Ѳ. И. ЩЕРБАТСКОЙ.

ТЕОРІЯ ПОЗНАНІЯ и ЛОГИКА

по

УЧЕНІЮ ПОЗДНѢЙШИХЪ БУДДИСТОВЪ.

Вся область нашего познанія есть созданіе нашего мышленія, различающаго категоріи субстанціи и акциденціи; оно же есть выраженіе дѣйствительнаго бытія или небытія.

Дигнага.

ЧАСТЬ II.

Ученіе о воспріятіи и умозаключеніи.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія „Герольдъ“ (7 рота, 26).
1909.

Ѳ. И. ЩЕРБАТСКОЙ.

ТЕОРІЯ ПОЗНАНІЯ и ЛОГИКА

ПО

УЧЕНІЮ ПОЗДНѢЙШИХЪ БУДДИСТОВЪ.

Вся область нашего познания есть создание нашего мышленія, различающаго категоріи субстанціи и акцидепціи, оно не есть выраженіе дѣйствительнаго бытія или небытія

Дигнага.

ЧАСТЬ II.

Ученіе о воспріятіи и умозаключеніи.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія „Герольдъ“ (7 рота, 26)
1909.

3-и экз

Прос. 1915





Печатано съ разрѣшенія Факультета Восточныхъ языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета.

Деканъ *В. Жуковскій*
Секретарь *В. В. Бартольдъ*

ЦЕНТРАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
685
55

ВВЕДЕНІЕ.

Ученіе о воспріятіи и умозаключеніи есть, согласно принятой въ Индіи терминологіи, ученіе объ источникахъ и предѣлахъ познанія. По этому принято его называть теоріей познанія, которая и въ Индіи, какъ и на Западѣ, стремилась замѣнить собою всю предшествовавшую ей философію. Въ Индіи она является созданіемъ двухъ буддійскихъ философовъ, Дигнаги и Дармакирти. Такъ какъ работа перваго, цѣликомъ почти, вошла въ работу второго, и въ ней получила окончательную форму, то подъ философіей Дармакирти мы разумѣемъ совмѣстную работу обоихъ философовъ.

Въ введеніи къ I-й части настоящаго труда было уже коротко указано на значеніе буддійскаго ученія о логикѣ и теоріи познанія, какъ въ исторіи развитія самой буддійской учености въ Индіи, такъ и въ исторіи индійской философіи вообще. Было также сдѣлано нѣсколько попытокъ сближенія буддійскихъ умозрѣній съ параллельными идеями, извѣстными изъ исторіи западной философіи.

Настоящая, вторая часть нашего труда содержитъ систематическое изложеніе буддійской теоріи знанія, при чемъ вездѣ, гдѣ то позволяли доступные намъ индійскіе и тибетскіе источники, показана связь буддійскаго ученія съ ученіями предшествовавшими

и вліяніе его на послѣдующее состояніе философіи въ Индіи. Сближенія съ умозрѣніями Запада, которыя и въ первой части, въ примѣчаніяхъ къ переводу сочиненій Дармакирти, были сдѣланы лишь случайно и изрѣдка, тамъ, гдѣ они особенно напрашивались, въ этой части отсутствуютъ совершенно, за рѣдкими исключеніями, гдѣ они имѣютъ лишь вспомогательное значеніе, какъ параллель, способная облегчить пониманіе индійскаго умозрѣнія. Это ограниченіе соблюдено нами намѣренно, и не безъ нѣкотораго сожалѣнія, такъ какъ сближенія напрашивались, можно сказать, на каждомъ шагу. Два соображенія при этомъ руководили нами. Во-первыхъ, вопросъ о сходствѣ въ постановкѣ вопроса о познаніи въ буддійской и нѣкоторыхъ европейскихъ системахъ, по нашему мнѣнію, настолько интересенъ, и можетъ быть прослѣженъ настолько глубоко въ деталяхъ, что требуетъ отдѣльнаго изслѣдованія со стороны спеціалистовъ. Хотя высказанныя нами въ первой части надежды на то, что система Дармакирти должна вызвать къ себѣ интересъ, не только среди узкаго круга индіанистовъ, но и среди историковъ философіи, вообще, до сихъ поръ не оправдалась, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу увѣренность въ такомъ ея значеніи. Поверхностныя, съ плеча, сужденія лицъ, которыя ничѣмъ не доказали, не только внимательнаго изученія или продумыванія буддійскаго ученія, но и элементарнаго знакомства съ предметомъ, конечно всего менѣе могли поколебать нашу увѣренность.

Другая причина, почему мы не беремъ на себя задачи сравненія буддійской теоріи познанія съ западными системами, состоитъ въ томъ, что она, какъ

намъ представляется, ставитъ ребромъ и разрѣшаетъ многіе изъ тѣхъ вопросовъ, которые какъ разъ въ настоящее время служатъ предметомъ спора между философами разныхъ направленій. Поэтому всякое сравненіе, ведущее за собой сравнительную оцѣнку индійскихъ умозрѣній, не можетъ избѣжать субъективности. Примѣры этого у насъ на лицо. Не говоря уже о шумномъ восторгѣ Шопенгауера, которому показалось, что индійскіе мудрецы прозрѣли то же самое, что и онъ, есть и другіе примѣры, гдѣ субъективный восторгъ направлялъ иногда и серьезную научную работу довольно односторонне. Совпаденіе между результатами индійскаго и европейскаго мышленія легко принимается за подтвержденіе истинности даннаго положенія, на томъ основаніи, что истина одна, а ложь безконечно разнообразна. Но такъ какъ нѣтъ почти ни одной западной системы, которая не встрѣчалась бы и въ Индіи, то самъ по себѣ фактъ совпаденія ничего не доказываетъ, такъ какъ на него могутъ ссылаться и дуалистъ, и монистъ, и скептикъ, и догматикъ, и реалистъ, и идеалистъ, и матеріалистъ, и спиритуалистъ. По справедливому замѣчанію Фрейтага[1]), если что нибудь изъ этихъ совпаденій и вытекаетъ, то только то, что не случай и произволъ управляютъ ходомъ развитія философіи, но внутренній законъ человѣческой природы и самихъ философскихъ вопросовъ, въ силу коего у самыхъ различныхъ народовъ, при самыхъ различныхъ условіяхъ философское мышленіе ведетъ къ одинаковымъ результатамъ. По всѣмъ этимъ соображеніямъ, мы

[1]) Ср. W. Freytag. Ueber die Erkenntnisstheorie der Inder, статья въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. u Sociol. XXIX. 2, стр. 181

полагаемъ, что сравнительная оцѣнка индійскихъ умозрѣній должна занимать историковъ всеобщей философіи. Начало въ этой области положено работой проф. Фрейтага. Мы позволяемъ себѣ снова выразить надежду, что наши отечественные философы, которымъ мы даемъ матеріалъ, по нашему глубокому убѣжденію, гораздо болѣе интересный, чѣмъ тотъ, которымъ располагалъ ихъ нѣмецкій собратъ, снизойдутъ до опыта подробной оцѣнки индійской системы. Они, къ сожалѣнію, лишены возможности критики нашей работы безъ знакомства съ восточными языками. Для многихъ изученіе этихъ языковъ представляется препятствіемъ непреодолимымъ. Имъ, конечно, не остается ничего иного, какъ принять наши результаты за точку отправленія своей работы. Мы къ тому же не облегчаемъ имъ задачу, такъ какъ, ограничивая свой кругозоръ областію индійскихъ системъ, понятно, должны были испещрить свой текстъ индійскими терминами.

Предоставляя такимъ образомъ, спеціалистамъ вынести фигуру великаго буддійскаго философа на арену всемірной исторіи, мы съ тѣмъ большимъ вниманіемъ останавливаемся на центральномъ значеніи ея въ исторіи индійской философіи.

Раскрыть въ полномъ объемѣ все значеніе Дармакирти въ исторіи индійской философіи, значитъ написать исторію индійской философіи. Дѣйствительно, доселѣ историкъ останавливался съ недоумѣніемъ передъ такимъ фактомъ: начало индійской философіи, начало литературной исторіи брахманскихъ системъ относилось, согласно туземной традиціи, къ V вѣку до Р. Х., когда, приблизительно предполагалось, были написаны основные трактаты

главныхъ системъ. Трактаты эти и до нынѣ составляютъ незыблемую основу современной индійской философіи, они получили въ теченіе вѣковъ, въ глазахъ брахманизма, авторитетъ священный. Не-брахманскія системы, и въ томъ числѣ буддизмъ, въ этомъ развитіи не играютъ никакой замѣтной роли, и какъ бы не существуютъ вовсе. Намъ удалось доказать, что основные трактаты брахманскихъ системъ, въ томъ видѣ, въ которомъ они до насъ дошли, должны быть отнесены къ той же самой литературной эпохѣ, къ которой относится буддійскій идеализмъ, т. е. почти на 1000 лѣтъ позднѣе, чѣмъ вообще предполагалось. Дальнѣйшая исторія брахманской философіи, въ продолженіи по крайней мѣрѣ трехъ вѣковъ, представляется въ видѣ непрерывнаго горячаго сраженія между буддистами и брахманистами. Въ теченіе еще слѣдующихъ трехъ вѣковъ голосъ буддизма ослабѣваетъ, чтобы затѣмъ замолкнуть совершенно, буддизмъ въ Индіи исчезаетъ, а въ индійской философіи предается забвенію. Историкъ съ живымъ интересомъ слѣдитъ за перепитіями этого жаркаго спора въ области идей, такъ какъ онъ видитъ въ ней борьбу идей вѣчныхъ, борьбу реализма съ идеализмомъ. За кулисами борьбы философской шла несомнѣнно жизненная борьба людей, носителей этихъ идей. Она намъ мало извѣстна, за отсутствіемъ прямыхъ свидѣтельствъ. Однако ея смыслъ и окончательный результатъ, пораженіе идеализма, намъ ясны изъ отраженія ея въ исторіи философіи. Пораженіе однако же не было полнымъ, такъ какъ борьба съ буддистами оставила глубокій слѣдъ во всѣхъ почти системахъ. Въ сторонѣ отъ этого движенія, повидимому были системы санкья-іога, которыя окаменѣли въ незыблемыхъ формахъ еще до борьбы

съ буддійскимъ идеализмомъ, и мало въ ней участвовали. Реалистическія системы мимансa, ньяя, вайшешика не только сохранили въ цѣлости свой реализмъ, но въ жару борьбы усилили его и довели до тѣхъ крайностей и абсурдовъ, которые много способствовали дискредитированію индійской философіи, при поверхностномъ съ нею знакомствѣ. Однако эти системы позаимствовали у буддизма много частностей. Конечно, заимствованія скрыты, путемъ насильственной интерпретаціи основныхъ текстовъ. Самую суть буддійскаго ученія восприняла, опять таки въ скрытой формѣ, наиболѣе распространенная въ Индіи система веданта. Путемъ насильственной интерпретаціи основного текста этой системы, Шанкара внесъ въ него буддійскій идеализмъ.

Послѣ завершенія борьбы между буддизмомъ и брахманизмомъ въ пользу послѣдняго, всякій прогрессъ въ индійской философіи прекращается, она превращается въ мертвую схоластику. Философія въ Индіи дѣйствительно становится неподвижной, и такъ какъ, вслѣдствіе особенностей индійскихъ литературныхъ формъ, основные тексты брахманскихъ системъ, написанные, какъ упомянуто, въ началѣ борьбы съ буддійскимъ идеализмомъ, пережили эту борьбу и сохраняются, съ измѣненной, правда, въ нѣкоторыхъ частяхъ интерпретаціей, и по нынѣ, то и получается та картина вѣковой неподвижности, которая, на первый взглядъ, останавливаетъ на себѣ вниманіе историка.

Таково значеніе Дармакирти въ исторіи индійской философіи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Введеніе . . . . . I—VI

I.

Къ исторіи индійскихъ философскихъ системъ.

Шесть брахманскихъ системъ Ихъ предполагаемая древность. Отношеніе ихъ къ буддійскимъ философскимъ ученіямъ. Опроверженіе буддійскаго идеализма въ сутрахъ Бадараяны Сутры эти написаны не раньше V вѣка по Р Х Къ той же, приблизительно, эпохѣ относятся сутры Джаймини Опроверженіе буддійскаго идеализма въ сутрахъ Готамы. Литературная исторія системы ньяя. Время Готамы и Ватсьяяны Полемика между буддійскими и брахманскими логиками. Вліяніе буддійскаго ученія на веданту. Переработка системы ньяя подъ вліяніемъ буддистовъ . . . . . 1—47

II.

Время.

Параллелизмъ въ пониманіи времени и пространства *Kālavāda*. Время въ упанишадахъ Взгляды на время въ системахъ веданта, санкья и вайшешика. Полемика Прашастапады съ буддистами Взглядъ на время въ системѣ ньяя. Полемика Уддьотакары съ буддистами. Отождествленіе времени съ единымъ Богомъ, въ позднѣйшей системѣ ньяя Отрицаніе времени, какъ субстанціи, у буддистовъ Критика понятія времени у Нагарджуны Доказательство внутренней противорѣчивости понятія субстанціи. Ученіе о „моментахъ“. Значеніе моментовъ у буддистовъ идеалистическаго направленія . . . . . 48—94

III.

Пространство.

Параллелизмъ въ пониманіи пространства и времени Особая роль пространства, какъ носителя звука. Взгляды на *ākāça* и *diç* въ упанишадахъ. Ученіе о пространствѣ въ системахъ

веданта, миманса, санкья, ньяя и вайшешика Понятіе о пространствѣ въ палійской абидармѣ Роль пространства у Нагарджуны и буддистовъ идеалистическаго направленія. . . . . 95—116

IV

Источники познанія.

Гносеологическія предпосылки буддизма, какъ религіи. Отрицательное отношеніе къ метафизикѣ Дигнага и Дармакирти ставятъ себѣ цѣлью дать ему твердое основаніе. Опредѣленіе познанія, какъ признака одушевленія Опредѣленіе его, какъ активнаго источника знанія. 3 стадіи въ процессѣ познанія. Буддисты считаютъ, что всѣ онѣ сводятся къ одной Число источниковъ познанія и ихъ значеніе Источники познанія у буддистовъ Чувства и мышленіе. Ученіе объ этомъ другихъ индійскихъ философскихъ системъ . . . . . 117—151

V.

Воспріятіе.

Опредѣленіе воспріятія у Дармакирти. Обыденное опредѣленіе Идеалистическое пониманіе роли чувствъ въ познаніи. Чувства—пассивная сторона познанія Опредѣленіе съ точки зрѣнія единичнаго наблюдателя. Функція воспріятія. Участіе мышленія въ воспріятіи Отличіе воспріятія отъ мышленія. Отличіе его отъ иллюзіи. Различіе между знаніемъ иллюзорнымъ и противорѣчащимъ опыту. Два значенія термина воспріятія у Дармакирти: воспріятіе чистое и воспріятіе опытное. . . . . 152—176

VI.

Мышленіе.

Опредѣленіе мышленія Значеніе термина *kalpanā*. Ясныя и раздѣльныя представленія. Ихъ связь со словомъ. Участіе мышленія въ воспріятіи. Мышленіе совершается надъ общими представленіями. Мышленіе есть синтезъ. *Kalpanā*, какъ воспроизводительное воображеніе Внутреннее воспріятіе. Внутреннее чувство. Его форма есть время. Совершается-ли синтезъ чувствами . . . . . 177—199

VII.

Единичная и общая сущность.

Отличіе индійскаго пониманія единичнаго объекта, отъ европейскаго. Единичная сущность познается чувствами, общая сущность — мышленіемъ. Различіе между непосредственнымъ и окончатель-

нымъ объектами воспріятія и мышленія Единичное представленіе метафорически называется воспріятіемъ. Отождествленіе единичной сущности съ „моментомъ“ Признакъ единичной сущности есть способность давать ясныя и неясныя представленія, въ зависимости отъ разстоянія Этотъ признакъ принадлежитъ единичному представленію, и только косвенно единичной сущности. Значеніе понятія единичной сущности въ религіозной практикѣ 200—212

VIII

Истинно-сущее.

