлогизма, или умозаключения 'для других', следующим образом: «Все, что подходит под понятие 'синий цвет', может быть названо синим; этот объект подходит под это понятие, следовательно, его можно назвать синим». Средним термином, или логическим основанием, тут является «понятие» синего цвета, под которое подводится данный единичный случай. В чем заключается разница между такими умозаключениями, в которых средний термин есть схема понятия, под которую подходит данный единичный случай, и другими, где средним термином является особое понятие, будет выяснено ниже. Точно так же и суждение отрицательное 'на этом месте нет горшка' может

³⁴⁷ См. Введение // Щербатской Ф. И. Теория познания. ч. I; ср. примеч. 6 к отделу III.

быть формулировано в виде 3-членного силлогизма, причем роль среднего термина принадлежит факту отрицания предполагаемой видимости горшка на данном месте.³⁴⁸

Умозаключение 'для себя' Дхармакирти определяет как «познание объекта вывода на основании его логического признака, который должен удовлетворять трем условиям» (NB. II. 3; NBT. 18. 1). Дхарматтара (NBT на II. 3) объясняет это определение так: признаком вообще называется то, что обозначает, предполагает существование чего-либо другого; умозаключение и есть такое познание объекта, которое вытекает из этого логического признака.³⁴⁹ Итак, умозаключение есть прежде всего особого рода 'знание', которое ближайшим образом определяется с двух сторон: со стороны происхождения и со стороны объекта. По терминологии Дхармакирти термин 'знание' (jñāna) синоним термина 'представление' или 'понятие' (pratīti).

Например, в умозаключении: «Все, что имеет причинное происхождение, неечно, слово имеет причинное происхождение, слово не вечно». «Знание» (собственно 'воспоминание'), — говорит Дхарматтара (NBT на III. 17) — причинного происхождения, находящегося в слове и неразрывно связанного с 'невечностью', есть знание, которое называется умозаключением». Следовательно, умозаключение есть сложное представление, в котором 'слово' объединено со своими признаками, 'невечностью' и 'причинным происхождением'. Таким образом, умозаключение есть прежде всего особое представление, которое возникает в нашем уме при известных условиях. Вот первое и коренное отличие буддийского взгляда на умозаключение. Оно не есть суждение в нашем смысле и не определяется как комбинация суждений, вытекающих одно из другого, оно есть прежде всего сложное представление. Какое же это представление? Умозаключаемое представление есть такое представление, которое относится к *умозаключаемому объекту* (anumeye) и происходит от его логического признака (NB. II. 3), т. е. умозаключаемое пред-

³⁴⁸ См. ниже в главе об отрицательном суждении.

³⁴⁹ Познание объекта на основании его признака и составляет сущность умозаключения, по учению современной логики. Ср. Mill J. S. System of Logic. Кн. II, гл. 2, 4; ср. кн. I, гл. VI, 5, где высказывается взгляд на сущность суждения, представляющий собой некоторое сходство с буддийским.

ставление отличается от простого: 1) тем, что оно происходит, вытекает или как увидим, находится в неразрывной связи с другим представлением, которое является его признаком, и 2) тем, что оно на основании этого своего признака может быть отнесено к известному объекту, являющемуся субстратом умозаключаемого представления (απομευα). Например, если мы на основании известных признаков заключаем, что находящийся перед нами предмет есть дерево, то, с индийской точки зрения, это уже будет умозакключение, или, вернее, умозаключаемое, выводное представление. Признаки понятия 'дерево' неразрывно связаны с этим объектом; на основании их неразрывной связи с ним мы мыслим сложное представление 'дерево' и относим его к данному реальному объекту. Выводное представление о данном объекте как дереве, к которому мы приходим на основании признаков, характеризующих его как дерево, называется умозакключением. Или другой пример: мы видим вдали дым и, зная наперед, что дым неразрывно связан с огнем, так как происходит от огня, приходим к заключению, что на том же месте должен быть и огонь. Здесь выводное представление об огне, неразрывно связанное с его действием, дымом, и отнесенное к известному реальному субстрату и есть то, что Дхармакирти называет умозакключением. Третий пример: мы видим, что на известном месте нет какого-либо предмета, например, горшка, так как если бы он на нем находился, то мы бы его видели. Представление пустого места, на котором нет горшка, опять-таки есть для Дхармакирти умозакключение. Выводимое представление есть в данном случае представление отсутствия горшка; так сказать, отрицательное представление о горшке. Логическим признаком его, неразрывно с ним связанным, является то, что мы отрицаемого объекта на этом месте не видим, а реальным субстратом умозаключаемого представления является определенное место, на котором мы должны были бы видеть горшок, если бы он там был. Здесь, следовательно, мышление относит к реальному субстрату представление отсутствующего, не воспринятого горшка. Во всех трех случаях мы имеем субстрат и сложное представление. В таком сложном представлении мышление объединяет несколько элементов, которые находятся между собой в неразрывной связи, и относит их вместе к реальному субстрату. Среди этих элементов два находятся между собой в таком

соотношении, что существование одного непременно предполагает существование другого, так что если одно существует, мы непременно должны заключать к существованию другого. Например, если мы приписываем некоторой реальности признаки, объединенные мышлением в понятие 'дальбергия', мы в то же время должны заключать, что эта реальность есть дерево, так как понятие 'дальбергия' неразрывно связано с понятием 'дерево'.

Понятие, неразрывно связанное с другим, из которого другое выводится, называется логическим основанием (*hetu*), или признаком (*liṅga*), или доказательством (*sādhana*).

Понятие, которое выводится из другого, называется логическим следствием, или *доказуемым* (*sādhya*). Таким образом, умозаключение есть тот род знания, которое относится к какому-либо объекту, с которым неразрывно связаны два элемента, причем неразрывная связь эта состоит в подчинении или зависимости одного элемента от другого.

Из этого ясно, что три элемента индийского умозаключения до известной степени соответствуют трем терминам Аристотелева силлогизма, именно объект умозаключения соответствует малому термину, хотя и имеет совершенно иное значение. Логическое основание, или признак, соответствует среднему термину, а логическое следствие — большому термину.

Эти три термина или три элемента умозаключения, находятся между собой в связи и образуют одно сложное общее представление, которое относится к единичному объекту. Связь их состоит в следующем. Так называемый объект умозаключения (*apameya*), который соответствует малому термину, представляет собою единичный объект, субстрат тех качеств, которые содержатся в двух остальных элементах, в основании и в следствии. Хотя эти два элемента, которые соответствуют среднему и большому термину, и рассматриваются как образующие одно сложное представление, однако они различаются между собою так, что существование одного непременно предполагает существование другого. Например, в умозаключении: там есть огонь, так как есть дым, элемент 'там' имеет значение объекта умозаключения, а элементы 'огонь' и 'дым' образуют одно сложное общее представление 'происходящего от огня дыма', которое ставится в связь с единичным субстратом. В этом сложном общем представле-

нии дыма и огня мышление различает элемент огонь как необходимо предшествующий, а элемент дым как необходимо следующий. Объект умозаклучения таким образом рассматривается как субстрат сложного представления. Дхармакирти говорит (NB. II. 8): «объектом умозаклучения называется субстрат, качества коего мы желаем узнать». Дхармоттара при этом замечает, что термин 'объект умозаклучения' может иметь различные значения. В самом «Кратком учебнике логики» говорится в другом месте (NB. I. 17), что объект умозаклучения есть общая сущность, или общее понятие. Действительно, если разуместь под объектом умозаклучения тот конечный результат познавательного процесса, к которому он приводит, то объект умозаклучения есть общее понятие или как говорит Дхармоттара, совокупность предмета и его качеств (NBT на II. 8). Можно так же сказать, что сами эти качества, т. е. понятия, находящиеся в неразрывной связи, являются тоже объектом умозаклучения. Но в данном случае объектом его называется субстрат тех качеств, или того общего представления, которое мышление ставит с ним в связь.

При анализе восприятия мы видим, что объектом его является единичная сущность, с которой мышление ставит в связь известное представление. Поэтому каждый акт восприятия есть не что иное как суждение восприятия, в котором имеется два элемента: один, действительно воспринимаемый чувствами, и другой, создаваемый мышлением. Умозаклучение есть, оказывается, то же самое, так как и результат умозаклучения есть тоже сложное представление, отнесенное мышлением к единичному субстрату. В умозаклучении: «слово не вечно, так как имеет причинное происхождение» объектом умозаклучения в прямом смысле является элемент 'слово'. Но то же умозаклучение может быть выражено и иначе: «вот не вечное, имеющее причинное происхождение слово». В этой формулировке яснее видна сущность буддийского понимания умозаклучения. Элемент 'вот' есть объект умозаклучения, субстрат умозакключаемого представления. Аристотелев силлогизм: «Все люди смертны, Сократ человек, Сократ смертен» в буддийской формулировке получит такой вид: «вот смертный человек (Сократ)» или «Сократ есть смертный человек». В каждом умозаклучении непременно должен содержаться единичный субстрат общего представления; как единичный, он в то же время является элементом

реальности. Отношение между объектом заключения и тем сложным представлением, которое с ним ставится в связь, совершенно такое же, как между двумя элементами в суждении восприятия. Объект умозаключения элемент единичный, 'момент' чувственности, элемент активности, элемент реальный, элемент непознаваемый. Общее представление есть синтез мышления, совершаемый по известным законам, о которых речь будет впереди. Самое соединение в мышлении реального субстрата с нереальным сознанием мышления происходит в силу того закона, что мы не можем ничего познавать иначе как в форме субстанции и ее качеств. Как и в суждении восприятия, роль субстанции принадлежит единичному 'моменту', а роль ее качеств — созданиям мышления, понятиям. Оттого объект в формулировке умозаключения, всегда выражается буддистами в форме наречия: 'здесь', 'вот' и т. д. Этим указывается на то, что объект умозаключения сам в себе не имеет никаких определений как единичный момент реальности.

Если всякое умозаключение действительно может быть сведено к тому типу, который содержит в себе этот чувственный элемент, то из этого обстоятельства вытекает очень важное следствие: познание посредством умозаключения не идет далее, чем познание чувственное, так как в каждом умозаключении или выражается, или молчаливо подразумевается наличность единичного объекта, к которому оно относится и который стоит в связи с единичным моментом чувственности.

Объект умозаключения поэтому называется 'субстратом качеств' (dharmin),³⁵⁰ или субстанцией, а соответствующее представление называется 'качеством' (dharma). Из этого видно, что то значение, которое имеют категории субстанции и качества в буддийской системе, подтверждается и анализом умозаключения. При анализе восприятия было установлено, что всякое восприятие есть суждение восприятия, причем один элемент его (субъект) есть реальный субстрат того представления, который составляет второй его элемент (предикат); первый элемент относится ко второму как субстанция к своим качествам. То же самое мы имеем в умозаключении, рассматриваемом как сложное представле-

³⁵⁰ NB. II. 8 й NBT на II. 17: ayam iti dharmī; на II, 18: atreti dharmī и мн. др.

ние. Так называемый объект умозаключения, выражаемый словом 'вот' и т. д., соответствует субстанции, и сложное представление имеет значение принадлежности или качеств этой субстанции.

Итак, под объектом умозаключения в прямом смысле разумеется познаваемое в нем сложное представление, или связь понятий; в косвенном или переносном смысле, единичный реальный субстрат этого представления, без которого ни одно понятие не может иметь значения в познании. Тот же самый результат мы имели и в восприятии, и там познание оказалось ограниченным представлением, отнесенным мышлением к единичному субстрату.

Понятия умозаключения и восприятия соотносительны, умозаклучение есть то, что не есть восприятие. Так как, с другой стороны, восприятие противоплагается в таком же смысле мышлению, то ясно, что мышление и умозаклучение должны быть синонимы. И действительно, мышление в противоположность восприятию характеризовалось как источник познания общего, а не единичного как синтез сходного и исключение несходного как создание воображаемых иллюзорных представлений, а не как познание истинно-сущего. Все эти определения приложимы и к умозаклучению. Оно так же имеет своим объектом общее, а не единичное, оно состоит в синтезе сходного и исключении несходного на основании неразрывной связи понятий, оно не дает непосредственного знания истинно-сущего бытия, а лишь представлений, которые, в буддийском понимании, содержат иллюзию действительности. Само умозаклучение, таким образом, определяется соотносительно с восприятием, путем исключения последнего или как говорят буддисты, путем *исключения несходного* (anuvavāṇṭti), путем *сходственности* (sārūpya). В то же время оно само как синоним мышления, и есть эта 'сходственность', под которой как мы видели, разумеется не что иное как синтез мышления, создающего представления. Умозаклучение есть тот именно источник знания, которого сущность полагается в 'сходстве', состоящем в «исключении всего иного». Дхарматтара говорит (NBT. 6. 10): «Словом anu-māna ('умозаклучение'), которое этимологически значит 'последующее измерение', обозначается тот источник знания, сущность коего состоит в 'сходстве'. 'Последующим' оно называется потому, что оно следует за познанием логическо-

го признака того объекта, который познается через умозакключение, и за воспоминанием о неразрывной связи, существующей между признаком и этим объектом. Умозакключение наступает после познания в объекте известного качества, которое играет роль логического основания, и воспоминания о неразрывной связи между логическим основанием и его следствием: поэтому-то и говорится, что оно наступает в момент, следующий за указанными процессами».

В этой стадии нашего анализа становится понятным то, что Дхармакирти и Дхармоттара говорят о результате умозакключения: «результат этого источника познания,— говорит Дхармакирти (NB. II. 4),— определяется точно так же как и при чувственном восприятии». В своих объяснениях на эту сутру Дхармоттара оперирует с тем же примером, который служил ему для выяснения взаимоотношения между источником и результатом знания в восприятии, т. е. он берет простейшее суждение восприятия: «вот синий цвет». Подобно тому как там было сказано,³⁵¹ что чисто чувственный элемент, лежащий в основе этого восприятия и составляющий его реальную подкладку, до тех пор не может быть сознан нами как определенное восприятие синего цвета, пока мышление, на основании 'сходственности' со всем синим и отличия от не-синего, не определит его как таковое; точно так же и здесь, в умозакключении, источником его является 'сходственность', или сравнивающая деятельность мышления, а результатом его — общее представление. На первый взгляд как постановка вопроса, так и приводимый пример не могут не возбудить недоумения. Но прежде всего нужно иметь тут в виду, что умозакключение принципиально не отличается от суждения, поэтому даже простейшее суждение восприятия может служить примером умозакключения. Затем следует припомнить все, что было сказано по поводу постановки вопроса об источнике восприятия и его результате. Смысл буддийского ответа и тут сводится к тому, что само наше познание есть свой собственный источник.

Реалисты найяики, мимансаки и вайшешики спорили между собой о том, что в умозакключении является источником знания, что его результатом, и что его объектом. Вайшешики (PB. 206) допускали два решения этого вопроса: или

³⁵¹ См. выше, в главе об источнике восприятия.