Истинно-сущее есть единичная сущность. Все общее нереально. Понятіе истинно-сущаго есть понятіе предѣла Оно не познаваемо Оно является выраженіемъ одного чистаго бытія, безъ всякой формы и признаковъ Ему принадлежитъ активность Оно имѣетъ значеніе утвердительнаго сужденія Два элемента въ утвердительномъ сужденіи — истинный и не истинный Какимъ образомъ возможно между ними единство. Иллюзіонизмъ Шанкары 213—231

IX

Результатъ воспріятія.

Постановка вопроса о результатѣ и источникѣ познанія у реалистовъ Отвѣтъ буддистовъ есть скрытое отклоненіе вопроса Результатъ воспріятія есть представленіе. Значеніе этого отвѣта Активность мышленія, его функція есть синтезъ Представленіе есть результатъ синтеза . 232—235

X.

Источникъ воспріятія.

Безцѣльность вопроса объ источникѣ съ буддійской точки зрѣнія Отвѣтъ есть скрытое отклоненіе вопроса. Источникъ есть „сходство“ объекта Значеніе этого отвѣта. Возраженіе реалистовъ. Буддійская критика ученія о реальныхъ общихъ сущностяхъ Недоумѣніе, вызванное буддійскимъ отвѣтомъ. Сходство имѣетъ чисто отрицательное содержаніе и отождествляется съ ученіемъ мадьямиковъ о внѣшней „пустотѣ“ . . 236—245

XI.

Вопросъ о реальности внѣшняго міра.

Чистое бытіе, познаваемое въ чувственномъ воспріятіи, трансцендентно, Оно не есть причина, создающая представленія. Оно не есть реальный субстратъ представленій Оно едино, не со-

держитъ въ себѣ разнообразія Всѣ составныя части познанія ложны. Ложно объективное значеніе представленій, ихъ локализація во времени и пространствѣ, ложны общіе признаки. Познаніе имѣетъ лишь относительное, а не абсолютное значеніе. Источникъ лжи — ограниченность познанія. Потокъ сознанія. Сознаніе создаетъ представленія изъ себя Мнѣнія сутрантиковъ. Въ какомъ смыслѣ Дармаркирти былъ сутрантикомъ. Связь между теоріей познанія буддистовъ и буддизмомъ, какъ религіей . . . . . 246—271

XII

Самосознаніе.

Дѣленіе психическихъ элементовъ на воспріятія и чувствованія. Ихъ совмѣстность. Нѣтъ ни одного воспріятія безъ сопутствующаго чувствованія. Воспріятія и чувствованія сами себя воспринимаютъ. Отрицаніе души, какъ особой субстанціи. Ученіе брахманскихъ системъ. Достовѣрность факта сознанія. Сравненіе сознанія со свѣтомъ, самого себя освѣщающимъ. Вліяніе на веданту . . . . . 272—279

XIII

Ученіе брахманскихъ системъ о воспріятіи.

Ученіе веданты. Воспріятіе не противорѣчитъ священному писанію. Шанкара заимствуетъ у буддистовъ ученіе о воспріятіи чистаго бытія. Опредѣленіе ведантыпарибхашы. Ученіе мимансаковъ о двухъ видахъ воспріятія заимствовано у буддистовъ. Ученіе системъ санкьяиіога. Опредѣленіе воспріятія въ сутрахъ ньяя Искусственныя толкованія Вачаспатимишры Различеніе двухъ видовъ познанія подъ вліяніемъ буддистовъ. Ученіе вайшешиковъ Прашастапада устанавливаетъ два вида воспріятія подъ вліяніемъ буддистовъ. Объединенныя системы ньяявайшешика . 280—292

XIV.

Умозаключеніе.

Что разумѣется подъ терминомъ умозаключеніе. Оно не отличается отъ сужденія. Умозаключеніе „для себя“ и „для другихъ“. Всякое сужденіе можетъ быть выражено въ видѣ 3-хъ членнаго умозаключенія. Опредѣленіе умозаключенія „для себя“. Умозаключеніе, какъ сложное представленіе. Въ немъ три элемента, соотвѣтствующіе 3-мъ терминамъ. Ихъ связь Объектъ умозаключенія и его значеніе Умозаключеніе синонимъ мышленія Результатъ умозаключенія. Различіе между умозаключеніемъ, сужденіемъ и воспріятіемъ. Въ какомъ смыслѣ умозаключеніе ведетъ къ познанію истинно-сущаго . . . . . 293—316

XV.

Неразрывная связь понятій.

Три условія связи понятій Связь эта имѣетъ характеръ связи необходимой Полемика по этому вопросу съ чарваками Опроверженіе скептицизма На чемъ основаны всеобщность и необходимость связи понятій Виды этой связи Буддійская таблица категорій Сужденія синтетическія и аналитическія . . . 317—338

XVI

Сужденія отрицательныя.

Всякое отрицательное сужденіе есть умозаключеніе Роль основанія принадлежитъ отрицанію воспріятія объекта гипотетически видимаго Выраженіе отрицанія въ формулахъ умозаключенія „для другихъ". Взглядъ реалистовъ на отрицаніе: наяики, мимансаки, вайшешики. По ихъ мнѣнію, небытіе есть видъ бытія. 11 формулъ отрицанія: всѣ онѣ сводятся къ одной. Гносеологическій выводъ изъ анализа отрицательнаго сужденія. 339—359

XVII

Законъ противорѣчія.

Два вида противорѣчія. Ихъ двоякое различіе. Законъ противорѣчія не есть законъ чистаго бытія Законъ противорѣчія есть законъ мышленія, но не законъ чистаго бытія Законъ противорѣчія дѣйствуетъ только въ области такихъ представленій, которые имѣютъ реальный субстратъ Представленія сверхъ-чувственныя не подчиняются закону противорѣчія. Одинаковые выводы изъ разсмотрѣнія отрицательныхъ сужденій и закона противорѣчія Связь взгляда на законъ противорѣчія съ теоріей познанія Представленіе не содержитъ въ себѣ бытія Чистое бытіе есть всегда бытіе Представленія могутъ быть или не быть, въ зависимости отъ того, поставлены-ли они въ связь съ чистымъ бытіемъ, или нѣтъ. Въ какомъ смыслѣ законъ противорѣчія есть законъ вещей въ себѣ Ученіе Будды объ антиноміяхъ . . . . . 360—371

XVIII.

Ученіе брахманскихъ системъ объ умозаключеніи.

Вліяніе буддійскаго ученія объ умозаключеніи на ученіе брахманскихъ системъ. Ученіе объ умозаключеніи въ сутрахъ системы ньяя Опредѣленіе умозаключенія Объясненіе Уддьотакары. Его полемика съ буддистами и результатъ этой полемики. Ученіе вайшешиковъ Ученіе школы санкья. Ученіе ведантистовъ и иллюзіонистовъ Вліяніе на него буддійскаго ученія. Ученіе миманіоковъ. . 372—378
Указатель именъ собственныхъ . . . . . 379—380

I.

Къ исторіи индійскихъ философскихъ системъ.

Шесть брахманскихъ системъ. Ихъ предполагаемая древность. Отношеніе ихъ къ буддійскимъ философскимъ ученіямъ Опроверженіе буддійскаго идеализма въ сутрахъ Бадараяны Сутры эти написаны не раньше V вѣка по Р. Х. Къ той же, приблизительно, эпохѣ относятся сутры Джаймини Опроверженіе буддійскаго идеализма въ сутрахъ Готамы Литературная исторія системы ньяя Время Готамы и Ватсьяяны. Полемика между буддійскими и брахманскими логиками. Вліяніе буддійскаго ученія на веданту. Переработка системы ньяя подъ вліяніемъ буддистовъ

Въ историческое время, въ брахманской Индіи принято насчитывать всего 6 главныхъ философскихъ системъ, каждая изъ которыхъ основывалась на одномъ первоначальномъ текстѣ, изложенномъ въ видѣ краткихъ афоризмовъ, или сутръ. Собственно философскихъ системъ было гораздо больше. Мадхава, въ своемъ извѣстномъ обозрѣніи всѣхъ системъ [1]), насчитываетъ ихъ 16, но всѣ остальныя системы или не признавали авторитета священнаго

[1]) *Sarvadarçanasamgraha*, издано въ первый разъ проф Cowell'омъ въ Bibl Indica, а затѣмъ Apte въ Anandaçrama Sanscrit Series, Poona 1906 Переведено въ первый разъ тѣмъ же проф. Cowell'емъ, въ сотрудничествѣ съ A E Gough'омъ, London 1894 (Trubner's Oriental series) Глава о буддійской системѣ затѣмъ была переведена съ обширными примѣчаніями проф de La Vallée Poussin, въ Muséon за 1901 и 1902 годъ. Наконецъ проф P Deussen помѣстилъ переводъ значительной части этого сочиненія въ 3-ьей части перваго тома своей Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1908, стр. 192 и слѣд

писанія, какъ чарваки, буддисты и джайны [1]), или являются лишь подраздѣленіями одной изъ 6 системъ, какъ напримѣръ, система Рамануджи, которая составляетъ подраздѣленіе веданты, или не имѣли большого распространенія и значенія, или, наконецъ, вовсе не относятся къ философіи, какъ напримѣръ, система послѣдователей Панини, которые занимались грамматикой, а не философіей. Причислены онѣ къ числу 16 философскихъ системъ искусственно, только для того, чтобы въ результатѣ получилось полное сакраментальное число 16-ти системъ. Шесть системъ, слѣдовательно, насчитывается потому, что это были наиболѣе извѣстныя системы, какъ по своей распространенности, такъ и по внутреннему значенію.

Эти 6 системъ могутъ быть раздѣлены на 3 пары, потому что между нѣкоторыми изъ нихъ существуетъ несомнѣнная близость основной точки зрѣнія. Системы ньяя и вайшешика могутъ быть названы системами реалистическими, такъ какъ обѣ защищаютъ реальность внѣшняго міра. Система санкья считается представительницей индійскаго раціонализма, такъ какъ старается объяснить все мірозданіе изъ двухъ основныхъ принциповъ, путемъ раціональной эволюціи. Система іога принимаетъ почти всѣ теоретическія посылки санкья, но сама не занимается изслѣдованіемъ теоретическихъ во-

---

[1]) Deussen, loc. cit., стр. 4 и 191, полагаетъ, что только 6 системъ признавали авторитетъ священнаго писанія, всѣ же остальныя онъ, не задумываясь, относитъ къ отрицателямъ писанія — *nāstika* Такимъ образомъ, въ отрицатели ведъ попали, не только послѣдователи Панини, но даже самъ ведантистъ Рамануджа, который опирается на тотъ же самый основной текстъ, брахма-сутры Бадараяны, на которомъ основывается и излюбленный Дейсеномъ Шанкара-ачарья.

просовъ, а все свое вниманіе обращаетъ на разныя дѣйствія и упражненія, которыми, будто бы, достигаются сверхъестественныя силы и способности; поэтому эта система считается представительницей индійскаго мистицизма. Наконецъ, системы миманса и веданта стоятъ въ ближайшей связи съ религіей. Первая занимается, главнымъ образомъ, экзегетикой священнаго писанія, и только попутно затрагиваетъ философскіе вопросы, вторая же, основываясь на писаніи, строитъ на этой почвѣ законченную систему индійскаго пантеизма. Сутры системы ньяя приписываются Готамѣ, системы вайшешика—Канадѣ, системы санкья—Капилѣ, системы іога—Патанджали, системы миманса—Джаймини, наконецъ, сутры системы веданта—Бадараянѣ.

Всѣ эти лица имѣютъ или совершенно, или на половину миѳическій характеръ. Такъ Бадараяна идентифицируется съ миѳическимъ собирателемъ ведическихъ гимновъ и Махабараты—Вьясой, Капила—съ ведическимъ риши того же имени, и т. д.

Несомнѣнно, что начало философскихъ системъ восходитъ къ очень древнему періоду Не говоря уже о ведантѣ и мимансѣ, которыя непосредственно примыкаютъ къ ведическому періоду санскритской литературы, санкья и іога также должны быть отнесены къ глубокой древности. Въ древнѣйшихъ упанишадахъ онѣ не упоминаются, но въ цѣломъ рядѣ упанишадъ позднѣйшаго времени, относящихся къ черной Яджуръ-ведѣ и къ Атхвара-ведѣ, видны ясные слѣды знакомства съ системой санкья [1]). Махабарата, въ своихъ

[1]) Ср Garbe, Samkya und Yoga, Strassburg 1896 (Grundriss der Indo-arischen Philologie), стр. 2. Особенно сильно ска-

философскихъ частяхъ, наполнена представленіями, заимствованными изъ этой системы. [1]) Обѣ родственныя системы, санкья и іога, называются „*sanātane dve*“, т. е. двумя предвѣчными филисофіями. Начало ихъ должно быть отнесено за много столѣтій до Р. Х., и, во всякомъ случаѣ, оно предшествуетъ эпохѣ появленія буддизма. Извѣстно, что самъ Будда долго обучался іогѣ, и въ нѣкоторыхъ чертахъ его ученія, не безъ основанія быть можетъ, видѣли вліяніе санкья [2]). Хотя ньяя и вайшешика, повидимому, болѣе поздняго происхожденія, но упоминаніе логиковъ и діалектиковъ въ Махабаратѣ и въ законахъ Ману [3]) несомнѣнно указываетъ, что зачатки этихъ системъ также относятся къ эпохѣ, предшествовавшей началу нашей эры.

Но начало или зачатки извѣстныхъ философскихъ системъ и авторство сутръ, далеко не одно и то же. Болѣе или менѣе достовѣрная исторія всякаго основного санскритскаго текста, въ особенности научнаго содержанія (такъ наз. *mūla*), начинается съ того времени, когда существованіе его подтверждено какимъ-либо написаннымъ на него комментаріемъ. Если же допустить, согласно индійской традиціи, что миѳическіе основатели системъ и авторы сутръ одни и тѣ же лица, то промежутокъ времени, между сутрами и первыми дошедшими до насъ толкованіями ихъ, получается перерывъ въ 1000 лѣтъ, а иногда и больше. Между тѣмъ, характеръ вопро-

---

залось вліяніе санкья въ Шветашватара-упанишадѣ, гдѣ ея ученіе безпорядочно смѣшано съ ведантой, ср P Deussen, Sechzig Upanishad's, стр. 290

[1]) Ср. Garbe, loc. cit., стр 5—6.

[2]) См Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga, Nachr. d. Gott. Ges. d. Wiss 1896, стр 43 и слѣд

[3]) См. ниже, стр. 31.

совъ, ихъ трактовка и разрѣшеніе въ сутрахъ и толкованіяхъ не представляетъ уже такого различія, которое позволяло бы допустить между ними промежутокъ времени въ 1000 лѣтъ. Такъ, древнѣйшее толкованіе на сутры ньяя принадлежитъ Ватсьяянѣ и относится къ V вѣку по Р. Х. Хотя Ватсьяяна и предлагаетъ разныя толкованія нѣкоторыхъ мѣстъ, и въ этомъ нѣкоторые ученые [1]) полагаютъ возможнымъ видѣть доказательство его отдаленности, по времени, отъ автора сутръ, смыслъ которыхъ могъ забыться, однако, во первыхъ, такія колебанія въ интерпретаціи очень рѣдки у Ватсьяяны, во вторыхъ, колебанія, въ исключительныхъ случаяхъ, возможны безъ большого промежутка времени между толкователемъ и его текстомъ. Скорѣе, наоборотъ, изъ крайней рѣдкости этихъ колебаній, слѣдуетъ заключить о близости, по времени, обоихъ авторовъ. Наконецъ, трудно допустить, чтобы авторъ *bhāṣya*, т. е. такого толкованія, которое не только объясняетъ, но и критикуетъ, и дополняетъ основной текстъ, если онъ отдаленъ отъ него на 1000 лѣтъ, не нашелъ бы ничего къ нему прибавить или видоизмѣнить. Между текстомъ и толкованіемъ полное согласіе и однородность, между тѣмъ какъ мы знаемъ, что философія, въ теченіи этого періода, измѣнялась и развивалась. За 1000 лѣтъ до Ватсьяяны философія имѣла совершенно иной характеръ, какъ по содержанію, такъ и по пріемамъ трактовки вопросовъ [2]).