источником следует считать знание логического признака, например дыма, а знание следствия, например огня, результатом, или же даже знание огня, т. е. заключение, может быть признано источником умозаключаемого знания, а его результат в этом случае будет то или иное отношение к познанию: приятное, неприятное или равнодушное. наивысшим утверждали, что познание связи дыма и огня есть источник умозаключения, а его результат — суждение 'там есть огонь' (TS. §46—47). По учению мимансаков, источником знания в умозаключении является знание среднего термина вообще, а результатом — применение неразрывной связи между дымом и огнем к данному единичному случаю (ÇV. III. 50 и след.). Все эти взгляды основываются на реалистическом взгляде на познание как результате воздействия извне на познающий субъект. Дым мы воспринимаем непосредственно чувствами и, зная из прежнего опыта о его неразрывной связи с огнем, мы мысленно заключаем о существовании невидимого огня. Буддисты же на это отвечают, что в восприятии самого дыма есть уже синтетическая деятельность сравнивающего мышления, точно так же как есть она в сложном представлении дыма, происходящего от огня. Одни чувства, без сравнивающего мышления, не в состоянии дать определенное восприятие дыма, точно так же как они сами по себе не в состоянии дать определенного восприятия синего цвета. С этой точки зрения всякое восприятие есть тоже умозакключение, так как в восприятии мы никогда не воспринимаем целого объекта, а конструируем целое на основании его частей.³⁵² Например, воспринимая дерево, мы только воспринимаем известные его части и на основании их как признаков, умозакключаем о

³⁵² См. NS. II. 1. 30. Выше было уже упомянуто, что эта и следующие сутры, в которых разбираются понятия части и целого, содержат полемику против буддистов. Хотя Дигнага и его школа не утверждали, что восприятие и умозакключение одно и то же, но они говорят, что воспринимаемое представление есть результат восприятия, который не отличается от результата умозакключения, а сутра II. 1. 30 именно на этот-то взгляд как раз и намекает. Против предположения, что эта сутра может быть позднейшей вставкой, говорит то, что она находится в логической связи как с предшествующими, так и с последующими сутрами; между тем, формулировка определения восприятия и его генетическое отличие от мышления (*kalpanāroḥam*) всеми источниками единогласно приписывается Дигнаге. Остается предположить, что Дигнага в этом вопросе не был абсолютно новатором, и что, быть может, раньше него у Васубандху (?) имелись сходные взгляды.

целом дереве или создаем соответственное представление.³⁵³ Представление дерева создается синтезом (NVTT. 261. 7: *pratisaṃdhānaṇeṇaṃ vṛkṣabuddhiḥ*), причем мы непосредственно воспринимаем только одни части и заключаем о сопутствующих им других частях, поэтому восприятие есть только вид умозаключения (NVTT. 261. 8). Кроме того, прежде чем создается у нас воспринятое представление дерева, мы должны отличить его от всего того, что не есть дерево (См. NV. 211. 4: *avṛkṣapratisaṃdhānāṇā vṛkṣabuddhiḥ*), что опять-таки является делом синтеза мышления и, следовательно, умозаключения. Таким образом, во всяком восприятии содержится целый ряд умозаключений. Непосредственного восприятия вещи, имеющей форму дерева, не существует (NVTT. 261. 24: *mā bhūd vṛkṣagūpadharmigrahaḥ*). Действительно, воспринимаются единичные 'моменты', цвет, вкус, запах и т. д. (NV. 212. 20), без всякого определения их отношения к другим таким же 'моментам'. Представление, в коем вещь объединена вместе со своими качествами (*samudāya*³⁵⁴), есть единственный результат нашего познания как в восприятии, так и в умозаключении. Это представление, отнесенное к 'моменту' как реальному субстрату создано мышлением, на основании того феномена 'сходства', который составляет активную сторону нашего познания.

Поэтому источник познания и результат его как в восприятии, так и в умозаключении есть само знание, а мы уже видели, что таким отождествлением источника и результата познания имелось в виду ответить индийским реалистам в том смысле, что знание не имеет внешнего источника. Если мы и говорим об источнике и результате знания, то это нереальное, причинное соотношение, а две стороны одного и того же факта. Таким образом, умозаключение столь же мало может быть источником познания внешней реальности как и воспринятое представление.

Брахманские догматические философские школы видели в умозаключении средство, благодаря которому становится

³⁵³ Ср. NV на II. 2. 28 (по счету ND. II. 30). 209 и след.

³⁵⁴ Ср. употребление этого термина в NV. 211. 16 и след. и NBT на II. 8 (20. 17), откуда видно, что объект умозаключения и восприятия, если разуметь окончательный объект или результат этих источников знания, один и тот же.

доступным познание сверхчувственное. Так, санкхья учила, что «посредством умозаключения познается то, что лежит вне сферы доступной чувствам» (STK. 6). Буддисты этому противопоставляют свою теорию, что в заключении познается ничуть не более того, что познается в так называемом восприятии, так как восприятие без мышления не совершается, и мышление не в состоянии идти дальше сферы, доступной чувствам. По своему значению для познания истинно-сущего и умозаключение и восприятие суть только суждения.

Если, таким образом, умозаключение, с одной стороны, не отличается от суждения и, следовательно, все познание совершается в суждениях, спрашивается, зачем понадобилось Дигнаге устанавливать два вида правильного познания, восприятие и умозаключение; в чем все-таки состоит разница между ними? Ответ на этот вопрос ясен из всего предшествующего анализа; под восприятием и умозаключением разумеется собственно чувство и мышление как два внеопытных и взаимнопротивоположных источника знания. В опыте же ни один из них в отдельности не дает никакого знания, мы имеем лишь совместные продукты того и другого. Дигнага не изменил той терминологии, которая установилась в науке до него, но придал восприятию и умозаключению особое значение. Проф. Якоби говорит,³⁵⁵ что индийская логика не развила учение о суждении, в учении о квалифицированном восприятии имеются лишь зачатки такого учения. Это замечание не касается буддийского учения, так как в нем учение о суждении сознательно слито с учением об умозаключении. Проф. Якоби совершенно верно замечает, что сам санскритский язык, который столь охотно заменяет целое предложение одним сложным словом, способствовал тому, что все содержание суждения рассматривалось как сложное представление. Буддисты, однако, различают в этом сложном представлении три элемента. Во-первых, его реальный субстрат, который соответствует субъекту суждения или малому термину силлогизма. Этот реальный субстрат имеется и в каждом воспринимаемом представлении; на него может быть лишь указано словом 'вот', 'это' и т. д., он не может быть обо-

³⁵⁵ *Jacobi H. Die indische Logik. S. 461.*

значен словом, имеющим определенное содержание.³⁵⁶ Второй и третий элемент вместе противопоставляются первому, это предикат суждения, который всегда есть представление, способное слиться со словом. Синтез объекта с предикатом есть первый синтез в каждом суждении. Затем уже в самом предикате можно различать отдельные элементы, находящиеся между собою в связи, и тут, следовательно, содержится второй синтез.³⁵⁷ Внутри этого сложного представления можно различать части, которые всегда связаны с другими, и такие, которые с другими не всегда связаны. Первые имеют значение логического основания, или среднего термина, вторые — логического следствия, или большого термина. Например, в суждении: 'вот дерево дальбергия', элемент 'вот' есть субъект, он же реальный субстрат представления, он же малый термин. Представление 'дерево дальбергия' есть предикат. Соединение этого предиката с субъектом есть первый синтез, синтез субстанции со своими качествами. Внутри предиката мышление может различать элементы 'дальбергия' и 'дерево', из которых первый всегда связан со вторым, а второй не всегда связан с первым. Понятие 'дальбергия' имеет значение логического основания, или среднего термина, а понятие 'дерево' — логического следствия, или большого термина. Внутри предиката происходит, следовательно, второй синтез, на основании как увидим, закона тождества.³⁵⁸ Синтез, заключающийся в предикате, может быть в различной степени сложным. Простейший синтез мы имеем в суждении 'вот синий цвет', так как мышление наше в представлении синего цвета разных элементов не различает. Здесь, следовательно, нет двух элементов, из которых один всегда бы позволял заключать о существовании другого. В таких

³⁵⁶ Ср. взгляд Зигварта на то, что субъект суждения есть такое представление, которое может словом и не выражаться (Logik. S. 63). Этот взгляд представляет собой замечательную аналогию буддийскому учению о том, что только второй элемент суждения (предикат) есть представление, способное вступить в связь со словом.

³⁵⁷ О двойном синтезе в суждениях см. также у Зигварта (Logik. S. 66, 73 и след.).

³⁵⁸ Точно также могут быть рассматриваемы элементы суждения: вот смертный человек Сократ: 'вот', субъект, или малый термин; сложное представление 'смертный человек Сократ' — предикат, внутри которого понятие 'человек' есть средний термин, а понятие 'смертный' — большой термин.

случаях буддисты говорят, что логическим следствием является не особое понятие, а лишь *применение* данного понятия к данному случаю (*vyavahāra*).³⁵⁹

В этом, следовательно, и только в этом, состоит разница между суждением и умозаключением.

Разница же между восприятием и суждением состоит в следующем. Всякое умозаключение или суждение содержит в себе элемент реальности, точно так же как и восприятие, но в наглядном воспринятом представлении этот элемент существует непосредственно. «Когда в наше сознание проникает объект, вслед за ощущением его присутствия — говорит Дхармоттара — то мы [переносно] говорим, что источником знания тут является 'чистое' восприятие» (*pratyakṣam kevalam eva*; NBT. 16. 17). В умозаключении же и суждении этот элемент должен существовать только как возможность отнесения представления к реальному субстрату, или ощущению. Поэтому, хотя область умозаключения есть чистая область мышления, но так как мышление возможно только в пределах чувственности, путем синтеза представлений с единичными сущностями, в которых содержится истинно-сущее, то косвенным путем и через умозаключение мы познаем объективную реальность³⁶⁰ в тех же пределах как и через восприятие, т. е. как непознаваемый в своей сущности реальный субстрат представлений.³⁶¹

³⁵⁹ Ср. NBT на II. 29 и II. 46. То, что здесь говорится о суждении отрицательном, может быть отнесено и к умозаключениям утвердительным. Подобно тому, как в отрицательном умозаключении к типу 'здесь нет горшка' сводятся все отрицательные суждения, точно так же к формуле 'вот синий цвет' могут быть сведены все умозаключения утвердительные. Общие представления не имеют для буддийской философии никакой константности, они могут постоянно вновь образовываться мышлением, не исключена возможность различения в простейшем общем представлении разных сторон, находящихся между собой в неразрывной связи, тогда умозаключение из класса простых (*vyavahāra*) перейдет в класс сложных. См. об этом еще в главе об отрицательном суждении.

³⁶⁰ Ср. также взгляд у Зигварта (*Logik*. S. 102). Тот же взгляд был высказан и Кантом.

³⁶¹ О взаимном соотношении умозаключения (или мышления) и восприятия см. также выше, в главе о единичной сущности.

XV

НЕРАЗРЫВНАЯ СВЯЗЬ ПОНЯТИЙ

Три условия связи понятий. Связь эта имеет характер связи необходимой. Полемика по этому вопросу с чарваками. Опровержение скептицизма. На чем основаны всеобщность и необходимость связи понятий. Виды этой связи. Буддийская таблица категорий. Суждения синтетические и аналитические.

Неразрывная связь понятий понимается у Дхармакирти как связь между понятиями разного объема. Если бы объем понятий был одинаков, то они были бы синонимами. Понятие, имеющее больший объем, например 'дерево', есть логическое следствие, понятие, имеющее меньший объем, например 'дальбергия', есть логическое основание. Факт неразрывной связи между логическим основанием и следствием выражается в трех сторонах ее, которые Дхармакирти называет (NB. II. 3) тремя свойствами логического признака, или тремя условиями, которым он должен удовлетворять, желая этим, вероятно, подчеркнуть особое значение среднего термина для правильного умозаключения. Если все три свойства логического термина имеются налицо или, другими словами, если соблюдены все условия логической связи, то получается правильное умозаключение. Если есть недостаток в одном из них, то получается соответственное ложное умозаключение. В чем же состоят эти три свойства? Во-первых, «в его обязательном сосуществовании с объектом вывода и притом в полном объеме последнего», т. е. в то сложное понятие, которое является объектом вывода,³⁶² понятие, играющее роль логического основания, должно входить как часть и не противоречить другим составным частям того же понятия. Если этого нет, то получается вывод неправильный. Например, если мы имеем такого рода умозаключение: «деревья одушевлены, потому что спят.» «Тут объектом умозаключения сделаны все деревья вообще,— говорит Дхармоттара (NBT на II. 5), — а сон, состоящий в свертывании листьев ночью, известен нам как правильный признак только по отношению к

³⁶² Под объектом вывода здесь и в следующем понимается как единичный субстрат объекта, имеющий значение малого термина, так и сам этот объект.

некоторой части предметов, обнимаемых понятием, составляющим объект вывода, ибо не все деревья ночью свертывают свои листья, а только некоторые».

Вторым свойством логического признака является несомненное его присутствие в объектах однородных (NB. II. 6). Если признак встречается в одном только объекте вывода, то никакого заключения сделать нельзя. Например, если мы имеем такой объект как звук, то признаком его, в нем одном встречающимся, будет 'звучность', т. е. факт восприятия органом слуха, но из того, что звук есть звук, никакого вывода сделать нельзя (NBT на II. 5, 19. 9). Равным образом, если мы из того факта, что тело живого человека имеет признаки одушевления, будем заключать, что оно имеет еще и душу, то это будет заключение неправильное, так как признак одушевления встречается только в объекте вывода, живом, т. е. одушевленном теле, а из того факта, что одушевленное тело одушевлено, нельзя сделать никакого заключения (NB. III. 98 и след.). Необходимо, следовательно, чтобы логический признак встречался не только в объекте вывода, но и в других однородных объектах. Однородными объектами называются такие, в которых выводное понятие, или логическое следствие несомненно встречается (NB. II. 9). Заклячая от дыма к огню, мы должны заранее знать, что огонь встречается в таких объектах, где имеется и дым. Таким объектом может быть кухонный очаг. Он будет однородным объектом, потому что в нем находится огонь, т. е. то, что в данном случае является логическим следствием. В опыте, на примере однородного объекта, мы узнаем о существовании неразрывной связи между дымом и огнем. Логический признак должен встречаться *только* в однородном объекте, т. е. только в таком, в котором имеется и признак, играющий роль логического следствия. Иначе, если он встречается и в однородных и в неоднородных объектах, т. е. таких, где второй признак встречается, а так же в таких, где его нет, то из него нельзя сделать никакого определенного вывода. Например, в умозаключении: «звук невечен, так как он есть объект познаваемый», — понятие познаваемости слишком широко, встречается как в однородных 'невечных' объектах как горшок, так и в неоднородных 'вечных' объектах, таких как пространство.

Третье свойство логического признака состоит в его несомненном отсутствии во всех неоднородных объектах (NB. II. 7). Это свойство является собственно повторением второго, так как, если достоверно известно, что логический признак встречается *только* в объектах однородных (хотя и не всех), то это именно значит, что он не встречается вовсе в объектах неоднородных. Что можно разумеет под объектом неоднородным, так же ясно из предшествующего. Неоднородный объект есть объект, противоположный однородному (NB. II. 10). Так как под однородным объектом разумеется такой, в котором встречается понятие, являющееся логическим следствием, то под неоднородным разумеется такой объект, в котором оно не встречается. Например, в умозаключении об огне на основании дыма, неоднородный объект будет озеро, в котором огня нет. Признак огня, дым, должен непременно отсутствовать в таких неоднородных объектах для того, чтобы быть несомненным признаком огня.

Если третье свойство логического признака является повторением второго, то возникает вопрос какая была надобность устанавливать в логике три условия логической связи, когда достаточно было бы и двух. На это Дхарматтара отвечает так (NBT на II. 7): «Оба эти свойства правильного признака упомянуты для указания на то обстоятельство, что неразрывная связь правильного логического признака со следствием, из него вытекающим, должна быть непременно абсолютной, т. е. не допускающей исключений; хотя она может быть или прямой, которая выражается в присутствии признака *только* в однородных объектах, или обратной, которая выражается в отсутствии его во всех объектах неоднородных. Не иначе. Действительно, когда связь между основанием и следствием не абсолютна (когда она допускает исключения), то хотя бы мы и соблюли оба упомянутые условия, правильного признака все-таки не получилось бы, а получился бы такой смысл: правильным логическим основанием является то, что встречается в однородных предметах и не встречается в неоднородных. Но признак, встречающийся *между прочим* в однородных объектах и отсутствующий *иногда* в объектах неоднородных, не может быть правильным логическим основанием. Во всяком умозаключении можно основываться или на прямой положительной неразрывной связи признака с вытекающим из него следствием, или же на об-

ратной отрицательной их связи, но и та и другая непременно должны быть абсолютной для того, чтобы из нее вытекала необходимая зависимость основания от следствия. Только такая зависимость и позволяет делать заключения от существования основания к существованию следствия. И в виду того, что неразрывная связь основания со следствием, безразлично, прямая или обратная, должна быть непременно абсолютной, то нет никакой необходимости применять в умозаключении и ту и другую. Достаточно иметь одну из них. Упомянуты же здесь оба свойства правильного логического признака в видах теоретических, чтобы указать на то обстоятельство, что можно иметь или прямую связь признака со следствием, или же их обратную связь, но они должны быть непременно абсолютными, т. е. не допускающими исключений».

Мы видели, что умозаключение есть специальная область мышления, через него исключительно познаются те стороны объектов, которые непосредственно не воспринимаются чувствами, но находящиеся в связи с теми, которые воспринимаются чувством непосредственно, а так же во взаимной связи между собой. Насчет характера этой связи существовали в Индии различные взгляды, которым Дхармакирти противопоставляет свой взгляд на эту связь как на связь необходимую, несомненную, не допускающую исключений. «Логический признак,— говорит Дхармоттара в развитие мысли Дхармакирти (NBT на II. 5),— не есть случайный источник познания того, что не воспринимается чувством. Он не может случайно сообщать знание о предметах, хотя и не воспринимаемых непосредственно, но зависящих от него как, например, светильник случайно способствует познанию вещи, которая зависит от света. Нет, если мы не убеждены в неразрывной связи его со следствием, то вывода сделать нельзя. Если мы даже видим дым, но не знаем о его неразрывной связи с огнем, то не можем заключать от существования дыма к существованию огня. Поэтому функция логического признака, которая состоит в создании знания об объектах, не воспринимаемых непосредственно, состоит именно в сознании необходимой связи между ним и этим объектом».

Установив, что между логическим основанием и следствием (средним и большим термином) должна быть неразрывная связь по существу, Дхармакирти переходит к вопросу о

том каких видов бывает эта связь и на чем основан характер необходимости, которым она отличается. Видов неразрывной связи он устанавливает три: связь тождества, или аналитическая, связь причинная и связь отрицательная. Для правильного деления следовало бы, на что, впрочем, указывает и Дхармакирти (NB. II. 19), эти три разновидности сначала распределить на две: связь утвердительную и отрицательную, а затем первую из них еще разделить на связь аналитическую и причинную.

Пример аналитической связи такой (NB. II. 17): 'всякая дальбергия есть дерево'. На этом основании можно заключать: 'этот предмет дерево, потому что он есть дальбергия'. К этому типу сводится всякое умозаключение, в котором понятие, выражающее логическое основание, не относится к объекту, находящемуся в причинной связи со следствием. Например: слово не вечно, так как является в зависимости от воли человека; неразрывная связь между понятиями 'зависимости от воли человека' и 'вечности' основывается не на причинной связи двух объектов, а на 'тождестве' этих понятий как выражается Дхармакирти. Как следует понимать это тождество, будет выяснено впоследствии.

Пример причинной связи такой (NB. II. 18): 'где есть дым, есть и огонь'. На этом основании можно заключать: 'там есть дым, следовательно, есть и огонь'. К этому типу сводится всякое умозаключение, в котором понятие, выражающее логическое основание, относится к объекту, являющемуся результатом или действием; причина этого действия играет роль логического следствия. Связь между дымом и огнем основывается на том, что дым происходит от огня, а от наличности действия мы имеем право заключать к наличности его необходимости причины.

Пример третьего вида неразрывной связи такой: (NB. II. 19) 'если мы на каком-либо месте не воспринимаем какого-либо предмета, например, горшка, то мы говорим, что его нет на этом месте'. На этом основании мы можем умозаключать: 'на этом месте нет горшка, потому что мы его не видим'. К этому типу сводятся все отрицательные суждения и выводы.

Вопрос об отрицательных суждениях и выводах мы разберем впоследствии, а теперь обратимся к вопросу о том, на чем основана абсолютность или необходимость неразрывной

связи понятий. Сущность буддийского взгляда лучше всего может быть узнана из полемики, которая велась по этому поводу между различными школами. Самым решительным противником признания за неразрывной связью понятий характера необходимости была школа чарваков. Она совершенно отрицала значение умозаключения и даже мышления в познании. Все, что познается, по ее учению, имеет целиком один источник, чувственное восприятие. Умозаключение не может дать никакого знания, выходящего за пределы того, что дает восприятие (SDS. 3 и след.). Если и утверждают, что умозаключение дает знание об объектах во всех трех временах (NS. II. 1. 8 и след.), тогда как восприятие ограничивается познанием лишь о настоящем, то это неправда, так как мы никогда не можем быть уверены в несомненности нашего знания относительно прошлого и будущего. Следовательно, неразрывная связь между понятиями невозможна, ее нет. Неразрывная связь касается общих сущностей и понятий, между тем как никогда мы не можем быть уверены, что единичные сущности не будут этим общим понятием противоречить. Связь дыма с огнем существует лишь постольку, поскольку существуют отдельные случаи, когда мы эту связь воспринимаем, всеобщей же эта связь никоим образом быть не может, так как в случаях, подлежавших наблюдению, связь эта могла быть вызвана целым рядом иных условий, из которых только часть могла быть наблюдаема. Могли быть и другие условия, которых мы наблюдать не были в состоянии. Отсутствие таких ненаблюдаемых условий можно было бы доказывать только на основании нового умозаключения, т. е. на основании другой неразрывной связи. Ссылаться на неразрывную связь для объяснения неразрывной связи непозволительно, так как в этом случае получается бесконечный ряд связей, одна от другой зависящих (SDS. 4. 5). Таким образом, утверждать, что умозаключение есть особый источник достоверного знания, основывающийся на неразрывной связи понятий, значит заниматься пустыми разговорами (SDS. 4. 1). Признавая чувственное восприятие за единственный источник знания, и отрицая, таким образом, возможность познания неразрывной связи и общих суждений вообще, школа чарваков становилась на скептическую точку зрения по отношению к достоверности нашего познания, так как отрицание возможности делать общие выводы придает познанию случайный

недостовверный характер. Ответ буддистов на эту аргументацию очень интересен (SDS. 6):

Anvayavyatirekāv avinābhāvanīścāyakāv iti pakṣe sādhyasāadhanayor avyabhicāro duravadhāraṇo bhavet. Bhūte bhaviṣyati cānupalabhyamāne 'rthe vyabhicāraśaṅkāyā anivāraṇāt. Nanu tathāvidhasthale tāvake 'pi mate vyabhicāraśaṅkā duṣparihareti cen maivam vocaḥ. Vināpi kārāṇaṁ kāryaṁ utpadyatām ity evaṁvidhāyāḥ vyāghātādvadhikataḥ nivṛttatvāt. Tad eva hy āśaṅkyeta ya-sminnāśaṅkyamāne vyāghātādayo nāvatareyuḥ. Tad uktam — vyāghātādvadhir āśaṅkā (Nya. Ku. 3.7) iti. Tasmāt tadutpattiniścayenāvinābhāvo niścīyate. Tadutpattiniścayaś ca kārya-hetvoḥ pratyakṣopalambhānupalambhapañcakanibandhanaḥ. Kāryasyotpattēḥ prāḡ anupalambhaḥ kāraṇopalambhe saty upalambha upalabdhasya paścāt kāraṇānupalambhād anupalambha iti pañcakāraṇyā dhūmadhūmadhvajayoḥ kāryakāraṇabhāvo niścīyate. Tathā tādātmyaniścayenāpy avinābhāvo niścīyate. Yadi śīmśapā vṛkṣatvam atipatet svātmānam eva jayād iti vipakṣe bādhakapratyēḥ. Apratyēḥ tu bādhake bhūyaḥ sahabhāvopalam-bhe 'pi vyabhicāraśaṅkāyā ko nivārayitā. Śīmśapāvṛkṣayoś ca tādātmyaniścayo vṛkṣo 'yam śīmśapeti

«Если мы станем на точку зрения, согласно которой неразрывная связь может быть устанавливаемой только на основании наблюдения случаев, когда два факта находятся в связи и обратно, наблюдения тех случаев, когда между ними нет связи, то действительно, трудно доказать связь двух понятий (основания и следствия), так как никогда нельзя отделаться от сомнения в том, что в прошлом, в будущем и тех случаях настоящего, которые в эту минуту не наблюдаются, связь эта не нарушится. Поэтому, нам говорят, что даже с нашей точки зрения, с точки зрения защитников неразрывной связи, нет выхода в тех случаях, когда является сомнение во всеобщности ее. На это мы (буддисты) отвечаем: нет! — так как, например, предположить, что действие может когда-либо появиться без причины, невозможно, это было бы абсурдом. Предполагать можно только то, что не содержит явного абсурда. Следовательно, из того обстояательства, что мы достоверно знаем, что всякое действие имеет свою причину, мы заключаем о достоверности неразрывной связи между действием и причиной. Когда мы удостоверяемся (1), что дым не появляется раньше, чем появляется огонь, (2—3), что с появлением огня появляется и дым (4—5), что когда нет огня, нет и дыма, то из этих 5 видов восприятия и невосприятия мы заключаем, что дым не только следует за огнем, но что он является его действием, а огонь причиной дыма, из чего следует, что между ними существует неразрывная связь. Кроме того, несомненность неразрывной связи двух понятий может следовать из их тождества; например, что понятие 'дальбергия' неразрывно связано с понятием 'дерево', ясно оттого, что если бы дальбергия не была бы деревом, она не была бы сама собой, так как признак 'дерево' входит в состав понятия 'дальбергия'. Одно только наблюдение совместности признаков 'дерево' и 'дальбергия', хотя бы повторное, являвшееся нам несколько раз, не давало бы еще права заключать о их неразрывной связи, но раз 'дальбергия' не может оставаться 'дальбергией', не будучи в то же время и деревом, то ясно, что между этими понятиями существует неразрывная связь, основан-

sāmānādhikaraṇyabalād upapadyate. Na hy atyantābhede tat sambhavati. Paryāyatvena yugapat pṛayo-gāyogāt. Nāpy atyantabhedo. Gavāśvayor anupalambhāt. Tasmāt kāryātmānau kāraṇātmānāv anumāpaya-ta iti siddham.

ная на законе противоречия. Тождество между понятиями 'дальбергия' и 'дерево' не абсолютное, так как в таком случае это были бы синонимы. Оно состоит лишь в том, что оба понятия относятся к одному и тому же реальному субстрату. Такого тождества не бывает между двумя понятиями, относящимися к разным реальным субстратам как например, между быком и лошастью.

Таким образом, неразрывная связь может быть основана на двух достоверных принципах, законе причинности и законе тождества».

Далее (SDS. 6. 19 и след.) буддист обращается к последователю школы чарвака и доказывает ему, что невозможно сделать ни одного утверждения, хотя бы самого простейшего, без того, чтобы так или иначе оно не основывалось на молчаливом допущении упомянутых трех видов неразрывной связи, которая лежит в основании всякой мысли. Например, если утверждать, что «умозаключение не есть способ достоверного мышления», то уже в этом одном утверждении заключается молчаливое допущение тех принципов, на которых основано умозаключение. Если эти принципы не признавать, то нельзя сделать даже такого утверждения. Действительно, утверждение это содержит в себе противоречие и подобно, например, тому как если бы кто стал утверждать: «моя мать бесплодная женщина». Ведь если допускать различие между настоящим источником знания (восприятием) и ненастоящим (умозаключением), то это значит рассуждать о том, подходит ли известный факт под общее понятие источника знания, или нет, и можно ли допустить существование неразрывной связи между общим понятием и подчиненными ему видами. А на этом основано как мы видели, умозаключение по тождеству. Затем, уже из того факта, что мнение противника узнается по его словам, следует молчаливое сознание достоверности причинного умозаключения, так как слова противника являются действием его мысли. Допуская неразрывную связь между словом и мыслями, мы в то же время признаем существование неразрывной связи между причиной и действием. Равным образом и отрицательное умозаключение должно быть всеми признано, так как на нем основывается всякое отрицательное суждение.

Из изложенной полемики ясно, что скептический взгляд на достоверность познания нашел в Индии в лице буддистов

противников, весьма решительных. «Это скептицизм,— замечает проф. Фрейтаг,³⁶³ — который так поразительно похож на европейский скептицизм и в особенности на некоторые черты философии Юма, в общем имел те же последствия как и его европейский собрат: постановка вопроса, но не его разрешение, была принята в науке. Буддисты, несмотря на свою склонность к скептицизму, возражали. Общие суждения, конечно, возможны, но только не на одном лишь наблюдении, свидетельствующем, что два объекта являются иногда во взаимной связи. В последнем пункте приходилось согласиться с чарваками. Однако они возможны на основании верного понимания сущности этой взаимной связи. Во-первых, связь причины и действия имеет общий и необходимый характер, не допускающий исключений, так как предположение, что что-либо может возникнуть без причины, повело бы к прекращению всякой разумной деятельности и оказалось бы на практике абсурдом. Во-вторых, аналитические суждения как бы мы их назвали, имеют всегда строго всеобщий характер как например: где встречаются все признаки дальбергии, имеются так же все признаки дерева».

Итак, неразрывная связь понятий имеет характер всеобщий и необходимый и бывает двух родов: или причинная, или аналитическая; к ним присоединяется еще особый третий вид связи, выражающийся в суждениях отрицательных.

Дхармакирти доказывает (NB. II. 19), что кроме трех видов логической связи, никакой иной связи быть не может. Неразрывная связь есть связь понятия, играющего роль логического основания, с понятием, которое играет роль логического следствия в том смысле, что следствие вытекает из основания. При аналитической связи роль следствия играет более широкое понятие, которому подчинено основание как часть целому. При причинной связи роль следствия играет причина, а роль основания действие; действие всегда связано со своей причиной, тогда как причина может сопровождаться или не сопровождаться своим действием.

«Логическое основание,— говорит Дхармоттара (NBT на II. 19),— которое подчинено следствию, разделяется на виды не само по себе, но вследствие различия в главном, в том, чему оно подчинено, т. е. в следствии. Следствие же может вы-

³⁶³ Freytag W. Über die Erkenntnistheorie der Inder. S. 197.

текать из основания или утвердительно, или отрицательно. Так как утверждение и отрицание взаимно исключают друг друга, то и их взаимные основания должны отличаться друг от друга. Все, что мы утверждаем, может, кроме того, или отличаться от своего основания, или от него не отличаться».

Таким образом, оба утвердительных основания различаются между собой постольку, поскольку одно из них отличается от своего следствия, а другое нет. Так как факт отличия от своего следствия и факт отсутствия такого отличия по существу состоят между собой в отношении взаимного исключения, то и оба основания, из которых эти факты выводятся, отличаются друг от друга. Таким образом, логические основания различаются не сами по себе, но потому, что соответствующие им логические следствия взаимно друг друга исключают.

Никакой иной неразрывной связи между объектами быть не может. Если между ними нет такой связи, значит связи нет вовсе. «Если,— говорит Дхармакирти (NB. II. 21),— один объект не зависит выше описанным образом от другого, то связь их не может иметь характера необходимости». «Необходимое совместное существование,— добавляет Дхарматтара (NBT на II. 21),— есть такого рода отношение, при котором существование одного объекта предполагает существование другого. Ведь мы не согласны с тем, что логическая связь понятий имеет случайный характер, что логический признак ведет к познанию отсутствующего объекта потому будто бы, что ему самому присуща такая способность, подобно лампе, обладающей способностью освещать невидимые предметы. Напротив, по нашей теории логический признак есть то, что, по законам нашего сознания, мы мыслим как неразрывно связанное с известным, вытекающим из него следствием. Поэтому, когда два объекта связаны по существу, то мы сознаем их неразрывными; вследствие этого между ними создается такое соотношение, что существование одного предполагает существование другого. Таким образом, наше основное положение гласит, что существование одного объекта может доказывать существование другого не иначе как если между ними есть неразрывная связь по существу». А эта связь состоит в зависимости логического признака от следствия. Потому что в действительности логический признак или тождествен, или происходит от логического следствия.

«Если нет этих двух условий,— говорит Дхармакирти (NB. II. 24),— если одно понятие не содержится в другом и не происходит от него, то оно и не может быть с ним неразрывно связано».