То же можно сказать и относительно системы

---

[1]) См. Jacobi, Die indische Logik, стр 477

[2]) О состояніи индійской философіи во время Будды и Махавиры, см. Schrader, Die Indische Philosophie zur Zeit Buddha's und Mahavira's, Strassburg, 1902.

вайшешика. Древнѣйшее, дошедшее до насъ толкованіе сутръ Канады есть сочиненіе Прашастапады [1]) Намъ удалось доказать [2]), что оно несомнѣнно написано послѣ Дигнаги и Дармакирти, и подъ ихъ вліяніемъ, слѣдовательно, оно относится, самое раннее, къ концу VII вѣка, вѣроятно еще позже.

Правда, между сутрами Канады и толкованіемъ Прашастапады большая разница. Сочиненіе Прашастапады не представляетъ собою, собственно говоря, объясненія сутръ Канады, хотя и называетъ себя толкованіемъ ихъ, *bhāsya*. Это совершенно самостоятельное сочиненіе, какъ по формѣ, такъ и по содержанію. По формѣ, оно представляетъ собою систематическое изложеніе ученія вайшешиковъ, нисколько не слѣдующее за порядкомъ изложенія предмета въ сутрахъ Канады. По содержанію, оно, особенно въ отдѣлахъ посвященныхъ логикѣ, даетъ совершенно новое ученіе, возникшее подъ вліяніемъ буддійской логики.

Настоящаго древняго толкованія на сутры Канады мы не имѣемъ, и потому вопросъ о древности ихъ представляетъ особенныя трудности. Однако, внутренніе признаки, характеръ постановки и трактовки философскихъ проблемъ не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что между эпохой, когда появились сутры вайшешика, и эпохой Будды и Махавиры долженъ лежать значительный промежутокъ времени.

Подобныя соображенія, вѣроятно, и были при-

---

[1]) Изданo въ Vizianagram Sanscrit Series, т IV

[2]) См. введеніе къ I части, стр XXXVII и слѣд Съ нѣкоторыми дополненіями, эта глава помѣщена нами во французскомъ переводѣ, въ Muséon за 1904 годъ, nouvelle série, т. V, № 22

чиной того, что европейская наука, съ самаго начала, отнеслась критически къ миѳическому авторству сугръ всѣхъ основателей индійскихъ системъ [1]). Относительно одного изъ нихъ, Капилы, которому приписываются сутры системы санкья, удалось, въ послѣдее время, доказать, что онъ къ нимъ не имѣетъ никакого отношенія, и что это сочиненіе сравнительно весьма позднее [2]). Но относительно другихъ

[1]) Ср Colebrooke, Miscellaneous Essays², т II, стр 354, примѣч Cowell'я, и A. Weber, The History of Sanscrit Litterature, стр 234

[2]) Переведены на китайскій языкъ, между 557 и 583 г по Р Х, были собственно не сутры Капилы, а стихотворное сочиненіе Санкья-карика, приписываемое Ишвара-Кришнѣ; но оно во всѣхъ существенныхъ вопросахъ совпадаетъ съ сутрами иногда буквально, и вѣроятно относится къ той же эпохѣ Уже Colebrooke, loc cit, стр 144, обратилъ вниманіе на то, что въ сутрахъ Капилы встрѣчаются ссылки на нѣкоего Панчашикху, ученика Капилы, каковой анахронизмъ заставляетъ сомнѣваться въ ихъ подлинности. F. E Hall, въ предисловіи къ своему изданію сутръ Капилы, стр 8—11, и проф. Cowell, въ примѣч. къ переводу главы о санкья изъ соч *Sarvadarçanasamgraha* (стр. 222, пр. 2), указали на то, что раньше XIV вѣка намъ до сихъ поръ неизвѣстно ни одного случая, гдѣ бы встрѣчалась цитата изъ сутръ Капилы. Вездѣ цитируются только карики Ишваракришны. Проф Garbe, die Samkhya-philosophie, стр 71 и слѣд, приходитъ, на основаніи такого argumentum ex silentio, къ тому заключенію, что сутры были написаны послѣ Мадхава-ачарьи, въ XIV или XV вѣкѣ по Р. Х Но это представляется намъ маловѣроятнымъ Изъ того, что карики цитируются чаще, чѣмъ сутры, слѣдуетъ только то, что они пользовались большей популярностью Въ эпоху, когда всѣ шесть системъ имѣли своихъ сторонниковъ и большую экзегетическую литературу, восходившую къ миѳическому основателю системы, когда 5 изъ 6-ти системъ имѣли основныя сочиненія—сутры, приписывавшіяся этимъ основателямъ, чтобы въ эту эпоху одна только система не имѣла такихъ сутръ, приписываемыхъ Капилѣ, такое предположеніе a priori не вѣроятно. Затѣмъ, въ формѣ карикъ обыкновенно писались комментаріи, носившія названіе вартика Такія варгики, какъ въ стихотворной, такъ и въ прозаической формѣ, имѣются и къ грамматическимъ сутрамъ Панини, и къ философскимъ сутрамъ ньяя, мимансa, йога и пр. Существованіе вартикъ всегда предполагаетъ существованіе сутръ Весьма вѣроятно, что дошедшія до насъ сутры сильно отличаются отъ древнихъ сутръ Капилы Еще Бюлеръ замѣтилъ (The Laws of Manu, introd. CVI), что совершенно точное сохраненіе индійскаго

системъ, продолжаетъ господствовать въ наукѣ полная неизвѣстность, за неимѣніемъ никакихъ положительныхъ данныхъ для отнесенія ихъ, хотя-бы приблизительно, къ той или иной эпохѣ. Профессоръ Максъ Мюллеръ, въ своемъ извѣстномъ трактатѣ о ренессансѣ въ исторіи индійской литературы, обращаетъ вниманіе [1]) на тотъ фактъ, что философскія сутры, которыя большинствомъ ученыхъ относятся за нѣсколько столѣтій до Р. Х., не даютъ къ тому никакого основанія. „Я не знаю", говоритъ онъ, „ни одного здраваго аргумента, и, еще меньше, факта, которымъ можно было бы подтвердить такое мнѣніе. Ни въ санскритскомъ, ни въ палійскомъ буддійскихъ канонахъ не было до сихъ поръ открыто ни одной цитаты изъ 6 собраній философскихъ сутръ... Въ санскритскихъ буддійскихъ каноническихъ книгахъ постоянно упоминаются тиртики, или еретическія философскія системы. Имена основателей 6 такихъ системъ упоминаются не разъ, но мы ничего не слышимъ о литературныхъ произведеніяхъ, приписываемыхъ Бадараянѣ, основателю второй мимансы (т. е. веданты), Джаймини, основателю первой мимансы, Капилѣ, основателю санкья, Патанджали, основателю іога, Канадѣ, основателю вайшешика и Готамѣ, основателю ньяя. Упоминаніе именъ Канады, Капилы, Акшапады (т. е. Готамы) и Брихаспати въ Ланкаватарѣ любопытно, но нуждается въ провѣркѣ". Относительно послѣдняго пункта, мы тутъ же замѣ-

сочиненія, которое много изучалось, а priori мало вѣроятно Но изъ этого еще нельзя заключать, что сутръ Капилы не было вовсе Кумарила авторъ вартики тоже цитуется гораздо чаще, чѣмъ мимансa—сутры

[1]) M. Muller, India, what can it teach us, прилож. 9, стр 93 и слѣд.

тимъ, что упоминаніе этихъ именъ въ такомъ сочиненіи какъ Ланкаватара, входящаго въ составъ санскритскаго канона сѣверныхъ буддистовъ, ничуть не противорѣчитъ замѣчаніямъ Макса Мюллера. Сутры махаяны, къ которымъ относится Ланкаватара, по признанію самихъ буддистовъ, весьма поздняго происхожденія [1]); въ частности, Ланкаватара, въ которой проповѣдуется ученіе школы іогачаровъ, не можетъ быть, конечно, по крайней мѣрѣ во всѣхъ своихъ частяхъ, древнѣе, чѣмъ основатель этой школы, Арьясанга, котораго теперь принято относить къ V вѣку по Р. Х. Далѣе Максъ Мюллеръ обращаетъ вниманіе на тотъ фактъ, что Сюанъ Цзянъ изучалъ въ Индіи и систему вайшешика и систему ньяя. Онъ называетъ рядъ сочиненій, которыя изучалъ, и отчасти перевелъ на китайскій языкъ, но нигдѣ, ни однимъ словомъ не упоминаетъ онъ о сутрахъ Готамы и Канады. Къ этому мы еще прибавимъ, что въ наиболѣе древнемъ видѣ философіи вайшешика, о которой намъ сообщаютъ китайскіе источники, имѣется очень мало общаго съ той формой этой системы, которую мы видимъ въ сутрахъ Канады [2]).

Аргументація Макса Мюллера чисто отрицательная, онъ не приходитъ ни къ какому выводу относительно времени сочиненія философскихъ сутръ.

---

[1]) Ср нашу статью „О приписываемомъ Майтрейѣ сочиненіи *Abhisamayālamkara*“, въ Извѣстіяхъ II Ак Наукъ, 1907 г., стр 116. Тараната говоритъ, что сочиненія, т е. сутры махаяны, стали появляться послѣ царя Канишки, чрезъ особыхъ людей (кальянамитра), слушавшихъ это ученіе отъ Авалокитешвары, Майтрейи и Манджушри. ср перев Васильева, стр 67—69

[2]) Ср Sadajiro Sugiura, Hindu Logic as preserved in China & Japan, Philadelpia 1900, стр 13 и слѣд

Сомнѣніе въ ихъ глубокой древности, имъ тутъ высказанное, не произвело большого впечатлѣнія, и такъ какъ это его сомнѣніе стояло въ связи съ теоріей о перерывѣ литературнаго творчества въ Индіи, въ первые вѣка по Р. Х., и возобновленіи его лишь въ IV вѣкѣ, то вмѣстѣ съ паденіемъ этой теоріи, было забыто и его мнѣніе о древности философскихъ сутръ. Мы уже ранѣе высказывались въ томъ смыслѣ [1]), что теперь настало время вернуться къ теоріи Макса Мюллера, если не въ ея крайней формѣ, абсолютнаго перерыва литературнаго творчества между первымъ и IV вѣкомъ по Р. Х., то въ ограниченномъ видѣ. Съ V вѣка по Р. Х., дѣйствительно, во всѣхъ областяхъ литературы замѣчается большое оживленіе; одновременно, во всѣхъ отрасляхъ знанія и въ разныхъ литературныхъ кругахъ появляется одинъ за другимъ, цѣлая плеяда великихъ ученыхъ, писателей и мыслителей.

Тѣмъ не менѣе, въ наукѣ возобладало старое мнѣніе, относившее сутры къ эпохѣ до Р. Х. Дейсенъ, въ своемъ послѣднемъ сочиненіи по исторіи философіи въ Индіи, относитъ ихъ ко II вѣку до Р. Х. [2]), только на томъ основаніи, что для предшествовавшей эпохи философскаго развитія ему кажется необходимымъ, хотя совершенно произвольно, отвести три столѣтія, отъ V до II вѣка до Р. Х. Бодасъ, который наиболѣе подробно разсмотрѣлъ эти вопросы, и отчасти весьма удачно опредѣлилъ взаимоотношеніе разныхъ сутръ между собой, также относитъ, хотя и не приводя для того никакихъ

---

[1]) См введеніе къ I части, стр. XIX и слѣд

[2]) P Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, I. Bd., III Abtheil, стр. 190.

новыхъ данныхъ или соображеній, сутры ньяя къ IV вѣку до Р. Х., вайшешика нѣсколько позднѣе, а остальныя раньше этого времени [1]).

Такимъ образомъ, главное основаніе для датировки философскихъ сутръ все-таки остается традиціонное представленіе самихъ индусовъ о ихъ необычайной древности и полу-миѳическомъ характерѣ ихъ преполагаемыхъ авторовъ. Для окончательнаго опроверженія этой точки зрѣнія, не достаточно одного сомнѣнія въ правильности индійской традиціи, необходимо имѣть новыя данныя или соображенія, опираясь на которыя можно было бы прямо доказать ея недостовѣрность.

Казалось бы, что на основаніи внутреннихъ признаковъ, не трудно было бы установить взаимное отношеніе различныхъ сутръ другъ къ другу, ихъ взаимную зависимость и сравнительную, если не абсолютную, древность. Но тутъ мы наталкиваемся на замѣчательный фактъ, отмѣченный Бодасомъ и, раньше его, другими изслѣдователями, Кольбруком [2]) и др. Авторы сутръ обнаруживаютъ поразительное знакомство другъ съ другомъ, цитируютъ взаимно другъ друга, трактовка многихъ, и самыхъ важныхъ вопросовъ ведется такъ, что сутры какъ бы отвѣчаютъ другъ другу, или одна повторяетъ слова другой и т. п. Мало того, нѣкоторые авторы сутръ цитируютъ самихъ себя по имени. Изъ этого несомнѣнно явствуетъ, что главныя философскія сутры, если не въ первоначальномъ видѣ, то, во всякомъ случаѣ, въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ до насъ дошли, принадлежатъ приблизительно къ

---

[1]) См. предисловіе къ изд. Athalye *Tarkasamgraha*, стр. 14 и слѣд

[2]) Colebrooke, Misc. Essays[2], vol. II, стр. 320

одной и той же литературной эпохѣ. Въ этомъ насъ убѣждаетъ еще и то, что главныя философскія сутры содержатъ также и полемику противъ разныхъ еретическихъ системъ, не признававшихъ авторитета священнаго писанія, и прежде всего противъ буддистовъ. Въ сутрахъ Бадараяны эта полемика ведется открыто, въ цѣломъ рядѣ сутръ. Въ сутрахъ Джаймини, Готамы, Капилы такая полемика ведется не столь открыто и подробно, однако не трудно видѣть, что и тутъ имѣются въ виду тѣ же главные буддійскіе тезисы, которые оспариваетъ Бадараяна

Разсмотрѣніе этихъ оспариваемыхъ въ брахма-сутрахъ буддійскихъ теорій и даетъ намъ возможность болѣе точно опредѣлить время, если не составленія, то окончательной редакціи главнѣйшихъ философскихъ сутръ. Оно даетъ, какъ намъ кажется, достаточно основаній отнести ихъ къ эпохѣ гораздо болѣе поздней, чѣмъ то дѣлалось до сихъ поръ, не только не за нѣсколько столѣтій до Р. Х., а къ IV—V вѣкамъ послѣ Р. Х.

Выше мы уже упомянули, что Ланкаватара, въ той части этого сочиненія, которая содержитъ ученіе школы іогачаровъ, не можетъ быть древнѣе самого основателя этой школы, Арьясанги. То же можно сказать и про собраніе философскихъ сутръ, гдѣ это ученіе опровергается. Школа іогачаровъ установила и развивала такъ называемое *vijñānavāda*, т. е. ученіе о томъ, что дѣйствительно существуютъ лишь представленія, а внѣшній міръ, который мы думаемъ познавать въ нашихъ воспріятіяхъ, не существуетъ вовсе, иначе какъ въ нашемъ воображе-

нiи. Другое названiе этой теорiи *nirālambanā-vāda*, т. е. ученiе объ отсутствiи (внѣшнихъ) опоръ (для нашихъ представленiй): другими словами, она проповѣдуетъ крайнiй идеализмъ. Основателемъ этого ученiя былъ Арьясанга, а разработалъ его въ подробностяхъ и снабдилъ философскими и логическими аргументами братъ его, Васубанду. Что это такъ, несомнѣнно явствуетъ изъ сочиненiя Будона, „Исторiя Буддизма въ Индiи и Тибетѣ“, гдѣ между прочимъ находится перечисленiе 20 основныхъ сочиненiй школы iогачаровъ [1]). Сомнѣваться въ точности извѣстiй Будона нѣтъ никакой возможности, ибо онъ приводитъ заглавiе тѣхъ восьми трактатовъ, въ которыхъ Васубанду развивалъ новое ученiе, и всѣ они дошли до насъ въ тибетскомъ переводѣ [2]).

Эти сочиненiя слѣдующiя:

1) *Triṃçakakārikāprakaraṇa*, или „трактатъ въ 30 слокахъ“, въ которомъ устанавливается, что миръ есть представленiе.
2) *Viṃsakakārikāprakaraṇa*, или „трактатъ въ 20 слокахъ“, въ которомъ та же мысль доказывается логическимъ путемъ.
3) *Pañcaskandhaprakaraṇa*, или „трактатъ о 5-ти скандахъ“, въ которомъ доказывается, что теорiя 5-ти скандъ не противорѣчитъ идеализму.
4) *Vyākhyāyukti*, или „возможность проповѣди“, гдѣ доказывается, что не смотря на то, что миръ есть представленiе, можно ему проповѣдывать святое ученiе.

---

[1]) См нашу статью, ниже стр 31 цитуемую, Notes de littérature bouddhique, стр. 10 и слѣд. отд. отт.

[2]) См. Данжуръ, MDO т 58.

5) *Karmasiddhiprakarana*, или „трактатъ о возможности движенія", въ которомъ доказывается, что явленія троякаго движенія, или дѣйствій тѣла, мысли и слова, не противорѣчатъ идеализму.

Опроверженію буддійской философіи, Бадараяна посвящаетъ, во второй главѣ своего сочиненія, 14 сутръ (II, 2, 18—32). Изъ нихъ, первыя 9 сутръ (II, 2, 18—27) заняты опроверженіемъ буддистовъ реалистическаго направленія, послѣдняя (II, 2, 32) опровергаетъ мадьямиковъ, а остальныя 4 (II, 2, 28—31) посвящены опроверженію буддійскаго идеализма (*vijñānavāda*) [1]). Изъ послѣднихъ, первая говоритъ:

II, 2, 28. „Небытіе (объектовъ внѣшняго міра немыслимо), такъ какъ вѣдь мы ихъ воспринимаемъ (въ качествѣ объектовъ внѣшнихъ)".

Въ своихъ объясненіяхъ на эту сутру, Шанкара-ачарья приводитъ слѣдующіе буддійскіе аргументы: процессъ воспріятія, въ коемъ мы обыкновенно различаемъ воспринимаемый объектъ, актъ воспріятія и результатъ этого акта — воспринятое представленіе, долженъ быть всецѣло отнесенъ внутрь нашего сознанія. Даже если бы и существовали объекты во внѣшнемъ мірѣ, процессъ познанія отъ этого не измѣнился бы и, все таки, остался бы внутреннимъ, такъ какъ существованіе внѣшнихъ объектовъ, въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ себѣ

---

[1]) Считая по тексту, комментированному, Шанкара-ачарьей Цифры эти измѣняются на двѣ сутры (II, 2, 17—30) въ текстѣ, комментированнымъ Рамануджей Сутры мы переводимъ буквально, лишь со вставкой, въ скобкахъ, необходимыхъ дополненій; изъ объясненій же Шанкары, беремъ только главныя мысли, которыя излагаемъ своими словами

представляемъ, ни чѣмъ не доказано. Въ представленіи всегда соединены общіе и частные признаки. Въ реальномъ объектѣ это невозможно. Онъ долженъ быть или единичнымъ, безъ чего либо общаго, или общимъ, безъ чего либо единичнаго, а это невозможно. Точно такъ же, внѣшній объектъ не можетъ быть ни атомомъ, ни собраніемъ атомовъ [1]).

Противная сторона говоритъ: если нѣтъ внѣшнихъ объектовъ, то что же заставляетъ наши воспріятія видоизмѣняться, такъ что мы можемъ послѣдовательно имѣть воспріятія то столба, то стѣны, то горшка и т. п. Измѣненія въ воспріятіяхъ должны же имѣть причину, и такой причиной могутъ быть только внѣшніе объекты, изъ чего слѣдуетъ, что должны существовать во внѣшнемъ мірѣ объекты, которымъ наши воспріятія соотвѣтствуютъ. На это буддисты отвѣчаютъ: если аргументировать такимъ образомъ и доказывать, что внѣшніе объекты должны существовать, такъ какъ мы имѣемъ о нихъ представленія, то гипотеза существованія внѣшняго міра безполезна Вѣдь внѣшній міръ состоялъ бы только изъ того, что мы имѣемъ въ представленіяхъ и не заключалъ бы въ себѣ ничего болѣе: не внѣшніе объекты обусловливали бы форму представленій, а наоборотъ, представленія обусловливали бы форму внѣшнихъ объектовъ. Кромѣ того, изъ полной однородности представленій и воспріятій слѣдуетъ, что они въ дѣйствительности тождественны. Когда мы сознаемъ объектъ, мы сознаемъ и представленіе, если бы они не были тождественны, ничто не мѣшало бы имъ существовать, одно отдѣльно отъ

---

[1]) Эта аргументація приведена также въ *Sarvadarçana-samgraha*, стр. 12, изд Anandaçrama Series, переводъ de la Vallée Poussin, стр 30 отд. оттиска.

другого Въ дѣйствительности, представленія подобныя сновидѣніямъ [1]). Представленія, которыя мы имѣемъ во снѣ, мы такъ же сознаемъ въ раздвоенномъ видѣ, какъ субъектъ и объектъ, между тѣмъ какъ во время сна внѣшніе объекты для насъ не существуютъ. На это соображеніе отвѣчаетъ слѣдующая сутра Бадараяны:

II, 2, 29. „И такъ какъ по существу (внѣшніе объекты) отличаются отъ представленій, они не могутъ быть уподобляемы сновидѣніямъ".

Ученіе буддистовъ-идеалистовъ о томъ, что представленія наши, въ бодрствующемъ состояніи, ничѣмъ не отличаются отъ представленій въ сновидѣніяхъ, довольно часто упоминается и побѣдоносно опровергается брахманскими писателями, указаніемъ на несомнѣнное различіе между состояніями бодрствованія и сна. Такъ Шанкара, въ объясненіяхъ на эту сутру, говоритъ, что сновидѣнія уже потому не реальны, что мы, просыпаясь, сознаемъ ихъ недостовѣрность, и отрицаемъ тогда ихъ реальность. Кромѣ того, сновидѣнія имѣютъ своимъ источникомъ память, а не воспріятіе. „Именно потому, что вы (буддисты) чувствуете весь абсурдъ отрицанія того, что вы сами сознаете", говоритъ онъ, „и потому также, что вы не въ состояніи доказать призрачность представленій въ бодрствующемъ состояніи, на основаніи анализа этихъ представленій,

---

[1]) Это уподобленіе представленій сновидѣніямъ, приписываемое буддистамъ, мы встрѣчаемъ уже въ *Mīmāmsābhāsya* (см стр. 8 калькуттскаго изданія), оно подробно разбирается въ *Çlokavārtika*, въ отдѣлѣ о *Nirālambanavāda*, гдѣ, на стр. 131, Кумарила намекаетъ на извѣстную теорію Дигнаги о томъ, что логическимъ основаніемъ можетъ быть лишь фактъ, признаваемый обѣими сторонами, ср толкованіе Партхасаратхимишры, стр. 250.

именно поэтому вы стараетесь вывести это изъ того, что представленія имѣютъ нѣкоторыя общія черты со сновидѣніями". Въ дѣйствительности же буддисты-идеалисты, по крайней мѣрѣ большинство ихъ, какъ увидимъ ниже, и не думали утверждать такого абсурда, какъ полное сходство между состояніями бодрствованія и сна. Они лишь утверждали, что представленія, какъ таковыя, не отличаются отъ сновидѣній. Въ воспріятіяхъ, представленія имѣютъ реальные субстраты, которые однако вовсе не суть представленія. Представленія, построенныя нашимъ мышленіемъ, не имѣютъ соотвѣтствующихъ себѣ объектовъ во внѣшнемъ мірѣ, и какъ таковыя, не отличаются отъ представленій въ сновидѣніяхъ. Анандагири [1]), комментируя текстъ Шанкары на нашу сутру, замѣчаетъ: „отрицаніе объектовъ внѣшняго міра можетъ означать или абсолютное ихъ небытіе, или недостаточность ихъ какъ реально существующихъ адэкватныхъ субстратовъ, или отсутствіе ихъ, въ качествѣ эмпирически существующихъ субстратовъ. Въ первомъ случаѣ, примѣръ („подобно сновидѣніямъ") не имѣетъ доказательной силы, такъ какъ въ немъ допускается наличность построеннаго мышленіемъ воображаемаго субстрата. Во второмъ случаѣ, доказывается то, что не требуетъ доказательствъ, (такъ какъ и съ точки зрѣнія Шанкары отрицается реальность воспринимаемаго міра явленій). Въ третьемъ случаѣ, получаетъ полную силу противорѣчіе (тезиса съ дѣйствительностью), и ссылка на призрачный характеръ (представленій) лишается всякаго значенія". Шанкара конечно отлично зналъ, что отрицается буддистами не

[1]) Ср. Anandaçrama Sanscrit Series № 21, стр. 558.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

эмпирическая реальность внѣшняго міра, но въ цѣляхъ полемическихъ онъ позволилъ себѣ передержку, и опровергаетъ то, чего буддисты никогда не утверждали.

Считая существованіе объектовъ внѣшняго міра не доказаннымъ, буддисты идеалистическаго направленія представляютъ себѣ наше познаніе вообще какъ процессъ, совершающійся независимо отъ вліянія внѣшнихъ факторовъ на наше сознаніе, какъ непрерывный потокъ сознанія (*saṃskāra-pravāha*), въ которомъ каждый предшествующій моментъ (*kṣaṇa*) объусловливаетъ послѣдующій, при чемъ дѣятельность нашего мышленія состоитъ въ созданіи изъ этихъ моментовъ сложныхъ представленій (*kṣaṇa saṃtāna*). Во всякомъ такомъ сложномъ представленіи сознаніе различаетъ двѣ стороны, субъектъ, или теченіе субъективныхъ моментовъ (*ālayavijñāna*), и объектъ, или теченіе объективныхъ моментовъ (*pravṛttivijñāna*). Противъ этой теоріи направлены слѣдующія двѣ сутры Бадараяны.

II, 2, 30. „(Потокъ сознанія) не существуетъ, если нѣтъ воспріятія (внѣшнихъ объектовъ)“ [1]).

II, 2, 31. „(Существованіе субъекта познанія невозможно), если онъ состоитъ изъ отдѣльныхъ моментовъ“.

Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что въ этихъ сутрахъ мы имѣемъ опроверженіе

---

[1]) Рамануджа даетъ нѣсколько другое объясненіе этой сутры: „существованіе (представленій) невозможно, т.-к, нѣтъ воспріятія“, т е существованіе чистыхъ представленій, если нѣтъ воспринимающаго субъекта и воспринимаемыхъ объектовъ, невозможно. Ср. перев Тибо, S B E., т. XLXIII, стр. 514.

буддійскаго идеализма, который, какъ мы теперь знаемъ, возникъ не раньше V вѣка. Если нѣкоторыя изъ упоминаемыхъ и оспариваемыхъ въ нихъ буддійскихъ теорій и могутъ быть болѣе древняго происхожденія, то самая существенная изъ нихъ—признаніе истиннаго бытія за одними лишь представленіями, и отрицаніе бытія соотвѣтствующихъ имъ внѣшнихъ объектовъ—эта столь основная теорія іогачаровъ—впервые развита въ сочиненіяхъ Васубанду. Та аргументація буддистовъ, которую приводитъ въ своемъ комментаріи Шанкараачарья, относится даже къ болѣе позднему времени. Такъ, аргументъ, состоящій въ томъ, что внѣшніе объекты не могутъ быть ни атомами, ни собраніемъ атомовъ, ни общимъ объектомъ (безъ чего либо единичнаго), ни единичнымъ объектомъ (безъ чего либо общаго), мы находимъ въ сочиненіи Дигнаги, Аламбанапарикша [1]). Затѣмъ, при дальнѣйшемъ опроверженіи буддистовъ, Шанкара-ачарья, повидимому, приводитъ нѣкоторыя мнѣнія Дармакирти. Какъ напримѣръ, мнѣніе или формулировка мнѣнія о полной однородности воспріятій внѣшнихъ объектовъ съ представленіями, и о единомъ нераздвоенномъ сознаніи, которое, такъ же какъ во снѣ, кажется намъ раздвоеннымъ на субъектъ и объектъ, принадлежитъ несомнѣнно Дармакирти [2]).

Съ другой стороны, нѣкоторыя изъ приводимыхъ имъ мнѣній относятся къ болѣе древней эпохѣ,

---

[1]) Ср. Данжуръ, МДО, т 95 На это сочиненіе въ Данжурѣ имѣется два комментарія, одинъ (*vṛtti*), написанный самимъ Дигнагой, а другой (hgrel-bçad), написанный Винитадевой. Ср. Васильевъ, Буддизмъ, ч I, стр 310

[2]) Ср стихи, приведенные ниже, стр. 42.

и были лишь приняты іогачарами, какъ напримѣръ, мнѣніе о томъ, что субъектъ состоитъ изъ потока отдѣльныхъ моментовъ сознанія[1]). Это мнѣніе встрѣчается и у мадъямиковъ и еще даже раньше. Шанкара самъ упоминаетъ при этомъ случаѣ, что теорія отдѣльныхъ мгновеній, изъ коихъ состоитъ все сущее, обща всѣмъ буддистамъ, какъ реалистическаго, такъ и идеалистическаго направленія. Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что нѣкоторыя изъ болѣе древнихъ теорій были приняты и іогачарами. Но въ самихъ сутрахъ Бадараяны нѣтъ никакихъ прямыхъ намековъ на какое-либо ученіе, прямо связанное съ именемъ Дигнаги и Дармакирти, и всѣ его возраженія имѣютъ въ виду, вѣроятно, лишь тотъ видъ буддійскаго идеализма, который установленъ въ сочиненіи Васубанду.

Какъ бы то ни было, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что сутры Бадараяны содержатъ въ себѣ упоминаніе и довольно подробное опроверженіе такого буддійскаго ученія, которое создалось въ V вѣкѣ по Р. Х. Значитъ ли это, что сутры Бадараяны, которыя, до сихъ поръ, всѣми относились къ эпохѣ очень древней, цѣликомъ были написаны лишь въ V вѣкѣ по Р. Х. Этого, конечно, утверждать нельзя. Возможно, что это сочиненіе подвергалось переработкѣ и дополненіямъ, и что нѣкоторыя части его болѣе древняго происхожденія, чѣмъ другія. Въ частности, полемическія мѣста легко могли быть вставлены позднѣйшими интерполяторами, подъ вліяніемъ современныхъ имъ требованій или тенденцій.

---

[1]) Замѣчательно, что этой сутры II, 2, 31 нѣтъ у Рамануджи, который, въ своихъ объясненіяхъ сутръ Бадараяны, слѣдовалъ болѣе древнимъ авторитетамъ, чѣмъ Шанкара.

Есть, однако, одинъ фактъ, который повидимому противорѣчитъ позднему составленію сутръ Бадараяны, и заставляетъ относить ихъ къ гораздо болѣе древней эпохѣ. Въ Бхагавадгитѣ [1]) мы находимъ упоминаніе, и даже прямую ссылку на брахма-сутры, а это названіе обыкновенно дается сутрамъ Бадараяны Сохранились также извѣстія о разныхъ комментаріяхъ на брахма-сутры, авторы которыхъ, предполагалось, жили въ весьма отдаленную эпоху, такъ какъ имена ихъ всегда сопровождаются эпитетомъ *ṛsi, bhagavat,* т. е. „святой", что обыкновенно бываетъ только съ писателями полузабытой эпохи [2]). Но легко можетъ быть, что въ то время подъ этимъ названіемъ существовали и другія сутры. Если даже Бадараяна и былъ дѣйствительнымъ авторомъ такихъ древнихъ, до насъ не дошедшихъ сутръ, то съ другой стороны, возможно, что наши сутры ложно приписываются ему, въ дѣйствительности же, являются позднѣйшимъ сочиненіемъ, такъ или иначе связаннымъ со школою Бадараяны. Извѣстно, что Бадараяна, въ своемъ сочиненіи, нѣсколько разъ самого себя цитируетъ, изъ чего можно заключить, что сочиненіе написано не имъ самимъ, а какимъ-нибудь его, можетъ быть отдаленнымъ, послѣдователемъ. Наконецъ, возможно также, что стихъ Бхагавадгиты, въ которомъ сдѣлана ссылка на брахма-сутры, есть ничто иное, какъ позднѣйшая интерполяція, отъ которой, конечно, нашъ текстъ Махабараты не можетъ считаться свободнымъ. Мы, во всякомъ случаѣ, не находимъ возможнымъ придавать ци-

---

[1]) Ср. *Bhagavadgītā* XIII, 4

[2]) Ср. Colebrooke, Misc. Essays [2], v. II, стр. 357.