«Из выше изложенного ясно,— говорит Дхармоттара (NBT на II. 24),— что мы называем понятием, содержащимся в другом понятии, и объектом, происходящим от другого объекта. Обратная сторона этих двух условий разрушает всякую логическую связь и делает мышление невозможным. Вследствие этого обстоятельства объект, не связанный с другим по закону тождества или по закону причинности, и не может быть логическим основанием. Если бы какой бы то ни было объект мог необходимо зависеть от другого объекта, с которым его не связывало бы ни аналитическое тождество, ни происхождение, то явилась бы возможность и иных источников неразрывной связи, кроме приведенных двух. *Неразрывная связь есть факт обусловленности бытия, а кроме бытия, обусловленного вышеупомянутыми двумя источниками неразрывной связи, никакого другого обусловленного бытия мы не знаем. Поэтому неразрывная связь возможна только вследствие аналитического тождества основания со следствием, или же вследствие происхождения первого от последнего*».

Из приведенной выше полемики между чарваками и буддистами ясно, что буддисты отстаивали достоверность познания и доказывали, что она основана на законах всеобщих и необходимых. Из этой же полемики ясно, что всеобщий и необходимый характер этих законов не выводился ими из опытного знания, так как опыт имеет всегда случайный характер, и из него нельзя извлечь истин строго всеобщих и необходимых. Кроме того, из всего выше сказанного как об умозаключении, так и о восприятии ясно, что буддисты вообще не считали внешний мир или объективную реальность за источник *тех форм*, в которых нами мыслится все сущее. Источник знания, говорили они, есть само знание, или то 'сходство' представлений, которое соединяет некоторые из них и отделяет от других. 'Сходство' же это есть как мы видели, неразрывная связь понятий. Следовательно, из анализа как восприятия, так и умозаключения вытекает, что для буддистов неразрывная связь понятий не вытекает из опыта, а есть сущность самого мышления, и именно поэтому она име-

ет характер необходимости. Поэтому термин 'достоверное знание' (piṣṣaya) является у буддистов синонимом мышления (NBT на II. 23) (vikalpaṣaya) и знания 'воображаемого' (āgopita) или иллюзорного в том смысле, что оно не есть знание истинно-сущей внешней реальности. С этой же точки зрения, умозаключение было characterized как источник знания иллюзорного, так как, в противоположность восприятию оно не является познанием чистого бытия. По поводу аналитической неразрывной связи Дхармоттара говорит, что эта связь касается лишь понятий, созданных нашим мышлением. Действительно, в этих случаях нет даже никакой разницы между основанием и следствием, так как и то и другое относятся к одному и тому же факту реального бытия. «Разница,— говорит он (NBT на II. 23),— между основанием и следствием касается только воображаемой стороны вещей, той, которая является самостоятельным продуктом нашего мышления. Повторяем, что логическая связь понятий, благодаря которой одно понятие может вытекать из другого, имеет характер необходимости; необходимость же логической связи составляет сущность нашего мышления. Поэтому можно говорить о разнице между логическим основанием и следствием, только имея в виду ту форму вещей, которая придана им нашим мышлением. В действительности же между теми реальными объектами, которые составляют их реальную подкладку, разницы нет».

Выше было сказано, что во всяком суждении или умозаключении двойной синтез: во-первых, синтез, который ставит в связь идеальный субъект всякого суждения с его предикатом, и, во-вторых, синтез внутри элементов самого этого предиката. Этот второй синтез и совершается на основании законов тождества или причинности, если суждение утвердительное, и закона отрицания как его можно было бы назвать, если суждение отрицательное. Таким образом, связь по законам тождества, причинности и отрицания является лишь подразделением иной, более общей связи, связи понятий вообще с их реальным субстратом.³⁶⁴ Эта связь может быть так

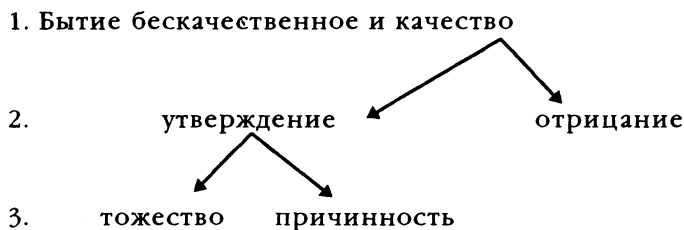
³⁶⁴ Эта мысль и выражается в словах Дигнаги, поставленных эпиграфом к нашему исследованию: «Все наше познание, поскольку оно состоит из соотношения умозаключения к умозаключаемому»,— а таковым, как мы теперь видим, является с буддийской точки зрения каждое решительно утвер-

же названа связью чувственной стороны знания с мышлением, или связью субстанции со своими качествами. Нет надобности добавлять, что под субстанцией здесь разумеется не длительное бытие, так как таковое именно буддистами и отрицается как то было выяснено выше при разборе буддийского учения о времени. Субстанция так же не есть комплекс ощущений, отличающийся сравнительной устойчивостью. Этот устойчивый комплекс ощущений есть как раз то, что противопоставляется субстанции, он рассматривается как качество, которое мышление приписывает бытию. Субстанция есть бытие бескачественное, и потому оно противопоставляется качеству. Качество есть понятие, которое можно обозначать словом. Так как субстанцию обыкновенно называют носителем качеств (ср. ТВ. 19), то и идеальный субъект всякого суждения, который представляет собой момент ощущения реальности и вовсе не имеет длительности, так же может быть назван субстанцией. Всякая длительность, мы видели, создается мышлением, а чистая субстанция есть чистое бытие вне времени. Итак, во всяком познавательном суждении имеется идеальный субъект, и он есть чистое бытие; имеется идеальный предикат, который есть чистое мышление или чистый разум, содержание этого чистого разума составляют три вышеупомянутых закона.

Принимая в соображение весь этот комплект принципов, лежащих в основании нашего познания, получается нечто в роде инвентаря того, что в нашем познании принадлежит чистому разуму. Первое его основоположение — субстанция и качество. Это не два основоположения, а одно, так как они соотносительны. Если закон причинности не может быть разделен на две части, основоположение причины и основоположение действия, точно так же не может быть двух отдельных категорий субстанции и качества. Это первое основоположение синтеза мышления чистого разума разделяется на два: утверждение и отрицание, так как чистое бытие может определяться или с положительной или с отрицательной стороны. Наконец, утверждение в свою очередь разделяется на основоположение тождества и причинности. Мы получаем,

длительное или отрицательное суждение, — «все оно выражается в форме познания субстанций и акциденций, каковая форма построена (собственно, 'воображена', āgūḍha) нашим мышлением».

таким образом, буддийскую таблицу категорий, имеющую следующий вид:



Взгляд на эту схему убеждает, что в ней соблюдены принципы деления, части исключают друг друга.

Ясно так же, что для буддистов не существовало, в строгом смысле, аналитических суждений вовсе. Аналитическое суждение есть *contradictio in adjecto*, так как сущность мышления есть синтез. Если суждение о бытии есть суждение синтетическое, то всякое суждение будет синтетическим, так как суждения об абсолютном бытии невозможны. Если суждение 'дальбергия есть дерево' и называется аналитическим, то только потому, что понятия 'дальбергия' и 'дерево' связаны между собой по закону тождества, мы видели в каком смысле. Познавательное же значение это суждение может иметь только, если оно поставлено в связь именно с бытием, тогда оно уже не будет аналитическим.

Если же принять во внимание только вторичный синтез в умозаключении, синтез, так сказать, внутри предиката суждения, то с этой точки зрения суждения разделяются на синтетические и аналитические. Действительно, утвердительные суждения в познавательной форме сводятся к одному из двух типов: 'вот дерево дальбергия', 'вот дым, происходящий от огня'. Вторичный синтез в них выражает связь понятий, входящих в состав предиката: 'дальбергия есть дерево', 'дым происходит от огня'. Первое из них может быть названо аналитическим, так как предикат содержится в субъекте и может быть из него выведен путем анализа. Второй может быть назван синтетическим, так как познание связи субъекта и объекта почерпается из опыта. С буддийской точки зрения суждения первого типа так же содержат синтез многообразного, но синтез этот соединяет два представления (дерево и дальбергия), относящиеся к одному и тому же моменту реальнос-

ти. В суждениях второго типа, основанных на законе причинности, мышление ставит в связь два представления (дым и огонь), относящиеся к разным моментам реальности. Мы видели, что закон причинности, по мнению буддистов, внеопытного, априорного происхождения, следовательно, в этом смысле Дхармоттара признавал возможность синтетических априорных основоположений.

XVI

СУЖДЕНИЯ ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ

Всякое отрицательное суждение есть умозаключение. Роль основания принадлежит отрицанию восприятия гипотетически воспринимаемого объекта. Выражение отрицания в формулах умозаключения 'для других'. Взгляд реалистов на отрицание: найяки, мимансаки, вайшешики. По их мнению, небытие есть вид бытия. 11 формул отрицания: все они сводятся к одной. Гносеологический вывод из анализа отрицательного суждения.

Отрицательные суждения отнесены у Дхармакирти к умозаключениям и составляют особый их вид, противопоставляемый утвердительным суждениям или умозаключениям причинным и аналитическим. Поэтому всякое отрицательное суждение должно по существу своему согласоваться с тем определением умозаключения, которое ему было сделано и, кроме того, быть особенным видом познания через умозаключение, отличающимся от причинного и аналитического умозаключения. Нельзя, следовательно, с этой точки зрения говорить, что причинные или аналитические суждения могут быть или утвердительными, или отрицательными, так как в таком случае не был бы соблюден принцип деления, части не исключали бы друг друга. Мы видели, что умозаключением называется познание объекта вывода на основании его логического признака. Объект вывода есть сложное представление, имеющее реальный субстрат, в котором объединены ряд признаков, находящихся между собой в неразрывной связи. Этот реальный субстрат так же называется объектом вывода или выводного сложного представления, в котором объединяются помянутые признаки. Неразрывная связь последних состоит в том, что существование одних неразрывно связано с существованием других, вследствие чего от существования первых мы можем заключать к существованию вторых. Во всяком отрицательном суждении, следовательно, должны быть, во-первых, реальный субстрат сложного представления, затем в самом этом представлении должна быть часть зависящая и часть независимая, которые находились бы между собой в неразрывной связи. Все отрицательные суждения сводятся к типу: 'здесь нет горшка'. Элемент 'здесь' имеет значение объекта вывода или реального субстрата сложного

представления, точно так же как в причинном — ‘здесь есть дым, происходящий от огня’, и в аналитическом — ‘здесь дерево дальбергия’ — умозакключениях. ‘Отсутствующий горшок’ есть то представление, которое с этим реальным субстратом ставится в связь. В нем имеется две стороны, так как понятие отсутствующего горшка содержит в себе факт его невосприятия чувством зрения. Этот факт в свою очередь состоит в предположении, что если бы горшок на данном месте находился, то он непременно был бы воспринят. Понятие отсутствующего горшка ничего другого не значит как только его гипотетическую видимость на данном месте. Если бы он не отсутствовал, то был бы воспринят чувствами на этом самом месте; отсутствует, следовательно, только его гипотетическая видимость. Таким образом, между отсутствием горшка и понятием несостоявшегося предполагаемого его восприятия существует неразрывная связь, первое вытекает из второго. Выше приведенные отрицательные суждения сводятся, следовательно, к такому умозакключению: «Здесь нет горшка, потому что горшка, который *мог бы быть воспринят*, мы не воспринимаем». Особенно значение тут имеет мысль, выраженная словами ‘который мог бы быть воспринят’ как это будет выяснено в последующем.

Та же мысль может быть выражена в виде умозакключения ‘для других’ или силлогизма (NB. III. 9): «Если объект не воспринимается, несмотря на то, что он мог бы быть воспринят, то мы говорим, что его нет, подобно всякому иному объекту, который мы мыслим несуществующим: например, подобно рогам на голове у зайца и т. п. И мы действительно не воспринимаем на одном определенном месте горшка, хотя условия для этого даны, следовательно, его там нет». Это формулировка так называемого силлогизма сходства, в котором неразрывная связь основания со следствием выражена в положительной форме. Но та же связь может быть выражена и в обратной форме: везде, где отсутствует следствие, отсутствует и основание. Это так называемый силлогизм различия. Отрицательное суждение, выраженное в форме силлогизма различия, получит такую формулировку (NB. III. 25): «Все что, существует в условиях восприимчивости, непременно воспринимается; например, всякие качества, синий цвет и т. д., но на данном месте не последовало восприятия горшка, хотя имеются для того все не-

обходимые условия; следовательно, его нет». Для того, чтобы выяснить все значения буддийского учения об отрицательных суждениях, следует рассмотреть и другие господствовавшие на этот предмет в Индии взгляды, которым оно противопологалось.

Школа найяиков в эпоху, непосредственно предшествовавшую Дигнаге, смотрела на отрицательные суждения как на вполне равноправные суждениям утвердительным. Сутры не содержат в себе никакого замечания об этом, и комментаторы объясняют такое молчание тем, что вопрос и не заслуживает рассмотрения ввиду того, что все, что сказано о познании бытия, может быть применено к познанию и небытия. Ватсьяна говорит об этом во вступлении к объяснению первых сутр, содержащих учение об источниках познания (NBh на NS I. 1. 1): «Подобно светильнику, который освещает и то, что есть, и то, чего нет, тот же источник знания, который познает бытие познает и небытие». Объясняя это место, Уддотакара говорит: «Мы не прибегаем к особому средству для познания небытия» (NV. 10. 17: Na hy asatpratipattāṁ upāyāntaram āsthīyate). «Различные виды небытия не являются нам самостоятельно, оттого мы об них и не говорим», или «так как (способ познания небытия) уже заключается в числе четырех (источников знания, признаваемых найяиками), то следует знать, что все виды небытия рассмотрены нами, так же как и все виды бытия». (NV. 11. 2—3, где следует читать: *saturvargāntarbhāvad*).

Таким образом, и сутры и Ватсьяна стоят на той точке зрения, которая очень долго господствовала в европейской философии, именно, что отрицательные суждения особо рассматривать не имеет смысла, так как все то, что сказано об утвердительном, можно *mutatis mutandis* применять и к отрицательному. Из этого следовало, что если посредством восприятия познается существующий перед наблюдателем предмет, то посредством того же восприятия познается и несуществующий. Против этого восстали буддисты на том основании, что это противоречит сущности восприятия, которое состоит в ощущении присутствия объекта в области, доступной нашим чувствам; ощущение же отсутствия невозможно, оно было бы противоречием, *contradictio in adjecto*. Мы видели, что, по буддийскому взгляду, чувственная сторона не совершает синтеза, поэтому познание объекта вместе с его

признаками в представлении, хотя бы и наглядном, есть дело мышления, а не чувств. Мы так же видели, что в ответ на эту буддийскую теорию реалисты стали утверждать, что возможно взаимодействие между чувствами и признаками воспринимаемого объекта, которые предполагаются реально в нем ингерирующими. Согласно этому, найяики стали утверждать, что во всяком объекте реально ингерирует небытие других объектов, поэтому чувства, воспринимая объект, воспринимают так же и ингерирующее в нем небытие других объектов.³⁶⁵ Таким образом, небытие получило реальное значение, сделалось бытием.

Мы уже не раз отмечали, что индийские реалисты отличались от своих европейских собратьев неумолимой последовательностью, они не останавливались перед явным абсурдом, раз он необходимо вытекал из принятых оснований. Под влиянием буддийской критики брахманисты, защищая свою точку зрения, не боялись делать из нее самые крайние выводы. Слова Ватсьяяны об отрицании не заключают в себе резкой постановки вопроса: то, что воспринимается, то существует, что не воспринимается, не существует. Когда же буддисты доказали, что то, что не существует, не может восприниматься чувствами, т. е. что чувства не могут давать отрицательного познания, то найяики отвечали: нет! могут. Существует особый вид взаимодействия между ингерирующим в объекту небытием других объектов и нашими чувствами.