татѣ изъ Бхагавадгиты рѣшающаго значенія для опредѣленія древности сутръ Бадараяны, въ цѣломъ. Рѣшить же вопросъ о сравнительной древности отдѣльныхъ сутръ, и вообще о неоднородности всего собранія брахма-сутръ, въ настоящее время не представляется возможнымъ. Рѣшающимъ моментомъ тутъ, конечно, долженъ былъ бы явиться общій характеръ всего сочиненія, но при алгебраической краткости стиля сутръ, онѣ-то какъ разъ не даютъ возможности сдѣлать какого либо опредѣленнаго заключенія. Комментарій Шанкары написанъ въ IX вѣкѣ, какъ увидимъ ниже, подъ несомнѣннымъ и сильнымъ буддійскимъ вліяніемъ. Сочиненія болѣе древнихъ комментаторовъ до насъ не дошли. Рамануджа, повидимому, опирается на болѣе древнее, чѣмъ Шанкара, традиціонное толкованіе сутръ, но самъ онъ жилъ въ XIV стол. По общепринятому мнѣнію, однако, сутры Бадараяны, въ ихъ традиціонномъ пониманіи, представляютъ глубоко продуманную, въ цѣломъ и частяхъ послѣдовательную систему, созданіе одного ума, стремившагося изъ хаотическаго свободнаго мечтанія упанишадъ создать стройную систему. Поэтому, больше вѣроятія заслуживаетъ предположеніе объ однородности составленія брахма-сутръ. Доказавъ несомнѣнно, что часть этого сочиненія не можетъ быть позже V вѣка по Р. Х., мы съ большой вѣроятностью можемъ предположить, что и все оно возникло тогда-же.

Сутры системы миманса, приписываемыя Джаймини, ссылаются довольно часто на Бадараяну [1]), какъ впрочемъ и Бадараяна ссылается

---

[1]) Напр., *Mīmāṃsāsūtra*, I, 1, 5 и др.

на Джаймини, изъ чего слѣдуетъ, или что авторы ихъ были современниками, или, что всего вѣроятнѣе, что нитотъ, ни другой не являются дѣйствительно авторами приписываемыхъ имъ сочиненій, а лишь родоначальниками философскихъ школъ, доктрины которыхъ были записаны въ позднѣйшую эпоху ихъ послѣдователями, и затѣмъ приписаны имъ самимъ.

Сутры Джаймини не содержатъ ни прямыхъ опроверженій, ни ссылокъ на буддійскія ученія. Если вѣрить комментаторамъ, то полемика эта содержится въ скрытой формѣ. Такъ, въ сутрѣ I, 1, 4, говоря о недостаточности воспріятія и другихъ источниковъ истины, для опредѣленія религіознаго долга, Джаймини, будто бы, имѣетъ въ виду и буддійское пониманіе источниковъ познанія [1]). Въ слѣдующей сутрѣ, говоря о томъ, что связь слова со смысломъ сверхъопытнаго происхожденія, Джаймини, конечно, разумѣетъ тѣхъ, кто эту связь отрицалъ, и одновременно съ этимъ отрицалъ и божественное происхожденіе священнаго писанія, а между такими отрицателями, на первомъ планѣ, стояли буддисты. Но изъ словъ Джаймини не видно, имѣетъ ли онъ въ виду буддистовъ, вообще, или позднѣйшихъ буддистовъ, буддистовъ логиковъ. Послѣдніе исключали слово изъ числа источниковъ правильнаго познанія, и причисляли познаніе, получаемое путемъ слова, къ умозаключенію, о чемъ рѣчь будетъ ниже. По мнѣнію комментаторовъ [2]), и эта буд-

---

[1]) Ср, *Çlokavārt.* IV, 10 По мнѣнію Кумарилы, выраженіе *satsamprayoge* въ сутрѣ I, 1, 4 прямо направлено противъ буддійскаго ученія объ однородности воспріятій и сновидѣній, причемъ удареніе лежитъ на словѣ *sat,* которое указываетъ на зависимость воспріятій отъ дѣйствительно существующихъ внѣшнихъ объектовъ

[2]) Ср. *Mīmāmsā bhāṣya,* I, 1, 5, стр. 16, 14 по калькуттскому изд., 1859 г.

дійская теорія имѣется въ виду въ сутрѣ Джаймини. Это потому вѣроятно, что древніе буддисты никакихъ особыхъ теорій о связи слова съ его значеніемъ не имѣли, по крайней мѣрѣ, таковыя до сихъ поръ неизвѣстны. Поэтому, если Джаймини дѣйствительно мѣтилъ въ означенной сутрѣ въ буддистовъ, то вѣроятно имѣлъ въ виду позднѣйшую теорію буддистовъ логиковъ. Но имѣется, считающееся весьма древнимъ, толкованіе на эти сутры, приписываемое нѣкоему Шабарасвамину, и въ немъ мы встрѣчаемъ опроверженіе буддистовъ, какъ реалистическаго, такъ и идеалистическаго направленія, при чемъ онъ цитируетъ извѣстный тезисъ іогачаровъ, что всѣ представленія, по существу, не отличаются отъ сновидѣній. Шабарасвамінъ, слѣдовательно, жилъ, во всякомъ случаѣ, не раньше V вѣка по Р. Х. Но онъ, повидимому, не былъ древнѣйшимъ толкователемъ сутръ Джаймини, такъ какъ онъ ссылается на болѣе древняго комментатора Упаварша, и даетъ ему титулъ *bhagavat*, „святой“, слѣдовательно, даже съ его точки зрѣнія, это былъ очень древній авторъ. Кромѣ того, Джаймини самъ себя неоднократно цитируетъ. Изъ всѣхъ этихъ фактовъ можно сдѣлать то заключеніе, что ученіе мимансаковъ, и самъ Джаймини, если онъ былъ его основателемъ, гораздо древнѣе, чѣмъ то сочиненіе, которое впослѣдствіи стали ему приписывать. Оно, вѣроятно, было составлено приблизительно въ ту же эпоху, когда и сутры Бадараяны, можетъ быть нѣсколько раньше.

Сутры системы ньяя находятся, по отношенію къ данному вопросу, точно въ такомъ же положеніи, какъ и сутры Бадараяны. Опроверженію буддійскаго идеализма посвящены въ сочиненіи

Готамы, во второмъ отдѣлѣ четвертой главы, сутры 26—35 [1]). Поводомъ къ тому служатъ разсужденія о природѣ атомовъ. Готама признавалъ теорію атомистическаго строенія матеріи, теорію, которая считается специфической принадлежностью системы вайшешика. Въ четвертой главѣ, онъ между прочимъ разбираетъ разныя возраженія, которыя дѣлались противъ этой теоріи, и приходитъ такимъ образомъ къ изложенію и разбору взгляда буддистовъ-идеалистовъ. Сутра IV, 2, 26 излагаетъ мнѣніе тѣхъ, которые, какъ выражается Ватсьяяна [2]), полагаютъ, что бытіе зависитъ отъ мысли, и что представленія внѣшнихъ объектовъ суть ложныя представленія. Вачаспатимишра [3]) удостовѣряетъ, что разумѣются тутъ именно буддисты-идеалисты (*vijñānavādin*). „Такъ какъ", говоритъ тамъ нашъ авторъ [4]), „(путемъ анализа понятія части и цѣлаго) самостоятельное бытіе атомовъ не можетъ быть удостовѣрено, то внѣшній объектъ, будь то тѣло опредѣленнаго или самаго тончайшаго размѣра, не существуетъ, всѣ представленія опираются (не на внѣшній объектъ), а на собственную свою форму, которую они объективируютъ (*bāhyatayā ālambanānāṃ*), и потому они ложны". Въ слѣдующихъ четырехъ сутрахъ опровергается это мнѣніе, путемъ ссылки на источники нашего познанія, которые достовѣрно опредѣляютъ, что существуетъ, и что не существуетъ. Поэтому, нельзя утверждать, что

---

[1]) Ср *N S*, стр 232 и слѣд

[2]) Ср. *Nyāyabhāṣya*, стр 233,6 (изд Vizianagram Sanscrit Series, т. IX). слѣдуетъ исправить текстъ согласно *Nyāyavart*, стр. 524,3

[3]) Ср *Tātp* стр 460,26.

[4]) Ibid, стр. 461,1 и слѣд.

весь внѣшній міръ не существуетъ. На это „идеалистъ возражаетъ“ [1]) въ сутрахъ IV, 2, 31 и 32:

„Иллюзія, что мы имѣемъ источники достовѣрнаго знанія (о внѣшнемъ мірѣ) и объекты такого знанія, подобна иллюзіи существованія внѣшнихъ объектовъ во время сновидѣнія“.

Тутъ, мы такимъ образомъ имѣемъ тотъ же самый аргументъ, который встрѣчаемъ у Бадараяны и у Шабарасвамина. Вачаспати-мишра по ясняетъ намъ, что съ точки зрѣнія буддистовъ - идеалистовъ раздвоеніе сознанія на субъектъ и объектъ не соотвѣтствуетъ абсолютной дѣйствительности, а обусловлено самимъ характеромъ нашего мышленія, которое представляетъ собой безначальный потокъ сознанія (*anādi-vāsanā*) [2]). Въ слѣдующихъ затѣмъ трехъ сутрахъ (IV, 2, 33—35), этотъ буддійскій тезисъ опровергается приблизительно такимъ же способомъ какъ и у Бадараяны.

Такимъ образомъ, и тутъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что сутры ньяя хорошо знакомы съ буддійскимъ идеализмомъ, ссылаются на него и опровергаютъ его. Слѣдовательно, они ни коимъ образомъ, въ цѣломъ, не могли быть составлены раньше V вѣка по Р. Х. Правда, опроверженіе идеализма помѣщено въ четвертой книгѣ сутръ ньяя, въ концѣ сочиненія, гдѣ излагаются разные добавочные вопросы. Возможно, что 4-я и 5-я книга этихъ сутръ написаны позднѣе, чѣмъ остальныя части, и представляютъ собою какъ бы

---

[1]) Ibid стр. 462,2; *pratyavatisthate vijñānavādi*

[2]) Ibid. стр 462,4.

приложеніе. Но имѣются и въ другихъ частяхъ сутръ Готамы косвенныя указанія на то, что онъ былъ знакомъ съ ученіемъ позднѣйшихъ буддистовъ.

Такъ, извѣстная теорія буддистовъ о мгновенности всего сущаго (*ksaṇikatvam*) опровергается въ сутрахъ III, 2, 10 и слѣд., но изъ словъ этихъ сутръ ясно, что имѣется въ виду позднѣйшая форма этой теоріи, такъ какъ мгновенность приписывается лишь единичнымъ объектамъ, не представленіямъ (*vyakti*) [1]). Сюда же относится и буддійская теорія о значеніи словъ, о которой мы уже упоминали. Слово, нѣкоторыя школы, въ томъ числѣ и ньяя, считали за настоящій источникъ нашего познанія; буддисты это отрицали, и причисляли его къ умозаключенію, въ частности, къ такъ называемому причинному умозаключенію, гдѣ отъ наличности результата заключается къ наличности необходимой ея причины. Слово есть результатъ мысли, которая ему предшествуетъ, слѣдовательно, если слово сообщаетъ какую-нибудь мысль, то въ умѣ воспринимающемъ эту мысль, происходитъ заключеніе отъ результата—слова, къ его причинѣ—соотвѣтствующей мысли Эта чисто буддійская теорія, при томъ возникшая лишь въ то время, когда буддисты стали, вообще усиленно заниматься логическими вопросами, и опровергается въ сутрѣ Готамы II, 1, 109 [2]).

Такимъ образомъ, мы съ большимъ вѣроятіемъ можемъ опредѣлить время составленія сутръ Готамы въ цѣломъ, и отнести ихъ къ той же литературной эпохѣ, къ которой мы отнесли сутры Бадараяны.

---

[1]) *Vyakti-valaksana,* ср *Tātp,* 340, 3—5

[2]) Возможно, что полемика Готамы о сущности воспріятія и отличіи его отъ умозаключенія (сутры II, 1, 28 и слѣд.) также отчасти направлена противъ буддистовъ.

Переходимъ къ сутрамъ вайшешика. Прямого указанія въ нихъ на буддійскій идеализмъ нѣтъ [1]). Возможно, что они были написаны и раньше появленія школы іогачаровъ. Но, какъ было уже упомянуто, давно уже замѣчено, что сутры всѣхъ главныхъ философскихъ системъ должны быть произведеніями одной и той же литературной эпохи. Нѣкоторыя изъ нихъ, какъ мы уже видѣли, взаимно цитируютъ другъ друга. Другія, хотя и не цитируютъ другъ друга прямо, но обнаруживаютъ очевидно взаимное знакомство, прибѣгаютъ къ однимъ и тѣмъ же аргументамъ для опроверженія общихъ противниковъ, примѣняютъ одну и ту же терминологію, часто безъ предварительнаго объясненія термина, который предполагался извѣстнымъ изъ сутръ другой системы. Всего этого совершенно не могло бы быть, если бы между этими сочиненіями лежало нѣсколько столѣтій или даже тысячелѣтіе. Такъ, Готама (III, 2, 14—16) и Бадараяна (II, 1, 24) даютъ совершенно одинаковое, даже до совпаденія въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ, опроверженіе буддійскаго пониманія причинной связи, не называя, какъ это водится, буддистовъ по имени [2]). Сутра Канады (IV, 1, 45), въ которой защищается теорія вѣчности атомовъ, изложена поразительно

---

[1]) Если придавать вѣру толкованіямъ Шанкарамишры (см *Vaiçesika-Darçana*, изд Bibl. Ind. Calcutta, 1861, стр. 368), то въ первой части 8-ой книги сутръ Канады implicite заключается изложеніе теоріи о *savikalpaka* и *nirvikalpaka pratyakṣa* (см. также стр 358). Но такое толкованіе несомнѣнно искусственное и не оправдывается прямымъ смысломъ сутръ.

[2]) Bodas полагаетъ, что Канада и Готама заимствуютъ аргументы и примѣры у Бадараяны и Джаймини, на этомъ основаніи онъ относитъ послѣднихъ двухъ къ V-му, а первыхъ двухъ къ IV-му вѣку до Р. Х (стр. 19—20).

сходно съ сутрой Бадараяны (II, 2, 14—15), въ которой эта вѣчность опровергается, а сутра того же Канады (III, 2, 9), въ которой утверждается, что существованіе души познается путемъ самонаблюденія, изложена такъ, что она представляется какъ бы отвѣтомъ на сутру Бадараяны (II, 2, 10—14), въ которой утверждается, что существованіе души можетъ быть доказано только на основаніи свидѣтельства священнаго писанія. Такимъ образомъ, хотя и не имѣется прямыхъ доказательствъ, свидѣтельствующихъ о позднемъ составленіи сутръ Канады, тѣмъ не мѣнѣе, въ виду того, что такія несомнѣнныя доказательства имѣются для сутръ Бадараяны и Готамы, а сутры Канады, вѣроятно, были составлены въ теченіе той же литературной эпохи, мы можемъ съ нѣкоторою вѣроятностью отнести также и сутры Канады къ IV или V вѣку по Р. Х., или не задолго до этого времени.

Всѣ изложенныя соображенія приводятъ насъ къ заключенію, что сутры главныхъ философскихъ системъ, въ той формѣ, въ которой онѣ до насъ дошли, вовсе не принадлежатъ къ той глубокой древности, къ какой ихъ обыкновенно причисляютъ, и не принадлежатъ тѣмъ полумиѳическимъ авторамъ, съ именами коихъ ихъ связываетъ традиція. Философскія системы существовали гораздо раньше составленія сутръ, которое относится къ эпохѣ начинавшагося расцвѣта средневѣковой санскритской литературы. Сутры были составлены скоро послѣ появленія буддійской школы іогачаровъ, и лишь приписаны древнимъ авторамъ, очевидно, для приданія этимъ сочиненіямъ большей авторитетности. Время ихъ составленія, слѣдовательно, есть V вѣкъ послѣ Р. Х.