Мимансаки, которые так же придерживались грубо-материалистической теории восприятия, несколько отличались от найяиков в вопросе о восприятии небытия или отрицательных суждениях. Они признавали (ÇV. Abhāva 17), что как чувственное восприятие, так и другие источники знания действительны только в отношении бытия, имеющего положительный вид; что же касается отрицаемого бытия, то это источники не могут его познать. «Мысль, что 'этого нет', никогда не создается чувствами,— говорит Кумарила (ibid, 18), так как органы чувств могут соприкасаться только с положительной формой бытия». Но из того, что обыкновенные источники или способны познания недостаточны для познания

³⁶⁵ Этот вид ингеренции получил особое название 'соотношение между определяемым и определителем', *viṣeṣaīṇaviṣeṣyabhāva*. См. о нем: Athalya, с. 228—230.

небытия, следует, по мнению мимансаков, лишь то, что для его познания нужно допустить существование особого специального источника знания (*ibid.*, 1—2).

Так как в этой школе вообще принимается за правило, что источник познания есть источник познания бытия, то допустив, что существует особый источник, познания для объектов отсутствующих, Кумарила все-таки доказывает, что это отсутствие есть нечто реальное (*vastutā*, *ibid.* 8). «Познание в форме 'этого нет' было бы невозможно, — говорит он, — если бы не существовало соответствующей реальности. Никакое познание не возникает без внешнего субстрата». На возражение буддистов, состоящее в том, что воспринимаем мы только голый субстрат, а не отсутствующее бытие, мимансаки отвечали, что отсутствие объекта реально ингерирует в субстрате (*ibid.* 12). Воспринимая, например, творог, мы в то же время воспринимаем молоко, существующее в этом твороге в отрицательной форме, а воспринимая молоко, мы в то же время воспринимаем в отрицательной форме и творог, в который оно превратится в будущем (*ibid.* 5). Так как по теории мимансаков и ведантистов, действие заранее существует в скрытом виде в своей причине, то отрицательное восприятие действия в причине и причины в действии рассматривается как что-то реальное. Отрицание действия есть не что иное как утверждение, что причина продолжает существовать (*ibid.* 7). Бытие, возникнувшее, содержит в себе небытие своей причины как нечто реальное. Существует, следовательно, небытие причины в действии и небытие действия в причине. Существует так же взаимное небытие объектов, не находящихся ни в какой связи, например, небытие горшка в платке и небытие платка в горшке. Существует и абсолютное небытие как например, рогов на голове зайца (*ibid.* 2—4). Даже в объекте, представляющем собой единство, существующее взаимное небытие его частей есть нечто реальное; так, в плоде мы различаем цвет, вид, формат; мы можем различать эти признаки только потому, что один в другом отсутствует (*ibid.* 20). Если бы мы не имели особого средства к познанию этих различий, взаимного небытия, то весь мир внешних объектов перемешался бы, и мы не могли бы ничего различать. Буддисты возражали, что эти различия субъективны и не принадлежат истинному бытию. Подобно этому, один и тот же человек может быть отцом по отношению к своему

сыну и сыном по отношению к своему отцу. Мимансаки отвечали, что это не так, потому что, по их мнению, объект как целое существует самостоятельно, признаки же его также суть реальности, которые с ним соединяются (ibid. 22—23).

Прашастапада причисляет отрицательное суждение к умозаключениям и в этом несомненно следует буддистам (РВ. 225), но он так же полагает, что небытие есть нечто реальное, имеющее объективное основание в действительности. Шридхара (НК. 228. 26—229. 2) по этому поводу замечает: «Тем, которые говорят, что не стоит рассуждать об особом способе познания объектов, имеющих форму небытия, так как они не существуют, нужно поставить вопрос: что служит основанием нашей мысли, когда мы говорим 'этого нет'. Если ты ответишь, что ничего, то ты протянул руку махаянистам, по мнению которых представления не происходят от реальных объектов» (Ye punar evam āhuḥ. Abhāvarūpasya prameyas-yābhāvān na sādhyī tasya pramāṇacinteti, ta idaṁ praṣṭavyāḥ. Nāstītisaṁvidaḥ kim ālambanam. Yadi na kiñcid dattaḥ svahasto nirālambanaṁ vijñānam icchatāṁ mahāyānikānām).

Позднейшие вайшешики, начиная с Шивадити,³⁶⁶ причисляют категорию небытия к прочим категориям бытия, и получается таким образом 7 категорий: субстанция, качество, действие, общее, частное, ингеренция и небытие. В таком виде учение реального небытия удержалось в соединенной школе ньяя-вайшешика до наших дней (ср. TS. §2).

Из прочих философских систем, санхья стояла на той же точке зрения. как и Ватсьяяна, т. е. что отрицательные суждения рассматривать не следует, так как к ним применимо все, что говорилось об утвердительных (ср. Махадева на SS. I. 88). Ведантисты школы Шанкары и в этом вопросе как почти во всех других, приняли точку зрения буддистов.³⁶⁷

За исключением этих последних, все противники буддистов стояли на той точке зрения, что небытие есть нечто реальное, которое познается или через обыкновенные источник познания, или через специальный источник отрицательного знания. Буддийские же философы противопоставляли этому взгляду свое объяснение, согласно которому в отрицательном суждении познается не небытие отсутствующего

³⁶⁶ Ср. Bodas. P. 41.

³⁶⁷ Ср. Vedāntaparibhāṣā, л. 26.

объекта, а бытие его субстрата, на котором небытие отрицаемого объекта является воображаемым, а отнюдь не реальным. «Отрицание возможно,— говорит Дхармакирти,— только на основании невосприятия как мы его понимаем, т. е. на основании невосприятия гипотетически видимого объекта» (NB. II. 26). «Если отрицаемый объект есть нечто реальное, то отрицание невозможно» (NB. II. 27). Это значит, что если небытие отрицаемого объекта было бы чем-то реальным, а не гипотетическим, то отрицанию подвергались бы такие объекты, которые в своем существе были бы недоступны для познания чувственного, тогда как это-то именно и невозможно. Нет такой реальности, которая по существу своему состояла бы в невозможности быть воспринятой чувствами, нет, следовательно, реального небытия. Есть только небытие гипотетическое. То, что мы называем небытием, есть в сущности реальный субстрат такого бытия, которое мы сначала гипотетически предполагаем существующим на данном субстрате для того, чтобы его затем отрицать. «Объектом отрицательного восприятия,— говорит Дхармоттара (NBT на II. 29),— и называется отсутствующий предмет, например, горшок, потому что мы воображаем его как бы воспринимаемым зрением на его видимом субстрате при наличности всех условий познаваемости. Следовательно, отсутствием объекта восприятия называется: 1) его видимый субстрат, и 2) факт восприятия этого субстрата. Действительно, этот видимый субстрат и познание его дают нам возможность мыслить отсутствие воображаемого вышеозначенным способом объекта. То, что мы называем отсутствием гипотетически видимого горшка, заключает в себе положительное знание реальности. Оно состоит в познании реального объекта, субстрата, а не в одном только отсутствии восприятия, так как одно последнее не дает нам возможности мыслить отсутствие такой вещи, которая могла бы быть видимой».

Из буддийского учения об отрицательном суждении вытекают две весьма важных для теории знания выводы: 1) *и в отрицательных суждениях познается чистое бытие, точно так же как и в суждениях восприятия*. Мы видели, что в этих последних познается чистое, бескачественное бытие как реальный субстрат воспринимаемых представлений и этому субстрату приписываются общие (воображаемые) признаки, коим не соответствует никакая объективная реаль-

ность. Точно так же и в отрицательном суждении мы имеем реальный субстрат, с которым мышление соединяет воображаемое отсутствие объектов.

2) *Сверхчувственные объекты не могут быть познаваемы, так как невоспринимаемое чувствами есть только гипотетически невоспринимаемое.* Такого бытия, которое по существу своему не могло бы восприниматься чувствами, нет. Если бы оно существовало, то оно было бы реальным небытием. Дхармоттара говорит (NBT на II. 28).

«Такие предметы, которые сами по себе поставлены в условия невосприимлемости, которые совершенно недоступны нам во времени и в пространстве, которые отличаются по своей форме от всех тех предметов, которые мы можем видеть, которых мы, следовательно, не можем гипотетически поставить в условия восприимлемости,— таких объектов мы и отрицать не можем, потому что никогда не могли бы и воспринимать их. Чтобы отрицать присутствие чего-либо, нужно сначала гипотетически представить себе это присутствие, иначе наша мысль будет совершенно беспредметна. Оттого и логическим основанием во всяком отрицательном умозаключении является понятие отсутствия гипотетически видимого объекта. Если бы в отрицательном суждении мы познавали реальное небытие объекта, а не отрицали лишь гипотетическую его видимость, то мы имели бы познание абсолютного небытия. Тогда мы могли бы отрицать бытие объектов и не представляя предварительно их себе мысленно восприимлемыми на известном субстрате.

Таким образом, отрицательные суждения возможны исключительно благодаря отрицательному восприятию описанного вида».

Противники буддистов, реалисты, кроме своего главного возражения, состоявшего в признании небытия за нечто реальное, делали еще частные возражения на некоторые стороны буддийского учения об отрицательном восприятии или небытии. Одно из них состояло в следующем: если под отрицанием разуметь небытие, то невосприятие чего-либо и его небытие будут терминами равносильными. Таким образом, основание и следствие в отрицательном заключении (или, по аристотелевой терминологии, большой и средний термин) будут заключаться в одном и том же понятии; заключение получает формулу: 'горшка здесь нет, потому что нет', и ста-

новится eo ipso невозможным. Чтобы выйти из затруднения, Дхармоттара (ср. NBT на II. 29) проводит между основанием и следствием следующее различие: основание невосприятия в сущности ничем не отличается от небытия, но следствие не есть только небытие, оно является применением этой идеи к тому или другому случаю. Такая формулировка позволяет нашему автору подвести под то, что он называет особым видом логического основания — отрицательным восприятием — все отрицательные суждения и умозакключения, то есть такие умозакключения, в которых вывод есть суждение отрицательное.

Все они представляют собой применение небытия к какому-либо случаю.³⁶⁸ Возражения против этой теории делались вайшешиками (NK. 227. 12) и мимансаками (ÇV. Abhāva, 38—42). Они доказывали, что если считать отрицание за средний термин умозакключения, то получается *regressus in infinitum*, так как если объект отрицается вследствие его невосприятия, то в свою очередь восприятие может быть познаваемо только вследствие другого невосприятия и т. д. Дхармоттара причисляет отрицательные суждения к умозакключениям, потому что он отождествляет последние с мышлением вообще. Приравнивание отрицательного суждения к умозакключению находится в полном соответствии со взглядами нашего автора на умозакключение как на логическую связь понятий. Раз Дхармоттара доказал, что отрицание не дается нам чувственным восприятием, то он непременно должен был причислить его к умозакключению, так как он ведь признает только два источника познания: чувства и мышление, а последнее отождествляет с умозакключением.³⁶⁹

Мы упомянули, что, по мнению Дхармакирти, к приведенной им формуле отрицательного суждения: «горшка нет

³⁶⁸ Взгляд этот, что логическое следствие (большой термин) в умозакключении может быть не только выводное понятие, но и применение понятия (*vyavahāga*) к данному случаю, в словах, мыслях или действиях, удержался в объединенной системе ньяя-вайшешика. Все определения, например, причисляются также к умозакключениям, в которых роль большого термина принадлежит применению понятия к данному случаю. Ср. *Tarka-bhāṣā*, с. 40; *atra tu vyavhāraḥ sādhyah*. Ср. выше в главе об умозакключении.

³⁶⁹ Ср. *Sigwart*. *Logik*. S. 171: was sie (die Dinge) nicht sind, gehört niemals zu ihrem Sein und Wesen; es ist nur von dem vergleichenden Denken von außen an sie herangebracht.

только там, где мы отрицаем его гипотетическую восприимчивость», сводятся вообще все отрицательные умозаключения и силлогизмы. Ведь разница между умозаключением 'для себя', или мышлением, и умозаключением 'для других', или силлогизмом, состоит лишь в том, что последнее есть полное выражение в слове того процесса мышления, который содержится в первом. Отрицание бытия объекта на определенном месте соответствует простому суждению восприятия. Но подобно тому как утверждать можно не только то, что непосредственно воспринимается, но и то, что находится с ним в необходимой связи, в силу ли причинной связи или связи аналитической, точно так же и отрицать можно все то, что находится или в причинной или в аналитической связи с невосприятием гипотетически видимого объекта. Например, если мы не восприняли дыма, то можно заключить не только об отсутствии дыма, но и об отсутствии его причины, огня (NB. II. 33). Если нет на известном месте дерева, значит нет на нем и дальбергии (NB. II. 34), так как понятие 'дальбергия' находится в аналитической связи с понятием 'дерева'. Но не только отрицательное восприятие гипотетически видимого объекта, но и положительное восприятие объекта дает нам право отрицать все, что с ним несовместимо. Например, восприятие огня дает нам право заключать к отсутствию в данном месте холода (NB. II. 38), так как холод несовместим с огнем, причем, конечно, отрицается лишь гипотетический холод: если бы он был, то мы бы его восприняли. То же восприятие огня дает нам право отрицать все, что является противоположным его действию (NB. II. 41), например, симптомы холода «мороз по коже» на теле человека, стоящего у огня. О том же отсутствии симптомов холода мы можем заключать не только на основании восприятия огня, но так же на основании восприятия дыма (NB. II. 42), который является действием огня: где есть дым, там мы можем отрицать наличие этих симптомов,— конечно, сначала предположив при этом, что если бы они были, то их можно было бы воспринимать; ведь того, что нельзя воспринять, нельзя и отрицать.

Всего Дхармакирти насчитывает 11 формул отрицания, причем эти формулы, по его мнению, суть лишь различные выражения одного и того же основного принципа, именно невосприятия гипотетически видимого объекта (NB. II. 43—44). Все формулы, говорит он, содержатся в первой по су-

ществу. Разница между ними только в формулировке. Разница эта не прямая, а косвенная. Так как в них или утверждается что-либо несовместимое с логическим следствием, или прямо что-либо отрицается. Разница 'косвенная' значит, что эти формулы не прямо выражают отрицание гипотетически-видимого объекта, но они содержат утверждение и отрицание разных фактов, неразрывно связанных с отрицательным восприятием, а из этого уже всегда само собою вытекает такое именно отрицание гипотетически видимого объекта. Поэтому все эти 11 формул и рассматриваются в отделе умозаключения 'для себя', так как во всех них действует один и тот же принцип всех отрицательных суждений, невосприятие гипотетически видимого объекта.

Дхармоттара (NBT на II. 46) по этому поводу говорит: «При описании различных формул отрицательного восприятия были упомянуты общие и частные понятия, находящиеся в отношении взаимного исключения с отрицаемыми фактами, а так же были упомянуты таковые же причины и действия. Вот эти-то противоположные понятия, противоположные причины и такие же действия и познаются в этих формулах с утвердительной стороны. Но что же это значит? Что значит то, что они познаются с утвердительной стороны? Какой смысл имеют слова: 'с утвердительной стороны познается такое явление, которое исключает возможность другого явления, которое противоположно ему'? Очевидно, эти слова значат только то, что мы представляем себе эти явления сначала воспринятыми, а затем невоспринятыми, при чем невосприятие касается именно таких объектов, которые мы только что перед тем воспринимали. Другими словами, восприятие того, что противоположается чему-либо другому, есть по существу невосприятие [гипотетически] видимого. Ведь если идет речь о последовательном восприятии и невосприятии какого-либо явления, то очевидно, что это явление относится к числу тех, которые во всяком случае могут быть восприимчивы. Поэтому во всех тех формулах, где отрицание какого-либо явления основывается на противоположении его другому, где например, воспринимается что-либо, по существу противоположное отрицаемому явлению, или невоспринимается его необходимая причина,— во всех этих случаях отрицание касается таких объектов, противоположение которых предполагает возможность их восприятия и не-

восприятия. Другими словами: отрицание касается только объектов, могущих быть воспринимаемыми чувствами. Иначе отрицания понимать нельзя».

Таким образом, учение об отрицательном восприятии как сущности отрицания стоит в тесной связи с учением об отношении взаимного исключения (*virodha*) между познаваемыми объектами. Ясно, что это отношение взаимного исключения, или противоречия, может касаться только объектов, подлежащих чувственному восприятию или, вернее, представлений, созданных нашим мышлением на почве чувственного восприятия. «Другого рода объекты,— как говорит Дхармакирти,— не могут быть ни противоположны, ни причиной, ни действием, ни подчиняющим, ни подчиненным понятием по отношению к отрицаемому факту». (NB. II. 47).

Дхармоттара разъясняет эти слова Дхармакирти следующим образом:

«Под 'объектами другого рода' разумеются объекты, отличающиеся от тех, которые поочередно подвергались и восприятию и невосприятию, т. е. объекты, которые просто никогда не были воспринимаемы. Такие объекты не могут иметь ничего с собой несовместимого. Причинную связь таких объектов с другими нельзя ни утверждать, ни отрицать, так как для нас она не существует. Нам неизвестно, противоположны ли такие объекты данному или нет, находятся ли они с ним в причинной связи или нет. Если мы должны отрицать противоположность, отрицать причину, отрицать действие чего-либо, то мы можем это делать только по отношению к таким объектам, которые поочередно подвергались и восприятию и невосприятию. Они-то и являются гипотетически-видимыми объектами. Оттого-то мы и можем отрицать лишь то, что могло бы быть видимо.

Поясним это. Противоположность, причинная связь, а так же отсутствие подчиненного понятия в случае отсутствия подчиняющего понятия возможны только благодаря невосприятию гипотетически-видимого объекта. Под противоположностью мы разумеем тот факт, что такой-то объект всегда отсутствует, если присутствует другой. Причинную связь мы сознаем тогда, когда мыслим отсутствие объекта, в котором мы видим действие, всякий раз, когда отсутствует то, в чем мы видим причину. А если мы при отсутствии того, в чем мы видим подчиняющее понятие, мыслим отсутствие подчинен-

ного понятия, то мы мыслим отношение взаимного подчинения понятий. Таким образом, следует признать, что в основе понятия о таком соотношении подчинения лежит основоположение отрицания. Когда мы, например, восприняв отсутствие дерева на каком-либо месте, заключаем об отсутствии на нем так же и 'дальбергии', то мы в действительности мыслим отношение взаимного подчинения этих понятий. Отсутствие же (небытие) мы во всяком случае можем мыслить только на основании невосприятия того, что могло бы быть видимым. Поэтому человек, который помнит, что такие-то понятия взаимно противоположны, что такие-то явления находятся в причинной связи, что такие-то понятия подчинены друг другу, — такой человек должен помнить и о невосприятии гипотетически-видимых объектов, так как факт такого невосприятия лежит в основании всех этих отношений. Если он этого не вспомнит, то не будет в состоянии помнить ни противоположности, ни других отношений между объектами. Тогда он действительно не будет в состоянии заключать об отсутствии (небытии) каких-либо явлений на основании утвердительного суждения о фактах, им противоположных, или на основании отрицательного суждения об их причине и т. д. Во всех этих случаях мы непременно должны помнить о факте невосприятия таких объектов, которые мы могли бы воспринять. Воспоминание об этом факте должно быть одновременно с восприятием явления, противоположного отрицаемому. Только на основании такого невосприятия можем мы мыслить небытие чего-либо.

Кроме того, нужно здесь заметить, что если в настоящее время, когда мы воспринимаем противоположное явление, и не происходит отрицательного восприятия того, чему оно противоположно, однако оно происходило тогда, когда у нас в первый раз создалось понятие об этой противоположности. Мы можем в этих случаях отрицать что-либо только на основании того, что мы в настоящее время (во время отрицания) помним о том отрицательном восприятии, которое произошло раньше. Поэтому все различие тех формул отрицательного восприятия, где прямо что-либо отрицается, от тех, где что-либо отрицается косвенно, путем утверждения противоположного факта, состоит лишь в том, что, во-первых мы имеем отрицательное восприятие в настоящем, а во-вторых такое же восприятие в прошедшем. Так как, утвер-

ждая что-либо противоположное данному явлению, или, например, отрицая его причину, мы в действительности мыслим невосприятие объекта, способного быть видимым, то только этот вид невосприятия,— хотя бы он и совершился в другое время и жил только в памяти,— только он ведет к отрицательному заключению. Все же другие формулы содержатся в нем».

Объекты, которых и нельзя было бы никогда воспринимать, суть объекты сверхчувственные. Они не могут быть объектом знания. А не могут быть объектом знания те сущности, о которых мы не можем ничего ни утверждать, ни отрицать; другими словами, это такие объекты, которые могут и быть и не быть. Бытие их так же недоказуемо как и небытие. Таковы сущности метафизические, плод чистого воображения, они не могут быть поставлены в связь с единичным ощущением и потому не могут быть объектом суждения в буддийском понимании этого термина.

Дхармакирти об этом говорит так (NB. II. 48): «Невосприятие объектов, лежащих за пределами [возможного опыта], ведет лишь к сомнению, так как за этими пределами нет ни восприятия, ни мышления». Дхармоттара в развитие этих слов прибавляет (NBT на II. 48): «Объектами недоступными называются объекты, недоступные в трех отношениях: в пространстве, во времени и по своей сущности, т. е. отличающиеся по своей сущности от всего того, что может быть в пространстве и во времени воспринято. Невосприятие таких объектов есть источник сомнения.

В чем сущность такого невосприятия? Сущность его состоит в прекращении и восприятия и мышления. Сомнение есть отсутствие познания, тогда как отрицательное познание описанного вида есть особый вид знания, т. е. положительного знания. А там, где невозможно ни положительное, ни отрицательное знание,— там мы имеем действительно отсутствие знания или сомнения. Это значит не более и не менее как только то, что сомнение не имеет ничего общего ни с познанием, ни с объектами познания». Все метафизические объекты, которых и нельзя было бы никогда воспринять чув-

ствами, являются, таким образом, объектами сомнения или, что то же, абсолютного незнания.³⁷⁰

³⁷⁰ Изложенная здесь история индийских взглядов на отрицание не может не поразить сходством с историей того же вопроса в европейской философии. Зигварт (*Logik*. S. 155) первый из европейских логиков высказал, что отрицательное суждение не равноправно утвердительному, так как в первом отрицается всегда лишь предположение: *die Verneinung richtet sich immer gegen den Versuch einer Synthesis und setzt... eine Zumuthung (=āropa) Subjekt und Prädikat zu verknüpfen voraus*.

Rickert (*Der Gegenstand der Erkenntniss*. S. 91) распространяет тот же принцип и на утвердительные суждения, чему также имеется параллель в индийском учении о восприятии.

До Зигварта в европейской философии господствовал взгляд Аристотеля, который разделялся и Кантом. Этот взгляд соответствует точке зрения Ватсъяяны. Спиноза, Гегель и др. переносили понятие отрицания в сущность вещей (см.: *Sigwart. Logik*. S. 171), так же как и индийские реалисты. В частности, взгляды Спинозы (*determinatio negatio est*) есть точное повторение взгляда Кумарилы *ÇV. Abhāva*, 3. Зигварт делает из своего взгляда гносеологический вывод, соответствующий буддийскому: «То, чего в объектах нет, не составляет их сущности, привнесено извне сравнивающим мышлением». Но если отделить от объектов все то, чего в них нет, то придется их мыслить без всяких признаков, и мы очутимся перед буддийской «единичной сущностью», как непознаваемой на опыте реальностью, так как, если в самой вещи нет никакого различия от других, то нет в ней и сходства с другими, следовательно, в своей сущности она непознаваема.

XVII

ЗАКОН ПРОТИВОРЕЧИЯ

Два вида противоречия. Их двойное различие. Закон противоречия не есть закон чистого бытия. Закон противоречия есть закон мышления, но не закон чистого бытия. Закон противоречия действует только в области таких представлений, которые имеют реальный субстрат. Представления сверхчувственные не подчиняются закону противоречия. Одинаковые выводы из рассмотрения отрицательных суждений и закона противоречия. Связь взгляда на закон противоречия с теорией познания. Представление не содержит в себе бытия. Чистое бытие есть всегда бытие. Представления могут быть или не быть в зависимости от того, поставлены ли они в связь с чистым бытием или нет. В каком смысле закон противоречия есть закон вещей в себе. Учение Будды об антиномиях.

Противоречия, говорит Дхармакирти (NB. III. 74), бывает двух родов: одно состоит в такого рода противоположении двух фактов бытия, что исчезновение одного знаменует собой появление другого. Например, свет и тьма, тепло и холод находятся между собой в таком отношении, что исчезновение одного равняется появлению другого. Второй вид противоречия состоит просто в отрицании известного утверждения, например, 'синий' и 'не-синий', 'бытие' и 'не-бытие'.

Первый вид только выражает тот факт, что существуют несоединимые состояния сознания, причем противоположаемые состояния находятся между собой в известном причинном взаимодействии: свет воздействует на тьму и уничтожает ее, холод уничтожает жар и т. д. Совместное бытие этих состояний невозможно, или как говорит Дхармоттара (NBT на III. 75), в один и тот же 'момент' не могут существовать два таких взаимнопротивоположных состояния. Из этого вытекает очень важное следствие: раз противоположение касается двух фактов, находящихся между собой в причинной связи, то оно касается исключительно той области, в которой господствует закон причинности, т. е. области явлений, но не истинно-сущего. Всякое длящееся бытие, мы видели,³⁷¹ есть продукт синтеза воспроизводительного воображения, а этот вид противоположения существует, говорит Дхармакирти,

³⁷¹ См. выше в гл. II.

только между двумя фактами длящегося бытия, т. е. не между двумя «моментами», а между двумя «цепями моментов», объединенных уже в сознании. Вопрос о том, следует ли признать, что этот первый вид противоположения касается только представлений, а не реальных вещей, был, по-видимому, предметом спора между последователями Дхармакирти. Из слов Дхармоттары видно (NBT на III. 75), что некоторые считали его касающимся только представлений, другие же полагали, что он касается реальных вещей. Сам Дхармоттара занимает среднее положение. Конечно, говорит он, противоположение это касается не только двух отдельных «моментов», но многих «моментов». Хотя объединенная цепь моментов и не представляет собой реальности, однако реальность является нам в виде объединенных в сознании цепей моментов. В этом смысле противоречие первого рода есть противоречие реальных объектов. Там, где нет никакой реальности, не может быть и такого противоречия (там же). Признаком реальности считается активность (там же), прекращение активности (действительности) моментов холода зависит от действительности моментов тепла. Моменты сами по себе не имеют никаких определений и потому не могут друг другу противопоставляться, они представляют собой чистое бытие. Поэтому Дхармоттара лишь в переносном смысле относит противоположение первого рода к реальным объектам, т. е. к таким представлениям, которые имеют реальную подкладку в единичных моментах чувствительности.

Второй вид противоречия, состоящий в простом противоположении утверждения отрицанию, распространяется на всю область познаваемого как реальную, так и воображаемую. Утверждение и отрицание противопоставляются друг другу непосредственно, а все познаваемые объекты взаимнопротивоположны постольку, поскольку они необходимо представляют собой взаимное отрицание; так, 'синее' есть отрицание всего 'не-синего' и т. д. Этот вид противоречия выражает собой относительность «определенного» познания вообще, так как мы «определенно» познаем лишь отношения объектов, а не их самих в их действительной сущности. Сущность того, что мы называем 'синий', состоит для нас лишь в сумме тех отрицаний, которые вложены в это представление. 'Определенность' (*paricchitti*) познания и есть не что иное, как его 'отделенность' (*vyavacchitti*) от всего другого. Поэто-

му «моменты», которые не содержат в себе ничего определенного, а представляют собой как мы видели, лишь чистое бытие, не могут содержать в себе никакого противоположения чему бы то ни было. Небытие или отрицание, которое «выделяется» при определении чего бы то ни было, должно тоже иметь определенную форму. Если мы ошибочно приняли столб за привидение и затем, убедившись в ошибке, определили его как отличающийся от привидения, то это привидение, хотя и не представляет собой реального объекта тем не менее выделяется как нечто определенное, которое могло бы быть воспринято чувствами, если бы существовало на данном месте. Точно так же, когда мы отрицаем вечность чего бы то ни было, мы разумеем такую вечность, которая могла бы быть воспринята в определенном образе, если бы она существовала. Иной сверхчувственной вечности мы и отрицать не можем. Таким образом, все, что мы «определяем» и все, что мы «выделяем», имеет отношение к чувственному элементу в познании, т. е. к реальности, и потому второй вид противоречия косвенно относится так же к объектам реальным. Непосредственно он относится лишь к «определенным» представлениям. Именно этот вид противоречия и определяет представления как отдельные образы, и потому он называется 'существенным противоположением', так как благодаря ему устанавливается в нашем познании бытие вещей, как отдельных сущностей. Все, что определяется как находящееся с другим в отношении противоположности, не может быть с ним едино. Этот вид противоречия распространяется не только на объекты реальные, т. е. имеющие реальный субстрат, но и на чистые фикции воображения постольку, поскольку эти фикции противоположение 'реального' 'воображаемому' есть лишь частный случай этого рода противоположения: сущность 'реального' состоит в том, что оно не есть 'воображаемое', и наоборот (Ср. NVTT. 340. 19). Противоположность этого рода отличается от первой тем, что она не препятствует совместному нахождению в одном месте противоположных объектов. «Таким образом,— говорит Дхарматтара (NBT на III. 77),— оба вида противоположения имеют и различные функции. Благодаря одному, второму виду, невозможно тожество тепла и холода, благодаря другому, первому виду,— их нахождение в одном месте. Оба вида противоположения имеют так же и разные области применения.

Все объекты как реальные, так и нереальные, противоположны друг другу в том смысле, что они отличаются друг от друга. Но только лишь некоторые реальные объекты обладают противоположением, состоящим в невозможности нахождения в одном месте. Таким образом, оба вида противоположения имеют разные функции и различные области применения, и потому ни один из них не входит в состав другого».

Из изложенного ясно, что буддистов занимал вопрос о том, подчинено ли так же и чистое бытие закону противоречия. Этот вопрос решался в том смысле, что закон противоречия есть прежде всего закон мышления, т. е. закон той деятельности, которая создает представления, способные вступить в связь со словом. Чистое бытие противопоставляется мышлению и, следовательно, не может быть подчинено его законам. Но только такие представления подчинены закону противоречия, которые имеют реальный субстрат. Представления, не имеющие реального субстрата, т. е. представления сверхчувственные, не подчиняются этому закону.

Такой вывод мы уже имели из рассмотрения отрицательных суждений, с которыми закон противоречия находится в близкой связи. Там было доказано, что объекты сверхчувственные отличаются тем, что относительно их можно лишь сомневаться в том, существуют ли они, или нет, так как их невозможно ни утверждать, ни отрицать. Утвердительное суждение предполагает восприятие, отрицательное предполагает так же восприятие; где невозможно ни то, ни другое, там возможно лишь сомнение, а не знание. Сомнение, следовательно, есть абсолютное незнание, и состоит оно в невозможности как утвердительного, так и отрицательного суждения. Объекты восприимлемые, мы видели, суть те, которые поочередно могут подвергаться восприятию и невосприятию³⁷² и потому утверждаться или отрицаться. Объекты, которые не могут поочередно утверждаться и отрицаться, суть объекты сверхчувственные. Является доказанным, что объекты сверхопытные не могут быть познаваемы в умозаключениях, не могут быть ни познаваемы и чувствами, других же источников знания нет, следовательно, они вовсе не могут быть познаваемы за отсутствием источника познания, коим можно было бы их познавать. Но это не значит, что они не

³⁷² См. выше в главе об отрицательных суждениях.

существуют вовсе, так как отрицать можно только то, что можно было бы в другое время и утверждать. Это значит только то, что нет у нас источника познания таких объектов. Источник знания есть причина, познанный объект — его результат. Поэтому, если есть источник знания, то на основании его может быть установлено бытие объекта познания, но если нет источника знания как нет его для объектов сверхчувственных, то это еще не значит, что нет и самих этих объектов. Это объекты абсолютно недостоверные, сомнительные, другими словами, такие объекты могут одновременно и быть и не быть (см. NB и NBT на II. 49).