О сутрахъ системы санкья, приписываемыхъ Капилѣ, мы уже упоминали. Позднее ихъ происхожденіе установлено съ несомнѣнностью; онѣ составлены были не ранѣе VI вѣка, и лишь приписаны миѳическому Капилѣ [1]).

Такимъ образомъ, мы опредѣлили время написанія сутръ Готамы, въ связи со временемъ написанія сутръ другихъ главныхъ философскихъ системъ Индіи. Литературная исторія философіи ньяя началась въ V вѣкѣ по Р. Х., и продолжается до нашихъ дней. Намъ остается прослѣдить главные моменты этой исторіи. Занимающія насъ буддійская логика и теорія познанія являются какъ бы частью или эпизодомъ въ исторіи индійской системы ньяя, взятой въ цѣломъ. До буддійской эпохи, равно и послѣ нея, философія эта принадлежала и принадлежитъ брахманизму. Она не противорѣчитъ тому міровоззрѣнію, на которомъ покоится жизненный строй брахманской Индіи, и регулирующее его священное писаніе. Во время буддійской эпохи, она занимаетъ служебное положеніе по отношенію къ противоположному, т. е. буддійскому, міровоззрѣнію. Потерявъ эту буддійскую тенденцію, въ эпоху послѣ буддійскую, она тѣмъ не менѣе, въ скрытомъ видѣ, сохранила слѣды буддійскаго вліянія. Послѣднее было такъ сильно, что перешло даже за предѣлы системы ньяя; ему подчинилась, какъ увидимъ, самая распространенная въ брахманской Индіи система веданты.

Система ньяя представляетъ собой compendium діалектики и логики, первоначально не имѣвшій никакого яркаго, чисто-философскаго или религіоз-

---

[1]) См. выше, прим. на стр 7.

наго—что въ Индіи почти всегда одно и то же—значенія. Формальная логика и, въ особенности, діалектика, вѣдь по самому существу своему такія области знанія, которыхъ нѣтъ необходимости связывать непремѣнно съ той или другой философіей или религіей. Мы знаемъ, что даже буддійская логика Дигнаги и Дармакирти, которая несомнѣнно имѣетъ довольно яркую тенденцію служить защитой завѣтныхъ идей буддизма, и та, въ этомъ отношеніи, породила разногласіе между позднѣйшими послѣдователями этой религіи. Въ Тибетѣ были секты, которыя не признавали за этой наукой особаго религіознаго значенія, и причисляли ее къ числу наукъ свѣтскихъ[1]). Тѣмъ не менѣе, система ньяя родилась и развивалась, первоначально, исключительно въ кругахъ, причислявшихъ себя къ брахманской религіи, и хотя имѣются въ литературѣ слѣды того, что между ея послѣдователями и брахманами не было полнаго единенія, а напротивъ, довольно сильный антагонизмъ, однако, до отрицанія священнаго писанія— ведъ—и всего того строя, который въ Индіи съ ними связанъ, наяики никогда не доходили [2]). Поэтому, когда отрицавшіе авторитетъ священнаго писанія и весь брахманскій

---

[1]) См. нашу статью въ Muséon, 1905 г. II, Notes de littérature bouddhique. La littérature Yogacara d'aprés Bouston, note préliminaire

[2]) См Manu II 11, IV 30, VII 43 и XII. 111. Изъ сопоставленія этихъ мѣстъ видно, что въ эпоху составленія законовъ Ману существовала наука логики и діалектики (*hetuçāstra*) и особые послѣдователи ея; часть ихъ относилась къ священному писанію сочувственно, ср XII, 111 Другая стояла подъ подозрѣніемъ въ томъ, что она логикѣ придаетъ больше значенія, чѣмъ ведамъ, ср II. 11 Наконецъ, были повидимому и такіе, которые прямо оспаривали авторитетъ ведъ, общенія съ ними предписывается избѣгать, ср IV, 30, VII 43. Не невозможно, что подъ послѣдними слѣдуетъ понимать буддистовъ или какихъ-нибудь иныхъ тиртиковъ.

строй жизни буддисты взялись за разработку логики, съ явною цѣлію переработать ее въ оружіе для защиты свободомыслія, то со стороны логиковъ брахманистовъ поднялся довольно живой протестъ, и логика, опять таки и съ этой стороны, была использована въ религіозныхъ цѣляхъ, если не въ положительномъ, то въ отрицательномъ смыслѣ, путемъ опроверженія буддійскаго ученія. Дѣйствительно, эпоха, къ которой относится дѣятельность Дигнаги и Дармакирти, наполнена полемикой между буддійскими и брахманскими наяиками, по вопросамъ логики и возникающимъ изъ нихъ философскимъ послѣдствіямъ.

Брахманъ Ватсьяяна пишетъ комментарій на основное сочиненіе всей системы — сутры Готамы [1]),—ему возражаетъ Дигнага, сочиненіемъ Праманасамуччая [2]).

Разстояніе во времени между Дигнагой и Ватсьяяной вѣроятно не было большимъ, быть можетъ даже, они были современниками. На такое

---

[1]) Библіографич. указанія см. у M. Müller, Six systems of Indian Phylosophy, стр. 481 и слѣд Лучшія изданія сутръ Готамы, вмѣстѣ съ толкованіемъ Ватсьяяны, въ Vizianagram Sanscrit Series, т IX, The Nyayasutras with Vatsyayanas Bhashya. Краткій обзоръ индійской логики см H. Jacobi, Die indische Logik, Nachricht d k G W zu Gottingen, 1901, стр. 460 и слѣд. Изложеніе всей системы (весьма неудовлетворительное) у P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. Bd, 3 Abth, стр 361—388

[2]) *Pramāṇasamuccaya;* тибетскій переводъ этого сочиненія сохранился, см Данжуръ, МДО, 95; отдѣльные стихи цитируются у Вачаспатимишры въ *Nyāyavārtika-tātparyatīkā*, а также въ толкованіи на 25,000-ую праджня-парамиту, рукопись коей имѣется въ собраніи покойнаго проф Минаева, принадлежащемъ нынѣ И. Пуб Библіотекѣ. Пандитъ Satiscandra Vidyābhūshana, въ Калькуттѣ, нѣсколько лѣтъ тому назадъ, взялся за изданіе этого сочиненія въ тибетскомъ его переводѣ, но до сихъ поръ дѣло не подвинулось

предположеніе наводятъ слѣдующія соображенія. Объясняя сутру Готамы I, 1, 4, трактующую о чувственномъ воспріятіи, Ватсьяяна, между прочимъ, говоритъ, что онъ соглашается признать существованіе особаго органа внутренняго чувства (*manas*), хотя мнѣніе это и было высказано противникомъ (*paramatam*). При этомъ, онъ прибавляетъ какъ общее правило, что если онъ не опровергаетъ чужихъ мнѣній, то это значитъ, что онъ съ ними согласенъ (*paramatam apratisiddham anumatam*) Считать, или не считать *manas* за особый органъ внутренняго чувства, былъ вопросъ спорный между разными школами. Въ системѣ санкья, онъ не считается въ числѣ органовъ чувствъ. Въ Бхагавадгитѣ [1]) уже *manas* считается особымъ органомъ. Но врядъ ли Ватсьяяна могъ разумѣть Бхагавадгиту, или подобное ей произведеніе, имѣвшее священный авторитетъ, подъ терминомъ *paramatam*, т. е. противника. Дигнага же извѣстенъ своею теоріею о воспріятіи внѣшнихъ объектовъ посредствомъ внутренняго чувства [2]), хотя онъ и не приравниваетъ дѣятельность внутренняго чувства въ воспріятіи, къ дѣятельности остальныхъ внѣшнихъ чувствъ. Гораздо вѣроятнѣе, что Ватсьяяна, подъ именемъ *paramatam*, разумѣетъ именно буддистовъ, и въ частности Дигнагу. Подъ воспріятіемъ внѣшнихъ объектовъ внутреннимъ чувствомъ, Дигнага разумѣлъ моментъ, слѣдующій за ощущеніемъ, вызваннымъ какимъ либо объектомъ; внутреннее чувство—

[1]) V 17

[2]) См *N b. t.*, стр. 10, перев стр 19, авторъ *tippanī* по этому поводу замѣчаетъ, что хотя эта теорія основана на словахъ самого Будды, тѣмъ не менѣе Дигнага первый ввелъ ученіе о ней въ науку. См *tīpp* 26. 11, см. объ этомъ въ главѣ о мышленіи

вѣроятно Дигнага тоже сказалъ бы, что время есть форма внутренняго чувства — объединяетъ въ нашемъ сознаніи отдѣльныя единичныя ощущенія. Ватсьяяна же говоритъ [1]), что внутреннее чувство закрѣпляетъ (*avadhārayati*) въ нашемъ сознаніи то, что воспринимается прочими чувствами; если же прочія чувства объекта не восприняли, то и внутреннее чувство воспринять само его не можетъ. Въ этомъ, какъ будто, слышится возраженіе на ложно-понятую теорію Дигнаги, возраженіе состоявшее въ томъ, что если бы люди могли воспринимать внѣшніе объекты внутреннимъ чувствомъ, то и слѣпые могли бы видѣть. Что такія возраженія дѣйствительно дѣлались, мы знаемъ изъ „толкованія“ Дармоттары [2]).

Общій характеръ всѣхъ вопросовъ, трактуемыхъ Ватсьяяной, изъ которыхъ многіе были спорными между брахманистами и буддистами, таковъ, что между его временемъ и Дигнагой не можетъ быть большого промежутка. Буддійскія теоріи, имъ затрогиваемыя, принадлежатъ позднѣйшему, а не древнѣйшему буддизму. Разъ уже является доказаннымъ, что сутры Готамы не могли быть написаны до появленія буддійскаго идеализма, т. е. раньше Арьясанги, а Ватсьяяна, комментаторъ сутръ, долженъ былъ жить раньше Дигнаги, такъ какъ послѣдній ему возражалъ, то для опредѣленія времени Ватсьяяны получаются довольно тѣсные предѣлы. Онъ жилъ, во всякомъ случаѣ, послѣ Арьясанги, и, по всей вѣроятности, былъ современникомъ Дигнаги.

---

[1]) *N. bhāṣya*, ad. I 1. 4, стр 15
[2]) *N. b. t.*, стр. 10 20, перев стр. 20.

Въ своемъ сочиненіи Праманасамуччая, Дигнага, какъ видно изъ самаго заглавія, сдѣлалъ, изъ всѣхъ буддійскихъ сутръ (разумѣются конечно махаянические сутры), выборку всего того, что въ нихъ касается прамана, т. е. источниковъ знанія, или доказательствъ истины. Въ Праманасамуччая, Дигнага подвергаетъ коренной переработкѣ все логическое ученіе наяиковъ. Самый планъ сочиненія совершенно иной. Между тѣмъ, какъ въ сутрахъ наяиковъ и сочиненіи Ватсьяяны, вся логика раздѣлена на 16 главныхъ діалектическихъ пріемовъ, и собственно логика, ученіе о воспріятіи, умозаключеніи и т. п. затрагивается только мимоходомъ, у Дигнаги, діалектическіе пріемы отступаютъ на второй планъ, и главное вниманіе посвящено ученію о воспріятіи, сужденіи и умозаключеніи. Затѣмъ, и по существу эти части логическаго ученія интересуютъ Дигнагу, не столько какъ діалектическіе пріемы, которыми можно доказывать что угодно, а какъ такія функціи нашего познанія, изслѣдованіе которыхъ позволяетъ судить объ источникахъ и предѣлахъ познанія вообще, о доступности познанія бытія истинно-сущаго, а въ связи съ этимъ, конечно, стоитъ и вопросъ о реальности познаваемаго нами внѣшняго міра. Дигнага принадлежитъ къ буддійской школѣ іогачаровъ; съ ней соединяютъ его не только религіозно-философскія убѣжденія, но и личныя связи; онъ родственникъ основателя этой школы Арьясанги [1]). Школа эта проповѣдуетъ чистый идеализмъ, и совершенно отрицаетъ реальное бытіе

[1]) См Тараната, перев. Васильева, стр. 115 и слѣд.; Васильевъ, Буддизмъ, т I, стр 215 и слѣд.; M Muller, India, what can it teach us, стр. 302 и слѣд

во внѣшнемъ мірѣ объектовъ, соотвѣтствующихъ нашимъ представленіямъ. Дигнага, на сколько можно судить, нѣсколько видоизмѣнилъ этотъ крайній идеализмъ, но въ общемъ, остался на той же точкѣ зрѣнія, какъ то видно изъ характерныхъ словъ его, неоднократно цитируемыхъ:

sarvo'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūdhena dharmadharmibhāvena na bahiḥ sadasattvam apeksate [1]),

т. е. — „все наше познаніе, поскольку оно состоитъ изъ истинъ умозаключаемыхъ, проникнуто категоріями субстанціи и акциденціи (внѣ коихъ мы ничего представить себѣ не можемъ), и оно не имѣетъ ни малѣйшаго отношенія къ истинному бытію или не бытію". Въ этихъ словахъ, обращаетъ на себя вниманіе значеніе, придаваемое категоріи субстанціи и акциденціи. Внѣ этихъ категорій, мы не можемъ себѣ представить ни одного объекта внѣшняго міра. Между тѣмъ, связь между субстанціей и акциденціей существуетъ только въ нашихъ представленіяхъ, это связь логическая *(anumānānumeyabhāvah)* и не зависитъ отъ реальности или не реальности внѣшняго міра *(na bahiḥ sattasattvam apekṣate)*. Подобныя мысли извѣстны намъ и изъ исторіи европейской философіи; въ нихъ выражается общій выводъ изъ логики Дигнаги.

Со стороны брахманистовъ, сочиненіе Дигнаги вызвало отвѣтъ. Извѣстный подъ именемъ

[1]) См у Вачаспатимишры, op cit., стр. 120. Намъ не удалось розыскать этого мѣста въ тибетскомъ переводѣ *Pramānasamuccaya;* вѣроятно цитата не точна, что уже видно потому, что стихотворная форма въ ней нарушена, хотя изъ конструкціи предложенія видно, что оно должно было входить въ составъ стиха; ср намекъ на ту же мысль у *Pārtha-Sārathimiçra,* въ толкованіи на *Çlokavārtika, Nirālambanavāda* 165. *dharmadharmyādivyavahārah sāmvrtena bāhvena sidhyati.*

Уддьотакары, брахманъ наяикъ, въ обширномъ сочиненіи [1]), имѣющемъ форму комментарія на толкованіе Ватсьяяны, шагъ за шагомъ опровергаетъ всѣ идеи Дигнаги. Въ нѣкоторыхъ частностяхъ, онъ однако не избѣгъ вліянія Дигнаги, и видоизмѣняетъ или дополняетъ первоначальное ученіе наяиковъ, соображаясь съ идеями послѣдняго. Такъ, извѣстная теорія Дигнаги о коренномъ различіи между чувственнымъ воспріятіемъ и мышленіемъ, дала поводъ Уддьотакарѣ сдѣлать первые шаги къ установленію двухъ видовъ воспріятія, съ участіемъ, и безъ участія мышленія, о которыхъ ничего нѣтъ у его предшественниковъ, Ватсьяяны и Готамы [2]). Въ общемъ, однако, Уддьотакара стоитъ совершенно на старой точкѣ зрѣнія брахманскихъ наяиковъ, защищая ее съ живостію и остроуміемъ необыкновенными. Въ немъ мы имѣемъ прообразъ тѣхъ позднѣйшихъ брахманскихъ наяиковъ, которыхъ остроуміе въ изобрѣтеніи схоластическихъ тонкостей не знало границъ, и въ конецъ погубило всякій прогресъ въ индійской философіи. Точка зрѣнія его на новшества Дигнаги не только отрицательная, но и ироническая. Да и по существу, вѣдь весьма не трудно, стоя на точкѣ зрѣнія обыкновеннаго реализма, высмѣивать всѣ тѣ тонкія и болѣе глубокія мысли, которыя ведутъ къ критикѣ и отрицанію обыденнаго реализма. Если при этомъ авторъ не лишенъ живого остроумія и находчивости, то успѣхъ его обезпеченъ.

Защиту Дигнаги противъ Уддьотакары предпринялъ великій его послѣдователь Дармакирти, котораго „Краткій учебникъ логики“ поло-

---

[1]) *Nyāyavārtika*, издано въ Калькуттѣ, въ Bibliotheca Indica, пандитомъ Vindhyeçvarı Prasad Dube.

[2]) См. главу объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи

женъ въ основаніе настоящаго изслѣдованія. Дѣятельность Дармакирти, повидимому, имѣла большой успѣхъ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ, не только высокое уваженіе, которымъ онъ пользовался, даже среди своихъ противниковъ, брахмановъ, называвшихъ его великимъ Шакьясцемъ, и не брезгавшихъ писать толкованіе на его сочиненія [1]), но и тотъ фактъ, что среди брахманистовъ наяиковъ, долгое время послѣ того, не появляется ни одного выдающагося сочиненія. Логика какъ бы сдѣлалась буддійской наукой. Между самими буддистами, логика замѣнила прежнюю метафизику и иныя философскія дисциплины, извѣстныя подъ общимъ именемъ абидармы [2]). Оппозицію встрѣтило ученіе Дармакирти съ другой стороны. Школа мимансаковъ, въ лицѣ Кумарилы, ополчилась на него. Въ своемъ сочиненіи, Шлокавартика [3]), онъ посвящаетъ отдѣльную главу опроверженію идеализма [4]), подъ которымъ разумѣетъ ученіе Дигнаги и Дармакирти, какъ несомнѣнно явствуетъ изъ комментарія Партхасаратимишры. Да и все это объемистое сочиненіе посвящено опроверженію, главнымъ образомъ, буддійскаго ученія. Одно уже то обстоятельство, что Кумарила, имѣя въ виду писать толкованіе на основной текстъ мимансаковъ—сутры Джаймини, посвящаетъ, въ видѣ введенія, цѣлое громадное сочиненіе опроверженію одного буддизма, обращая сравнительно мало вниманія на всѣ остальныя школы, показываетъ, какое значеніе, въ эту эпоху, получилъ буддизмъ. Точка

[1]) См введеніе къ I части, стр. XXXV, прим. 2

[2]) Васильевъ, Буддизмъ, ч I, стр. 278—279.

[3]) *Mīmāmsāçlokavārtika*, изд въ Chowkhambā Sanscrit Series, 3

[4]) *Nirālambanavāda*, Ibid., стр 117—167.

зрѣнія Кумарилы не многимъ отличается отъ той, на которой стоитъ Уддьотакара. Это тотъ же обыденный реализмъ, насмѣшки, передержки, схоластическія тонкости и діалектическіе отвѣты, не затрагивающіе сущности тѣхъ вопросовъ о реальности бытія, вокругъ которыхъ вращается Дармакирти. Оно и не могло быть иначе, такъ какъ школа мимансаковъ, собственно, относилась отрицательно ко всякой философіи. Ея главной задачей была только защита необходимости жертвоприношеній и соблюденія обрядовъ, для достиженія награды въ будущей жизни.

Болѣе опаснымъ противникомъ однако для ученія Дармакирти, сдѣлалась школа ведантистовъ, въ лицѣ Шанкары, дѣятельность котораго относится къ слѣдующему столѣтію. Главное сочиненіе Шанкары имѣетъ форму подробнаго толкованія на брахма-сутры Бадараяны. Краткія и сами по себѣ мало понятныя сутры Бадараяны легко могли подать поводъ къ различнымъ толкованіямъ, и то толкованіе, которое въ нихъ вкладываетъ Шанкара, совершенно не соотвѣтствуетъ ихъ первоначальному смыслу. Философія Шанкары имѣетъ въ Европѣ многихъ поклонниковъ. Проф. Дейсенъ сдѣлалъ ее доступной европейскимъ читателямъ, путемъ перевода и анализа толкованія на брахма-сутры [1]). Онъ остался при томъ убѣжденіи, что Шанкара вѣрно передаетъ дѣйствительный смыслъ сутръ Бадараяны. Между тѣмъ Тибо, въ предисловіи къ своему англійскому переводу сутръ [2]), доказалъ, что это далеко не

[1]) См Paul Deussen. Das System des Vedanta. Leipzig 1883, и его-же, Die Sutras des Vedânta Leipzig 1887.

[2]) George Thibaut, The Vedantasutras, with the commentary by Shankaracarya. S. B. E, т. XXXIV

такъ. Философія Шанкары можетъ быть названа крайнимъ иллюзіонизмомъ, для котораго весь внѣшній міръ объектовъ, а равно и внутренній нашъ міръ, представляютъ собой только обманъ, иллюзію, тогда какъ истинное бытіе принадлежитъ единой неизмѣняющейся вѣчной духовной субстанціи, брахману. Этого крайняго иллюзіонизма нѣтъ въ первоначальномъ ученіи Бадараяны, равно какъ нѣтъ его и въ упанишадахъ, въ которыхъ разсѣяны философскія мысли, собранныя имъ въ систему. Иллюзіонизмъ этотъ есть изобрѣтеніе Шанкары, и втолкованъ въ сутры насильственно, вопреки ихъ традиціонному смыслу. Философская школа, изъ которой впослѣдствіи вышелъ Рамануджа [1]), вѣрнѣе сохранила традиціонную интерпретацію, которая вѣроятно восходитъ къ самому Бадараянѣ. Иллюзіонизмъ Шанкары признавался въ ней совершенно противорѣчащимъ истинному смыслу сутръ, и презрительно назывался „скрытымъ буддизмомъ“ *(prachannabauddha)*. По толкованію Рамануджи и его предшественниковъ, Бадараяна вовсе не смотрѣлъ на весь міръ явленій, какъ на безпочвенную иллюзію, онъ только говорилъ, что сущность всего этого міра состоитъ въ одной духовной субстанціи, къ которой міръ явленій относится, какъ тѣло къ душѣ; изъ такого взгляда нисколько не слѣдуетъ, что это тѣло не существуетъ вовсе [2]). Это пантеизмъ, безъ всякой примѣси

---

[1]) Его сочиненіе, содержащее толкованіе на сутры Бадараяны, переведено, см. George Thibaut, The Vedantasutras, with the commentary of Ramanuja, S B E, т. XLVIII

[2]) Подробный анализъ философской системы Рамануджи сдѣланъ въ статьѣ Dr. Sukhtantar, The philosophy of Ramanuja, имѣющей появиться въ W. Z K. M за текущій годъ Статья

иллюзіонизма, примѣры коего извѣстны и изъ исторіи европейской философіи Несомнѣнно, что Шанкара, находился подъ сильнымъ вліяніемъ ученія Дармакирти, и перестроилъ философію ведантьі, именно подъ этимъ вліяніемъ. Всѣ логическія и гносеологическія предпосылки его міровоззрѣнія заимствованы у буддистовъ, именно, въ отрицательной, критической части буддійскаго ньяя. Если обѣ системы тѣмъ не менѣе относятся другъ къ другу крайне враждебно, то это вполнѣ понятно, такъ какъ конечныя цѣли у нихъ различны, и даже діаметрально противоположны. Дармакирти отрицаетъ реальность познаваемаго нами міра явленій, и на этомъ останавливается, далѣе для него начинается область недоступная для познанія. Шанкара же отрицаетъ реальность міра явленій, только для того, чтобы этимъ путемъ установить истинное бытіе своего брахмана—единой и вѣчной духовной субстанціи. Ямуна-ачарья [1]), который былъ *paramaguru* (т. е. учителемъ учителя) Рамануджи, приводитъ рядомъ двѣ карики, изъ которыхъ одна принадлежитъ, какъ онъ говоритъ, явнымъ буддистамъ, а другая скрытымъ буддистамъ. И та и другая говорятъ одно и то же.

эта любезно была предоставлена намъ авторомъ, въ корректурѣ въ ней доказывается зависимость Шанкары отъ буддистовъ-мадъямиковъ, у которыхъ заимствована идея о *māyā*, чуждая упанишадамъ и Бадараянѣ Но доказательство того, что въ познаніи нѣтъ ничего реальнаго, за исключеніемъ одного лишь голаго факта бытія (см. у Рамануджа, перев Тибо, стр. 30), заимствовано у буддистовъ логиковъ, см. ниже въ главахъ о единичной сущности и объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи Система Рамануджи изложена также въ *Sarvadarśanasaṃgraha.*

[1]) См. *Yāmunācārya, Siddhitrayam,* стр. 19, изд въ Chowkhamba Sanscrit Series № 36, стр 19.

Явные буддисты говорятъ:

avibhāgo'pi buddhyātmā viparyāsita-
darçanaih
grāhya grāhakasaṃvittibhedavān iva
laksyate

„сущность познанія нераздѣльна, она лишь представляется нашему обманутому взору, раздѣленной на сознаніе объекта и сознаніе субъекта".

Скрытые же буддисты говорятъ:

çuddham tattvam prapañcasya na hetur
anivṛttitah
jñātṛjneyavibhāgasya māyaiva janani
tatah —

„сущность всего міра есть простая субстанція, она не причина, такъ какъ никогда не прекращается, поэтому одна лишь иллюзія порождаетъ раздѣленіе (сознанія) на объектъ и субъектъ".

Первая изъ этихъ цитатъ взята изъ сочиненія Дармакирти, Праманавинишчая [1])

При анализѣ буддійской теоріи знанія мы надѣемся попутно доказать, что теоретическая основа иллюзіонизма Шанкары цѣликомъ заимствована у Дармакирти.

Несмотря на эту близость между обоими ученіями, а можетъ быть, именно, благодаря этой близости или другимъ историческимъ и бытовымъ условіямъ, которыя пока еще намъ не извѣстны, ведантизмъ, въ переработкѣ Шанкары, съ вложеннымъ въ него крайнимъ иллюзіонизмомъ, сдѣлался злѣйшимъ врагомъ буддизма. Такъ какъ

---

[1]) См. *Sarvadarçanasaṃgraha*, стр 13. изд. Anandaçrama Sanscrit Series, гдѣ этотъ стихъ цитуется, см. перев de la Vallée Poussin, Le bouddhisme d'après les sources brahmaniques, стр. 32, отд. отт изъ Muséon 1902 г.

въ Индіи судьбы религіи и судьбы философскаго ученія всегда шли параллельнымъ развитіемъ, побѣда одного метафизическаго, чисто философскаго ученія надъ другимъ, такимъ же ученіемъ, имѣла слѣдствіемъ и побѣду той религіи, къ которой соотвѣтственная философія примыкала Оба представителя состязавшихся философскихъ направленій, и Дармакирти, и Шанкара, повидимому не мало лично способствовали торжеству своихъ идей. Традиція приписываетъ обоимъ совершеніе такъ называемаго *digvijaya*, т. е. завоеваніе странъ свѣта. Подъ этимъ разумѣется рядъ путешествій по всему Индійскому континенту, съ цѣлью диспутовъ и пропаганды. То, что сдѣлалъ Дармакирти для распространенія буддизма, въ VII вѣкѣ, сдѣлалъ, столѣтіемъ позже, Шанкара, для веданты. Буддизмъ сталъ постепенно уступать мѣсто ведантѣ, какъ въ народныхъ массахъ, примкнувшихъ къ брахманизму, такъ и въ ученыхъ кругахъ, гдѣ распространилась философія веданты, наиболѣе популярная въ Индіи, и до сего времени.

Какъ мы видимъ, буддизмъ не исчезъ въ Индіи безслѣдно, такъ какъ самая распространенная философская система и наиболѣе популярныя религіозныя воззрѣнія массъ возникли на почвѣ, созданной буддійской философіей. Буддизмъ продолжаетъ жить въ современной ведантѣ.

Такое же, такъ сказать, скрытое существованіе буддійская философія имѣетъ и въ позднѣйшемъ брахманскомъ ньяя. Мы уже упомянули, что въ эпоху непосредственно слѣдующую за Дармакирти, среди брахманистовъ не появляется ни одного выдающагося сочиненія по ньяя. Логика становится какъ бы областью, монополизованной

буддистами. Кромѣ обширной литературы различныхъ толкованій на сочиненія Дармакирти, среди которыхъ труды Винитадевы и Дармоттары занимаютъ первое мѣсто, появляются также и самостоятельныя новыя направленія, которыя стараются использовать логику и теорію знанія, въ интересахъ міровоззрѣнія, сильно отличающагося отъ міровоззрѣнія школы іогачаровъ. Такъ, Шантиракишта пишетъ, въ формѣ карикъ (versus memoriales), особое сочиненіе по логикѣ, *Tattvasamgraha*, въ которомъ онъ старается установить міровоззрѣніе, среднее между идеализмомъ іогачаровъ и безграничнымъ скептицизмомъ мадьямиковъ. Ученикъ Шантиракишты, Камалашила, написалъ на это сочиненіе весьма объемистое толкованіе [1]), *Tattvasaṃgrahapañjikā*, въ которомъ подробно разъясняетъ каждое слово сочиненія своего учителя. Оба эти сочиненія являются основнымъ текстомъ для вновь возникшей школы мадьямиковъ-іогачаровъ.

Среди брахманистовъ, первымъ писателемъ, послѣ междуцарствія [2]), занятымъ господствомъ буддистовъ, былъ Шридара, жившій въ концѣ X вѣка. Въ своемъ сочиненіи, *Nyāyakandalī*, онъ весьма подробно разбираетъ мнѣнія, какъ буддистовъ, Дармоттары и др., такъ и мимансаковъ, Кумарилы и пр. Изъ этого, Бодасъ [3]), не безъ осно-

[1]) См. Васильевъ, Буддизмъ, ч I, стр. 319 Тибетскій переводъ этого сочиненія сохранился въ Данжурѣ, MDO т 113 и 114 У Shridar Bhandarkar, Report of a second tour in search of Sanscrit Manuscripts, Bombay, 1907, стр. 27, находится извѣстіе, что санскритскій оригиналъ сочиненія, Кумарашилы сохранился въ одномъ джайнскомъ бандарѣ, въ Джессалмирѣ.

[2]) См введеніе къ I-й части, стр XXXIV

[3]) Въ предисловіи къ изданію Athalye *Tarkasamgraha*, стр. 39.

ванія, выводитъ то заключеніе, что Шридара былъ первымъ выдающимся брахманскимъ писателемъ, занявшимся ньяя, послѣ нихъ. До него, буддисты были главными работниками въ этой области. Ихъ противниками, со стороны брахманистовъ, были мимансаки и ведантисты. Брахманскіе наяики или молчали, или не существовали.

Но въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, причисляющихъ себя къ школѣ ньяя, буддійская логика уже не играетъ никакой роли. Она забыта. Кое гдѣ еще видны отголоски старой отживающей полемики, но авторы спорятъ по традиціи. Вслѣдствіе привычки индійскихъ авторовъ, не называть противника по имени, они, большею частью, даже не знаютъ, что ученіе или мнѣніе, противъ котораго они, по традиціи, спорятъ, принадлежатъ буддистамъ.

Такимъ образомъ, философія Дигнаги и Дармакирти есть лишь эпизодъ въ исторіи индійской школы ньяя. Несмотря на то, что по своему внутреннему значенію, она представляетъ собой наиболѣе цѣнное изъ всего того, что создала древняя Индія, въ области философіи, она на индійской почвѣ имѣетъ лишь временное значеніе фермента, оказавшаго оживляющее вліяніе на прочія брахманскія системы. Различныя неблагопріятныя историческія условія способствовали тому, что въ самой Индіи философія эта была забыта, рукописи сочиненій не переписывались и исчезли, и если бы не тибетскіе переводы, и нѣкоторыя случайныя находки, мы можетъ быть никогда не знали бы о той роли, которую играли буддійскіе философы въ исторіи индійской брахманской философіи, и никогда не получили бы возможности ознакомиться непосредственно съ этими сочиненіями, внутреннее значеніе коихъ,

во всякомъ случаѣ не уступаетъ самому лучшему, что было создано брахманистской философіей.