Буддийский взгляд на закон противоречия органически сливается с теорией знания. Ведь как мы видели, знание состоит из двух сторон, пассивной и активной. Закон противоречия есть закон мышления и касается лишь активной стороны знания. Построения мышления могут быть или не быть, и относительно них существует закон, что они не могут одновременно быть и не быть. Относительно пассивной же стороны знания, которая дана нам в чувственной его стороне, которая представляет собой чистое бытие, утверждение, не может, конечно, возникать и вопроса о том, может ли она быть или не быть (NVTT. 342. 1: *vastuni hi viruddhadharmādhyāso virudhyate nāvastuni*). Именно чистое-то бытие и не может одновременно быть и не быть. Представления, построенные мышлением, не содержат сами по себе никакого бытия, они могут быть и не быть, смотря по тому, поставлены они в связь с чувственным элементом, или нет. 'Бык' вообще не существует вовсе (NVTT. 340. 10), но 'этот бык' существует тогда, когда он поставлен в связь с чувственным элементом, и он-то не может одновременно быть и не быть, он может только или быть, или не быть. Но бытие принадлежит ему не в прямом, а в переносном смысле, так как оно принадлежит прямо в нем лишь элементу чистой чувственности. Так как в познавательной форме суждения 'это бык', первая часть, субъект 'это', является выразителем элемента чистого бытия, а вторая часть, предикат 'бык' — выражает построение мышления, и первая часть относится ко второй как субстрат качеств к качествам, то закон противоречия называется так же *'приписыванием противоположных качеств'* (*viruddhadharmādhyāsa*). Противоречие, следовательно, всегда лежит в предикате, в качествах, а не в элементе чистого

бескачественного бытия.³⁷³ Представление 'бык' значит лишь 'не не-бык', т. е. само по себе, безотносительно 'сходных' объектов, ничего не значит (NVT. 340). 'Сходство', которое как мы видели, есть источник образования представлений,³⁷⁴ есть не что иное как само мышление, которое в потоке сознания соединяет сходное и выделяет несходное. Соединение сходного и 'выделение всего иного' (anyavyāvṛtti) и есть действие закона противоречия. Сходство определяет представление 'синий цвет', и отделяет его от 'не-синего' (NBT на I. 21). Закон противоречия, и в частности второй его вид, так же отделяет 'синий' от 'не-синего' (NBT на III. 77). Деятельность мышления, создающего представления, есть не что иное как действие закона противоречия. Из этого можно было бы заключить, что закон противоречия есть закон образования представлений и вовсе не касается вещей в себе. Так думали некоторые (там же). Но Дхармоттара как мы видели, восстает против них и настаивает на том, что закон противоречия во всяком случае имеет отношение к чистому бытию (vāstava eva; там же). Ведь знание, не поставленное в связь с чистым бытием, вовсе не есть знание. Закон противоречия имеет применение именно только в знании, поставленном в связь с чистым бытием. В знании, не поставленном в связь с чистым бытием, т. е. в знании сверхчувственном, закон этот действовать не может. Таким образом, закон противоречия не применим в области объектов метафизических именно потому, что эти объекты представляют собой чистые построения мышления и не поставляются мышлением в связь с чистым бытием. С буддийской точки зрения, закон противоречия не применим в области метафизики именно потому, что он применим только к тем представлениям, которые мышление ставит в связь с вещами в себе. *Вещь в себе* (sva-lakṣaṇa), которая есть чистое бытие, утверждение, пассивный, объективный элемент в познании или чувственная сторона

³⁷³ Из этого можно судить о том, какая связь должна была существовать между буддийским пониманием закона противоречия и буддийской таблицей категорий. Категория субстанции и качества есть первая из категорий и состоит она в том, что мышление приписывает качества бескачественному бытию и делает это, именно подчиняясь закону противоречия. Первая категория и закон противоречия, в буддийском понимании этих терминов, находятся в тесной связи.

³⁷⁴ См. главы об истинно-сущем, о восприятии и об умозаключении.

познания,— не может быть и не быть, так как она есть само бытие. В переносном смысле все объекты сообразно с тем, поставлены ли они в связь с чистым бытием, могут быть или не быть. В этом смысле Дхарматтара говорит, что закон противоречия во всяком случае есть закон вещей в себе (*vāstava eva*), так как объекты метафизические именно потому, что они не поставлены в связь с чистым бытием, а представляют собой чистые построения разума, не подчинены ему. Объекты, которые не поставлены в связь с объективным элементом познания, являются объектами вполне субъективными.

Будда так же учил, что есть ряд вопросов, на которые невозможно отвечать ни утвердительно, ни отрицательно (см. выше) или как выражаются его последователи: «всеведущий Будда не захотел открыть людям истину на ряд вопросов».³⁷⁵ Вопросы эти знаменитые 'неразрешимые вопросы' (*avyākātā dhammā*): конечен мир или бесконечен, имеет начало или не имеет, существует ли бессмертие и др. — все метафизического характера. Если допустить реальность познаваемого мира явлений, то это необходимо приводить к неразрешимому противоречию, так как приходится одновременно признать мир и конечным и бесконечным, т. е. признать неприменимость к этой области закона противоречия.³⁷⁶ Впервые такие мысли были научно сформулированы Нагарджуной (РР. 536), но они уже вполне ясно выражены в первоначальном буддизме. Отрицательное отношение к метафизике было, таким образом, исходным пунктом буддизма, и на кульминационной точке его развития оно было доказано научным путем в анализируемой нами системе виджнявадинов.

³⁷⁵ См.: Oldenberg. Buddha. S. 298 и след.

³⁷⁶ Проф. Franke в статье «Kant und die altindische Philosophie» (сборник издан Кенингсбергским университетом по поводу столетия со дня смерти Канта), S. 137, обращает внимание на то, что некоторые *diṭṭhi* совпадают даже в словах с кантовскими тезисами и антитезисами.

XVIII

УЧЕНИЕ БРАХМАНСКИХ СИСТЕМ ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИИ.

Влияние буддийского учения об умозаклучении на учение других систем. Учение об умозаклучении в сутрах системы ньяя. Определение умозаклучения. Объяснение Уддьотакары. Его полемика с буддистами и результат этой полемики. Учение вайшешиков. Учение школы санкхья. Учение ведантистов-иллюзионистов. Влияние на него буддийского учения. Учение мимансаков.

Буддийское учение об умозаклучении оказало некоторое влияние на преобразование учения об этом предмете брахманских систем, хотя далеко не в той степени как учение о восприятии. Когда Дигнага³⁷⁷ принялся за переработку учения об умозаклучении, он нашел в системе ньяя, которая специализировалась на разработке логических вопросов, следующее положение. Умозаклучение входило в состав 4 источников знания, которые все вместе составляли одну из так называемых 16 категорий (*padārtha*) найяиков. Но, кроме того, в число этих 16 категорий, под коими следует разуметь лишь 16 особых диалектических приемов, в качестве 7-го диалектического приема входит 5-членный силлогизм, а логические ошибки или неправильные логические основания составляют 13-й член этой системы (NS. I. 1. 1). Основания такого деления совершенно неизвестны, оно во всяком случае произвольно, и создано, вероятно, случайно. Дигнага объединил все это в одно учение об умозаклучении; 5-членный силлогизм он заменил 3-х и даже 2-членным³⁷⁸ и придал ему значение внешнего выражения в словах того процесса мышления, который состоит в неразрывной связи понятий. Получилось

³⁷⁷ В этом ему предшествовал Васубандху, см.: NVTT. 186. 16.

³⁷⁸ Некоторые найяики имели десятичленный силлогизм. Возможно, что сведение этого обилия членов к трем было впервые сделано в школе мимансаков, так как оно упоминается Уддьотакарой, см.: NV. 111, ср. текст, приведенный в примечании к изданию NBh. 39. Если следовать изданию текста Прасададубе, то введение трехчленного силлогизма приписывается, вероятно, буддистам, которых Уддьотакара разумеет обыкновенно под словом *араге*, ср. NV. 56. 14 и 58. 2, где разумеются последователи Дигнаги.

учение об умозаключении 'для себя' и 'для других', которое затем было принято почти всеми другими системами. Умозаключение определяется в сутрах найяиков как источник знания, которому предшествует восприятие (NS. I. 1. 5). Под предшествованием восприятия разумеется, по объяснению Уддьотакары (NV. 46), непосредственное восприятие чувством логического признака и его связи со следствием. Это восприятие, по его же объяснению, проходит через три стадии. Первое восприятие состоит в прежнем восприятии существования логического признака со следствием; второе — в данном восприятии одного логического признака, и третье в восприятии того же признака, но уже в качестве состоящего в связи со следствием; это третье восприятие совершается при содействии памяти. Такое измененное определение умозаключения как результата тройного усвоения логического признака удержалось в системе ньяя-вайшешика до наших дней (см. TS. §47). Дигнага совершенно не соглашался с таким определением и, со своей стороны, определял умозаключение как факт неразрывной связи понятий, выражающейся в трех свойствах логического признака (ср. NV. 56. 14 и след; 58. 2 и след.). О значении этого определения и о том, как оно было использовано в школе вайшешиков Прашастападой, мы уже имели случай говорить подробно.³⁷⁹ Уддьотакара, с обычной своей живостью и схоластическим остроумием, полемизирует против Дигнаги. В сущности, спор между ними идет о том, познается ли связь понятий из опыта, или она покоится на априорных законах, другими словами, это своего рода спор между эмпиризмом и априоризмом. Вачаспатимишра говорит об этом с определенностью, не оставляющей никакого сомнения (см. NVTT. 127. 1 и след.). Найяики отвергали как априорный характер тех законов, на которых покоится связь понятий, так и буддийскую таблицу категорий, которые являются выражением априорности и имманентности этой связи. С своей стороны, сутры найяиков содержат попытку классификации выводов,³⁸⁰ которая, однако, не удержалась в объединенной школе ньяя-вайшешика, по всей вероятности, потому, что не была принята Прашаста-

³⁷⁹ См. Введение к IV части.

³⁸⁰ См. о них: *Jacobi H. Indische Logik.* S. 477.

падой. Другое разделение выводов на утвердительно-отрицательные, чисто-утвердительные и чисто-отрицательные было искусственно навязано смыслу сутры I. 1. 5 Уддьотакарой (NV. 48, 9 и след.) под влиянием полемики с буддистами; оно удержалась в объединенной системе ньяя-вайшешика до наших дней.³⁸¹ Буддийская классификация выводов не оставила в этой системе никаких следов.

Сутры системы вайшешика содержат весьма краткие заметки об умозаключении (См. VS. III. 1. 9—14 и IX. 2. 1—2). Автор их, по-видимому, был знаком с логикой найяиков и только дополнил их перечислением разных видов логической связи, которая выражается в умозаключении. Связь эта возможна, по его мнению: 1) если два объекта относятся друг к другу как причина и действие, или 2) если между ними есть связь, или 3) если они друг другу противоположны, или 4) если один ингибирует в другом. Неудовлетворительность этой классификации бросается в глаза и потому не удержалась даже у Прашастапады. Однако он, столь много заимствовавший у буддистов, не последовал за ними в этом случае, так как буддийская классификация тесно связана с имманентным характером связи понятий вообще. В дальнейшем развитии логика вайшешиков слилась с логикой найяиков.

Определение умозаключения в школе санхья является так же повторением первичного определения найяиков в сутрах (STK на k. 5); отсюда они заимствовали деление его на три вида.³⁸²

Учение ведантистов-иллюзионистов об умозаключении находится в тесной связи с их учением о восприятии. Умозаключение признается второстепенным, зависимым источником знания, им переносно обозначается священное предание как второстепенный источник истины в отличие от главного источника, священного писания, которое уподобляется восприятию.³⁸³ Ни то, ни другое, однако, не являются источником познания абсолютной истины, так как она недоступна постижению обыкновенными способами познания, а откры-

³⁸¹ См. об этом в I части, примеч. 7 и след. к отд. III.

³⁸² См. Aniruddha на SS. I. 100 и NV. 60. 5, где упоминается о том, что в системе санхья насчитывалось 7 видов логической связи.

³⁸³ См. выше в главе об учении брахманских систем о восприятии.

вается избранным людям в священном писании. Такова официальная, так сказать, сторона учения. Но его действительное основание состоит в развившемся под влиянием буддистов мнении, что посредством чистого восприятия мы познаем чистое бытие, которое есть *брахман*. Поэтому ведантисты этой школы говорят, что обыкновенные источники знания не противоречат писанию. Принятые в этой школе учебники логики³⁸⁴ излагают учение об умозаключении с целью доказать, что и посредством этого источника знания познается то же, что и посредством писания, т. е. иллюзорность мира явлений, с одной стороны, и истинное бытие его внеопытного субстрата, с другой. Умозаключение при этом лишь подтверждает то, что доказано восприятием. Раз доказано, что восприятие 'горшка' представляет собой иллюзию, продукт первичной иллюзии (*avidyā*), действительно же познается в этом акте восприятия чистое бытие брахмана, то возможно следующее умозаключение:³⁸⁵ все, что не есть брахман, нереально, потому что не содержит чистого бытия; это такая же иллюзия как если принять жемчуг за серебро и т. д. [данный объект не есть брахман, следовательно, он нереален]. «Бытие горшка и т. п. (т. е. всех объектов познаваемых в опыте) отрицается в брахмане не как бытие таковых (т. е. не как объектов опыта), но с точки зрения абсолютной истины», — говорит тот же учебник.³⁸⁶

Рамануджа³⁸⁷ в своей полемике против последователей Шанкары опровергает так же и этот взгляд на умозаключение. Существование единого бескачественного, не имеющего в себе различия чистого бытия брахмана не доказывается, говорит он, умозаключением; наоборот, оно доказывает разнообразие и множественность бытия.

Ведантисты вместе с реалистическими школами приняли от буддистов разделение умозаключения на внутреннее 'для себя' и внешнее 'для других'.³⁸⁸ Последнее, так же как и у буддистов, выражается в трех членах, а не в пяти как у найяиков

³⁸⁴ См. *Vedāntaparibhāṣā*, d. 22 (recto) и след.

³⁸⁵ *Ibid.*, л. 26 (recto).

³⁸⁶ *Ibid.*, л. 27 (recto).

³⁸⁷ См. *Ṣribhāṣya*, 38, перев. Тибо. 43.

³⁸⁸ Ср. *Vedāntaparibhāṣā*, d. 25 (recto).

и вайшешиков. Что касается до учения о неразрывной связи понятий, то ведантисты примыкают к взгляду реалистов о том, что связь эта познается из наблюдения, а не а priori. Познавание неразрывной связи признается ближайшей причиной умозаключения. Значение этого положения было выяснено при рассмотрении буддийского учения об источниках и результате умозаключения. Из всего этого видно, что самая сущность буддийского учения об умозаключении не была принята в школе ведантистов. Положение об отождествлении умозаключения с суждением и мышлением, положение, что в каждом акте восприятия имеется уже мышление, или умозаключение, положение о том, что источник умозаключения есть 'сходство', а результат представление, что неразрывная связь понятий покоится на принципах достоверных а priori, классификация этих принципов,— все это, по крайней мере, в позднейшие учебники логики ведантистов не вошло.

Мимансаки опровергают буддийское учение о том, что источник и результат умозаключения есть одно и то же, т. е. что умозаключение есть синтез мышления, а результат его общее представление (ÇV. Anumāna, 51 и след.). Они признают неразрывную связь понятий за источник умозаключения, а познание этой связи почерпается, по их мнению, исключительно из наблюдения (ibid. 12, 13). Поэтому умозаключение есть только второстепенный по сравнению с восприятием и зависящий от него источник истины (ÇV. Pratyakṣa, 87 и след.).

Из рассмотрения учения брахманских систем об умозаключении, таким образом, вытекает то же следствие, что и из всей истории взаимоотношения буддийской и брахманской философии: буддисты-идеалисты не были поняты, они были отвергнуты и забыты.

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ

MMK	Mūla-Madhyamika-Kārikā
MS	Mīmāṃsā-Sūtra
NB	Nyāya-Bindu
NBh	Nyāya-Bhāṣya
NBT	Nyāya-Bindu-Ṭikā
NBTT	Nyāya-Bindu-Ṭikā-Ṭippaṇī
NK	Nyāya-Kandalī
NS	Nyāya-Sūtra
NV	Nyāya-Vārttika
NVTT	Nyāya-Vārttika-Tātparya-Ṭikā
PB	Praçastapāda-Bhāṣya
PP	Prasannapadā
SDS	Sarva-Darçana-Sangraha
SK	Sāṅkhya-Kārikā
SPBh	Sāṅkhya-Pravacana-Bhāṣya
SS	Sāṅkhya-Sūtra
STK	Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī
TB	Tarka-Bhāṣā
TS	Tarka-Saṅgraha
VS	Vaiśeṣika-Sūtra
ÇV	Çloka-Vārttika

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ*

- Shridar Bhandarkar 40
Sugiura S., 16
Vallée P., de la 10, 20, 62, 66, 144, 168
Vindhyeçvari Prasād Dube 34
Авалокитешвара 16
Акшапада 14
Анандагира 20
Анируддха 112, 210
Аристотель 214, 216, 218, 220, 222, 260
Арьясанга 16, 18, 32, 34, 88, 194, 196
Бадараяна 10, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28,
36, 38, 46, 110, 168, 196, 204
Бетлинг 198
Бог 42, 58, 76, 90, 96, 140, 198
Бодас 16, 40
Брихаспати 14
Будда 12, 14, 32, 58, 60, 62, 72, 90, 92, 134,
144, 156, 196, 198, 200
Буддхагхоша 84
Будон 18
Бюлер Г. 14
Васильев В. П. 16, 22, 34, 36, 40
Васубандху 18, 22, 88, 194, 268
Ватсьяна 10, 12, 26, 32, 34, 54, 72, 200, 210,
212, 250, 260
Вачаспатимишра 26, 34, 40, 58, 60, 128, 150,
162, 164, 168, 182, 184, 188, 192, 194, 204,
210, 212
Вебер А. (Weber A.), 14
Виджнянабхикшу 176
Винитадева 22, 40, 128, 144, 188, 192, 196
Вишну 46
Вундт (Wundt) 136, 178

* По техническим причинам приведены номера левой страницы разворота, на котором встречается элемент Указателя.

Вьяса 10, 114, 134

Гарбе (Garbe R.), 12, 14, 48, 82, 108, 112

Гегель Г. В. Ф. 136

Готама 10, 14, 16, 18, 26, 28, 30, 32, 34, 54,
82, 114

Дармакарти 114

Девадатта 108, 146, 172

Дейсен (Deissen P.), 10, 12, 16, 36, 46, 66, 80,
88, 168, 192, 194, 202, 204

Джаймини 10, 14, 18, 24, 26, 28, 36

Джнянагарбха 144, 188

Дигнага 4, 12, 20, 22, 30, 32, 34, 36, 40, 42,
62, 88, 90, 92, 100, 106, 108, 114, 118, 120,
122, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 138, 142,
144, 154, 180, 194, 196, 200, 212, 218, 226,
228, 242, 248, 268

Дхармакирти 4, 6, 8, 12, 22, 30, 32, 34, 36, 38,
40, 42, 62, 72, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100,
102, 104, 106, 108, 116, 118, 120, 122, 124,
126, 130, 132, 134, 136, 138, 142, 146, 148,
150, 152, 168, 170, 172, 174, 176, 180, 182,
188, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 206,
208, 212, 216, 218, 220, 222, 224, 230, 234,
238, 240, 246, 252, 254, 256, 258, 260, 262

Дхармоттара 32, 40, 42, 72, 92, 94, 96, 98, 100,
102, 108, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124,
126, 128, 130, 136, 140, 142, 144, 146, 150,
152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 170, 176,
186, 192, 196, 198, 216, 218, 222, 224, 230,
232, 234, 238, 240, 242, 244, 252, 254, 256,
258, 260, 262, 266

Зигварт (Sigwart) 228, 230, 254, 260

Ишваракришна 14

Каввел (Cowell) 10, 14, 42, 66

Камалашила 40

Канада 10, 12, 14, 16, 28, 30, 42, 48, 50, 54,
56, 76, 82, 84, 108, 200

Канишка, царь 16

Кант Э. (Kant E.) 58, 136, 146, 162, 176, 230,
260, 266

Капила 10, 14, 18, 30
Кешавамишра 72, 150, 160, 172
Кольбрук (Colebrooke) 14, 16, 24
Кумарила 14, 20, 24, 36, 40, 76, 110, 122, 134,
138, 162, 170, 178, 180, 208, 212
Лейбниц Г. В. 192
Мадхава 10, 14, 42, 66, 70, 154, 178, 194
Майтрея 14, 16
Манджушри 16
Ману (Manu) 12, 14, 30
Махавира 14
Милинда (Менандр) 58
Милль (Mill J. S.), 218
Мюллер М. (Müller M.), 14, 16, 34, 216
Нагарджуна 42, 62, 64, 66, 76, 86, 88
Ольденберг Г. (Oldenberg H.) 266
Панини 10, 14
Панчашикха 14
Партхасаратхимшира 20, 36, 100, 110, 208
Патанджали 10, 14, 134, 138
Платон 150
Прасададуба 268
Прашастапада 12, 42, 50, 52, 54, 56, 82, 108,
110, 112, 114, 134, 200, 204, 212, 268, 270
Рамануджа (Ramanuja) 10, 22, 24, 36, 38, 168,
206, 270
Рахула Санкритьяна 100
Риккерт Г. (Rickert H.) 166, 216, 260
Рис-Девидс Т. В. (Rhys D. C.) 84, 86
Сократ 222, 228
Спиноза Б. 260
Сюань Цзан 16
Таранатха 16, 34
Тибо (Thibaut G.) 22, 36, 38, 60, 62, 168, 190,
204, 206, 270
Удаяна 40, 42, 72
Уддхотакара 34, 36, 42, 54, 110, 112, 120, 122,
128, 166, 210, 212, 268
Упаварша 26

Франке (Franke) 266
Фрейтаг (Freytag) 6, 108, 194, 238
Хемачандра 176
Чандракант 50
Чандракирти 62, 72, 86, 160
Шабарасвамин 26, 76, 110
Шанкара 8, 18, 20, 22, 24, 36, 38, 42, 46, 58,
62, 72, 102, 110, 134, 150, 158, 162, 168,
188, 196, 202, 204, 206, 208
Шанкарамишра 28, 212
Шантиракшита 40
Шива 46
Шивадитья 250
Шопенгауэр А. 6
Шредер (Schrader O.), 12, 44, 58, 80
Шридхара 40, 44, 50, 56, 138, 164, 186, 194
Юм Д. 238
Яджнядатта 146
Якоби Г. (Jacobi H.), 12, 118, 228, 268
Ямуна 38

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА	I—V
ВВЕДЕНИЕ	5
I. К ИСТОРИИ ИНДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ	10
Шесть брахманских систем. Их предполагаемая древность. Отношение их к буддийским философским учениям. Опровержение буддийского идеализма в сутрах Бадараяны. Сутры эти написаны не раньше V века по Р. Х. К той же, приблизительно, эпохе относятся сутры Джаймини. Опровержение буддийского идеализма в сутрах Готамы. Литературная история системы ньяя. Время Готамы и Ватсьяны. Полемика между буддийскими и брахманскими логиками. Влияние буддийского учения на веданту. Переработка системы ньяя под влиянием буддистов.	
II. ВРЕМЯ	43
Параллелизм в понимании времени и пространства. Kālavāda. Время в упанишадах. Взгляды на время в системах веданта, санкхья и вайшешика. Полемика Прашастапады с буддистами. Взгляд на время в системе ньяя. Полемика Уддьотакары с буддистами. Отождествление времени с единым Богом в позднейшей системе ньяя. Отрицание времени как субстанции у буддистов. Критика понятия времени у Нагарджуны. Доказательство внутренней противоречивости понятия субстанции. Учение о 'моментах'. Значение моментов у буддистов идеалистического направления.	
III. ПРОСТРАНСТВО	76
Параллелизм в понимании пространства и времени. Особая роль пространства, как носителя звука. Взгляды на ākāṣa и diś в упанишадах. Учение о пространстве в системах веданта, миманса, санкхья, ньяя и вайшешика. Понятие о пространстве в палийской абхидхарме. Роль пространства у Нагарджуны и буддистов идеалистического направления.	
IV. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ	91
Гносеологические предпосылки буддизма, как религии. Отрицательное отношение к метафизике. Дигнага и Дхармакирти ставят себе целью дать ему твердое основание. Определение познания как признака одушевления. Определение его как активного источ-	

ника знания. 3 стадии в процессе познания. Буддисты считают, что все они сводятся к одной. Число источников познания и их значение. Источники познания у буддистов. Чувства и мышление. Учение об этом других индийских философских систем.

V. ВОСПРИЯТИЕ 116

Определение восприятия у Дхармакирти. Обыденное определение. Идеалистическое понимание роли чувств в познании. Чувства — пассивная сторона познания. Определение с точки зрения единичного наблюдателя. Функция восприятия. Участие мышления в восприятии. Отличие восприятия от мышления. Отличие его от иллюзии. Различие между знанием иллюзорным и противоречащим опыту. Два значения термина 'восприятие' у Дхармакирти: восприятие чистое, и восприятие опытное.

VI. МЫШЛЕНИЕ 133

Определение мышления. Значение термина, 'kalpanā'. Ясные и раздельные представления. Их связь со словом. Участие мышления в восприятии. Мышление совершается над общими представлениями. Мышление есть синтез. Kalpanā как воспроизводительное изображение. Внутреннее восприятие. Внутреннее чувство. Его форма есть время. Совершается ли синтез чувствами.

VII. ЕДИНИЧНАЯ И ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ 149

Отличие индийского понимания единичного объекта от европейского. Единичная сущность познается чувствами, общая сущность — мышлением. Различие между непосредственным и окончательным объектами восприятия и мышления. Единичное представление метафорически называется восприятием. отождествление единичной сущности с «моментом». Признак единичной сущности есть способность давать ясные и неясные представления в зависимости от расстояния. Этот признак принадлежит единичному представлению и только косвенно единичной сущности. Значение понятия единичной сущности в религиозной практике.

VIII. ИСТИННО-СУЩЕЕ 158

Истинно-сущее есть единичная сущность. Все общее нереально. Понятие истинно-сущего есть понятие предела. Оно непознаваемо. Оно является выражени-

ем одного чистого бытия без всякой формы и признаков. Ему принадлежит активность. Оно имеет значение утвердительного суждения. Два элемента в утвердительном суждении — истинный и неистинный. Каким образом возможно между ними единство. Иллюзионизм Шанкары.

IX. РЕЗУЛЬТАТ ВОСПРИЯТИЯ..... 170

Постановка вопроса о результате и источнике познания у реалистов. Ответ буддистов есть скрытое отклонение вопроса. Результат восприятия есть представление. Значение этого ответа. Активность мышления, его функция есть синтез. Представление есть результат синтеза.

X. ИСТОЧНИК ВОСПРИЯТИЯ..... 174

Бесцельность вопроса об источнике с буддийской точки зрения. Ответ есть скрытое отклонение вопроса. Источник есть 'сходство' объекта. Значение этого ответа. Возражение реалистов. Буддийская критика учения о реальных общих сущностях. Недоумение, вызванное буддийским ответом. Сходство имеет чисто отрицательное содержание и отождествляется с учением мадхьямиков о внешней 'пустоте'.

XI. ВОПРОС О РЕАЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО МИРА..... 181

Чистое бытие, познаваемое в чувственном восприятии, трансцендентно. Оно не есть причина, создающая представления. Оно не есть реальный субстрат представлений. Оно едино, не содержит в себе разнообразия. Все составные части познания ложны. Ложно объективное значение представлений, их локализация во времени и пространстве, ложны общие признаки. Познание имеет лишь относительное, а не абсолютное значение. Источник лжи — 'первичная иллюзия'. Поток сознания. Сознание создает представления из себя. Мнения саутрантиков. В каком смысле Дхармакирти был саутрантиком. Связь между теорией познания буддистов и буддизмом как религией.

XII. САМОСОЗНАНИЕ 199

Деление психических элементов на восприятия и чувствования. Их совместность. Нет ни одного восприятия без сопутствующего чувствования. Восприятия и чувствования сами себя воспринимают. Отрицание души как особой субстанции. Учение брахманских

систем. Достоверность факта сознания. Сравнение сознания со светом, самого себя освещающим. Влияние на веданту.

XIII. УЧЕНИЕ БРАХМАНСКИХ СИСТЕМ О ВОСПРИЯТИИ 205

Учение веданты. Восприятие не противоречит священной писанию. Шанкара заимствует у буддистов учение о восприятии чистого бытия. Определение Веданта-парибхашы. Учение мимансаков о двух видах восприятия заимствовано у буддистов. Учения систем санхья и йога. Определение восприятия в сутрах ньяи. Искусственные толкования Вачаспатимишры. Различение двух видов познания под влиянием буддистов. Учение вайшешиков. Прашаптапада устанавливает два вида восприятия под влиянием буддистов. Объединенные системы ньяя-вайшешика.

XIV. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ 215

Что разумеется под термином 'умозаключение'. Оно не отличается от суждения. Умозаключение 'для себя' и 'для других'. Всякое суждение может быть выражено в виде 3 членного умозаключения. Определение умозаключения 'для себя'. Умозаключение как сложное представление. В нем три элемента, соответствующие трем терминам. Их связь. объект умозаключения и его значение. Умозаключение — синоним мышления. Результат умозаключения. Различие между умозаключением, суждением и восприятием. В каком смысле умозаключение ведет к познанию истинно-сущего.

XV. НЕРАЗРЫВНАЯ СВЯЗЬ ПОНЯТИЙ 231

Три условия связи понятий. Связь эта имеет характер связи необходимой. Poleмика по этому вопросу с чарваками. Опровержение скептицизма. На чем основаны всеобщность и необходимость связи понятий. Виды этой связи. Буддийская таблица категорий. Суждения синтетические и аналитические.

XVI. СУЖДЕНИЯ ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ 246

Всякое отрицательное суждение есть умозаключение. Роль основания принадлежит отрицанию восприятия гипотетически воспринимаемого объекта. Выражение отрицания в формулах умозаключения 'для других'. Взгляд реалистов на отрицание: найяки, мимансаки, вайшешики. По их мнению, небытие есть вид бытия. 11 формул отрицания: все они сводятся к одной. Гно-

сеологический вывод из анализа отрицательного суждения.

XVII. ЗАКОН ПРОТИВОРЕЧИЯ 261

Два вида противоречия. Их двоякое различие. Закон противоречия не есть закон чистого бытия. Закон противоречия есть закон мышления, но не закон чистого бытия. Закон противоречия действует только в области таких представлений, которые имеют реальный субстрат. Представления сверхчувственные не подчиняются закону противоречия. Одинаковые выводы из рассмотрения отрицательных суждений и закона противоречия. Связь взгляда на закон противоречия с теорией познания. Представление не содержит в себе бытия. Чистое бытие есть всегда бытие. Представления могут быть или не быть в зависимости от того, поставлены ли они в связь с чистым бытием или нет. В каком смысле закон противоречия есть закон вещей в себе. Учение Будды об антиномиях.

XVIII. УЧЕНИЕ БРАХМАНСКИХ СИСТЕМ ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИИ..... 268

Влияние буддийского учения об умозаключении на учение других систем. Учение об умозаключении в сутрах системы ньяя. Определение умозаключения. Объяснение Уддотакары. Его полемика с буддистами и результат этой полемики. Учение вайшешиков. Учение школы санкхья. Учение ведантистов-иллюзионистов. Влияние на него буддийского учения. Учение мимансаков.

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ 273

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ 274

ОГЛАВЛЕНИЕ 278