Послѣ Шридары уже идетъ непрерывная литературная дѣятельность среди брахманскихъ наяиковъ, вплоть до настоящаго времени. Ньяя становится опять брахманской наукой, и значеніе, которое имѣли буддисты въ развитіи ея, постепенно забывается. Самыми извѣстными писателями наяиковъ этой эпохи были Вачаспатимишра и Удаяна-ачарья. Вачаспатимишра жилъ въ XI или XII вѣкѣ, и былъ писателемъ феноменальной плодовитости и эрудиціи. Онъ написалъ капитальныя труды, по всѣмъ почти философскимъ системамъ своего времени. Логикѣ посвящено большое его сочиненіе: *Nyāyavārtikatātparyaṭīkā* [1]), въ которомъ буддистскимъ ученіямъ отводится значительное мѣсто. Вачаспатимишра обнаруживаетъ знакомство съ сочиненіями Дармакирти и нерѣдко ихъ цитируетъ. Многія мѣста изъ сочиненій Дигнаги и Дармакирти дошли до насъ въ санскритскомъ оригиналѣ, только благодаря ему Онъ не обнаруживаетъ никакого полемическаго жара, по отношенію къ буддистамъ, довольствуясь объективнымъ изложеніемъ ихъ мнѣній. За то слѣдующій за нимъ писатель, знаменитый Удаянаачарья, жившій въ XII или XIII вѣкѣ, написалъ два сочиненія, спеціально направленныя противъ буддистовъ: *Nyāyakusumāñjali* [2]) и *Atmatattvaviveka;* послѣднее сочиненіе имѣетъ второе заглавіе *Baudhadhikkara,* т. е. посрамленіе буддистовъ. Главный вопросъ, который раздѣлялъ въ это время буддистовъ и наяиковъ, былъ монотеизмъ. Удаяна

[1]) Изд. въ Vizianagram Sanscrit Series, т. XIII.

[2]) Издано и переведено проф. Cowell'омъ, Калькутта 1864.

извѣстенъ какъ ярый защитникъ идеи единаго Бога. Первое изъ упомянутыхъ сочиненій всецѣло посвящено доказательству существованія единаго Бога, логическимъ путемъ. Наяики, съ тѣхъ поръ, сдѣлались въ Индіи спеціальными защитниками монотеизма. Со времени Удаяны, также, система ньяя начинаетъ постепенно сливаться съ системой вайшешика, и въ слѣдующую за нимъ эпоху, мы имѣемъ одну объединеную систему ньяя-вайшешика. Начало этому объединенію положилъ, какъ намъ представляется еще Прашастапада; хотя онъ и причислялъ себя, такъ сказать официально къ вайшешикамъ, однако мы видѣли, что какъ по формѣ, такъ и по содержанію, онъ имѣетъ не много общаго съ Канадой, а самая важная часть его сочиненія, логическая, всецѣло переработана подъ вліяніемъ буддистовъ. Удаяна-ачарья пишетъ толкованіе на сочиненіе Прашастапады, *Kiranāvali*, которое пользовалось большой извѣстностью, и вмѣстѣ съ сочиненіями Прашастапады послужило образцомъ для позднѣйшихъ трактатовъ, по объединенной системѣ ньяя-вайшешика. Всѣ нововведенія, введенныя въ логику Прашастападой, подъ буддійскимъ вліяніемъ, сохранены у Удаяна-ачарьи и у послѣдующихъ писателей. Такимъ образомъ, черезъ посредство Прашастапады и Удаяны, буддійская эпоха въ области философіи ньяя оказала вліяніе на характеръ этой философіи въ послѣдующее время, и можно утверждать, что хотя въ скрытомъ видѣ, но буддійская логика и теорія познанія живутъ въ Индіи и до нашихъ дней.

II.

Время.

Параллелизмъ въ пониманіи времени и пространства Kālavada. Время въ упанишадахъ Взгляды на время въ системахъ веданта, санкья и вайшешика Полемика Прашастапады съ буддистами Взглядъ на время въ системѣ ньяя. Полемика Уддьотакары съ буддистами Отождествленіе времени съ единымъ Богомъ, въ позднѣйшей системѣ ньяя Отрицаніе времени какъ субстанціи, у буддистовъ Критика понятія времени у Нагарджуны Доказательство внутренней противорѣчивости понятія субстанціи Ученіе о „моментахъ“ Значеніе моментовъ у буддистовъ идеалистическаго направленія

Анализу и исторіи буддійской теоріи познанія, мы предпосылаемъ историческое обозрѣніе ученій о времени и пространствѣ, существовавшихъ въ разное время и различныхъ кругахъ въ Индіи.

Буддисты всѣхъ направленій, какъ идеалистическаго, такъ и реалистическаго, имѣли свое собственное ученіе о времени, которое они противополагали ученію брахманской философіи. Шанкара, Мадхава и другіе ставятъ это ученіе во главѣ угла, при изложеніи и опроверженіи буддійскаго мировоззрѣнія. Если ни Дигнага, ни Дармакирти, ни Дармоттара подробно его не излагаютъ, то только потому, что они предполагаютъ его общеизвѣстнымъ, и какъ бы лежащимъ въ основаніи всего остального. За то имѣются многочисленныя изложенія и опроверженія этого ученія въ брахманскихъ источникахъ. Что же касается ученія о пространствѣ, то мы имѣемъ до сихъ поръ только

отрывочныя и не вполнѣ ясныя свѣдѣнія о томъ, какъ его понимали буддисты реалистическаго направленія. Для буддистовъ идеалистическаго направленія этотъ вопросъ не имѣлъ значенія, такъ какъ исходной точкой идеализма тутъ было, повидимому, не ученіе о пространствѣ, а другіе аргументы. Когда же установлено было небытіе внѣшняго міра, то нереальность пространства вытекала изъ этого сама собой. Въ своихъ взглядахъ на вопросы о времени и пространствѣ, буддисты, какъ и во всѣхъ своихъ философскихъ взглядахъ, находятся въ тѣсной зависимости отъ предшествующихъ умозрѣній, развившихся въ брахманской средѣ. Многія изъ нихъ пережили буддизмъ, и господствуютъ и до сего времени въ современныхъ индійскихъ философскихъ школахъ. Тутъ мы встрѣчаемъ взгляды на время, какъ на особую субстанцію, могущую вступать въ связь съ объектами, или какъ на принадлежность объектовъ; находимъ ученіе объ абсолютномъ времени, первопричинѣ всего сущаго, и объ отдѣльныхъ временахъ; наконецъ, и буддійское ученіе, отрицавшее реальность времени, также, повидимому, имѣло предшественникомъ сходное ученіе въ не буддійскихъ кругахъ [1]). Параллельно этому существовало ученіе объ одномъ абсолютномъ пространствѣ, и несуществованіи пространства. Но пониманіе первоначальнаго ученія о пространствѣ, сохранившагося въ нѣкоторыхъ системахъ и въ позднѣйшее послѣбуддійское время, затрудняется колебаніями терминологіи. Кромѣ термина *diç*, „пространство“, „страна свѣта“, имѣется терминъ *ākāça*, безконечное пространство, который понимается весьма

[1]) См. Schrader op., cit, стр 56, прим 3.

различно: иногда онъ является символомъ безконечности вообще, и какъ таковой обнимаетъ собой какъ время, такъ и пространство [1]); иногда же онъ означаетъ лишь неизмѣняемость, отсутствіе перемѣны [2]); иногда тотъ и другой терминъ, *diç* и *ākāça*, встрѣчаются рядомъ, для обозначенія двухъ особыхъ субстанцій, взаимное отношеніе которыхъ не совсѣмъ ясно. Иногда же подъ *ākāça* понимается особая субстанція „эфиръ", носительница звука. Звукъ причислялся къ качествамъ, а не къ субстанціямъ, слѣдовательно должна была существовать субстанція, носительница этого качества. Такая субстанція и была „эфиръ", но существованіе его доказывалось существованіемъ звука, о чемъ рѣчь будетъ ниже. Вслѣдствіе этого обстоятельства, въ Индіи никогда не было полнаго параллелизма въ трактовкѣ вопросовъ о времени и пространствѣ.

Ученіе о времени и пространствѣ не составляетъ исходной точки ни одной изъ 6 главныхъ философскихъ системъ, хотя всѣ касаются этихъ вопросовъ мимоходомъ, по тому или другому поводу. Наибольшее вниманіе имъ отводится въ системѣ вайшешика, гдѣ время и пространство входятъ въ число 9 субстанцій и разсматриваются какъ таковыя [3]).

Но въ числѣ многихъ философскихъ системъ, которыя прекратили свое существованіе, въ историческое время, потому ли что постепенно слились съ другими, или потому, что были забыты, есть одна, которая прямо называется философіей времени *(kālavāda)*. Есть основаніе предполагать,

---

[1]) См. ниже, стр. 103—104.
[2]) См. стр
[3]) Ср. *Vaiçes S* I, 1, 5

что она была довольно распространена, такъ какъ часто упоминается въ эпосѣ и въ древнѣйшей буддійской и джайнской литературѣ. Она была обработана и въ систематической формѣ. Сохранилось извѣстіе, что существовали учебники этой системы [1]).

Въ чемъ заключалось это ученіе о времени, за скудностію извѣстій, трудно сказать. Въ эпосѣ, время воспѣвается какъ причина всего сущаго, причина рожденія и смерти, факторъ, управляющій ходомъ всей жизни. Въ систематической формѣ этого ученія, какъ явствуетъ изъ свѣдѣній джайнскаго компилятора Малайагири [2]), время признавалось абсолютнымъ началомъ всего міра, первопричиной бытія, при чемъ тогда уже разбирался вопросъ о томъ, представляетъ ли время единое, вѣчное, всеобъемлющее, неизмѣняющееся начало, или оно раздѣляется на отдѣльныя времена, на части времени. Если оно вѣчное и неизмѣняющееся бытіе, то оно не можетъ быть причиной явленій, смѣняющихся во времени. Для объясненія смѣны явленій, принималось существованіе другого измѣняющагося времени, которое сопутствуетъ абсолютному времени и является добавочною и сопутствующей причиной, обусловливающей смѣну явленій и ихъ чередованіе во времени. Изъ этого извѣстія можно видѣть, что тѣ логическія противорѣчія, съ которыми связано понятіе длящагося времени, сознавались въ Индіи уже въ очень древнее время. Мы встрѣтимъ и въ позднѣйшее время попытки объяснить смѣну явленій сопутствующими, добавочными факторами, такъ какъ длящееся время, или

---

1) См Schrader, op. cit., стр. 25.
2) Ibid, стр 27.

субстанція, имѣющая длящееся бытіе, признавались для этого недостаточными. Въ историческое время, отъ этой философіи ничего не осталось, она или забылась, или, что болѣе вѣроятно, слилась съ астрономіей; самое названіе ея, *kālavāda*, обозначаетъ и астрономію. Шридара [1]), говоря, что время раздѣляется на моменты, секунды и т. д., до большихъ міровыхъ періодовъ включительно, ссылается на математику и астрономію, гдѣ ученіе это развито въ подробности.

Понятіе абсолютнаго времени, какъ высшаго начала мірозданія, исчезнувъ изъ общей теоретической философіи, продолжаетъ жить въ религіи— этой всегдашней спутницѣ философіи. Одна изъ формъ, въ которой чтится богъ Шива, носитъ имя *Mahākāla*, т. е. „Великое Время", супруга его злая богиня *Kālī*. Эти божества являются символами разрушенія и смерти, самое слово *kāla* также означаетъ смерть. Богъ Вишну также отождествляется съ Временемъ [2]).

Въ упанишадахъ встрѣчается сравнительно весьма не много разсужденій о времени. Въ Майтрайана-упанишадѣ находится древнѣйшее упоминаніе тезиса о мимолетности всего сущаго [3]), который въ послѣдствіи сталъ основнымъ тезисомъ буддизма. Дѣйствительно, время разсматривается, въ этомъ сочиненіи, какъ бы раздѣленнымъ, съ одной стороны, на мельчайшія частицы, съ другой, на болѣе крупныя дѣленія: года, времена года, мѣсяцы и т. д. [4]). Размышленія о сущности времени

---

[1]) Ср *Çrīdhara* ad *Praçast.*, стр. 65
[2]) Ibid, стр 29.
[3]) *Sarvam ksaiknu*, ср *Maitrāy up* I, 4.
[4]) Ibid., VI, 14

естественно соединялись съ исчисленіемъ времени по небеснымъ свѣтиламъ, и философія такимъ образомъ переходила въ астрономію, Но это не мѣшаетъ тому же сочиненію отождествлять время съ міровою духовной субстанціею, брахманомъ. Оно также, хотя очень смутно, дѣлаетъ различіе между абсолютнымъ временемъ и конечнымъ, раздѣленнымъ на части; съ духовной субстанціей, сущностію всего міра, отождествляется какъ первое, такъ и второе [1]). Въ Брихадараньяка-упанишадѣ описывается нѣсколько иное отношеніе времени къ брахману. Брахманъ есть сущность и первопричина всего сущаго, изъ него сначала, произошло пространство, а затѣмъ уже изъ пространства произошло и время [2]). Время тутъ не отождествляется съ брахманомъ, а происходитъ отъ него, и не непосредственно, а черезъ *ākāça*; оно лежитъ у ногъ брахмана, какъ поэтически выражается авторъ этой упанишады. Производство времени отъ *ākāça*, какъ увидимъ, было принято также и въ системѣ санкья [3]). Въ этой же теоріи кроется причина того, что вопросомъ о времени совершенно не занимается система веданта, въ позднѣйшей ея формѣ. Ни у Бадараяны, ни у Шанкара-ачарьи не находимъ никакихъ разсужденій о времени, тогда какъ *ākāça* имѣетъ свое опредѣленное мѣсто въ ихъ міровоззрѣніи, и отношеніе его къ брахману у нихъ подробно разбирается. Между тѣмъ, если и можно допустить, что Бадараяна стоялъ еще на старой точкѣ зрѣнія упанишадъ и системы санкья, и считалъ, что *ākāça*

---

[1]) Ibid, VI, 15—16

[2]) Ср *Brhadāranyakop.* III, 8, 6—10

[3]) См. ниже, стр 56

обнимаетъ собой, какъ время, такъ и пространство, то совершенно нельзя допустить, чтобы на той же точкѣ зрѣнія стоялъ Шанкара. Хотя онъ нигдѣ не распространяется о времени, но для него не было въ томъ никакой необходимости. Взглядъ его на время ясенъ самъ по себѣ, если принять во вниманіе его основную точку зрѣнія: онъ отождествляетъ міръ явленій, въ которомъ все измѣняется во времени, съ духовной субстанціей, брахманомъ, въ которомъ нѣтъ ни смѣны явленій, ни времени. Хотя Шанкара жестоко нападаетъ на буддистовъ, отрицавшихъ реальность внѣшняго міра [1]), но самъ онъ признаетъ эту реальность только съ эмпирической точки зрѣнія [2]). Въ дѣйствительности существуетъ лишь одинъ брахманъ, и онъ не подверженъ никакимъ измѣненіямъ. Съ этой точки зрѣнія, слѣдовательно, времени нѣтъ вовсе, такъ какъ нѣтъ ни смѣны душевныхъ явленій, ни перемѣны въ объектахъ внѣшняго міра. Такой взглядъ близокъ, слѣдовательно, къ буддійскому отрицанію времени (*kālo nāsti*) [3]). Съ эмпирической же точки зрѣнія признается, какъ существованіе смѣны душевныхъ явленій, такъ и перемѣны въ внѣшнемъ мірѣ. Съ этой точки зрѣнія, брахманъ создаетъ, управляетъ и періодически уничтожаетъ видимый міръ, при чемъ процессъ этого періодическаго созиданія и уничтоженія міра повторяется безчисленное число разъ, въ теченіе безконечнаго времени. Съ этой же эмпирической точки зрѣнія признается, что единичныя души су-

---

[1]) Ср *Çamkarabhāsya* ad *Brahmasūtra* II 2, 28

[2]) Ср. Deussen Das System des Vedanta, стр. 260

[3]) Ср. *Nyāyavārt*, стр. 254, гдѣ приводится взглядъ буддистовъ (kaçcit), см ниже, стр. 66 и слѣд

ществуютъ отдѣльно отъ брахмана, и существуютъ вѣчно, переходя изъ одной жизни въ другую. Съ точки же зрѣнія метафизической, между единичными душами и брахманомъ нѣтъ различія, и то и другое тождественно. Въ признаніи вѣчности круговращенія психической жизни, Шанкара опять таки сходится съ буддизмомъ Хотя онъ и тутъ опровергаетъ буддійское ученіе, но полемика его имѣетъ скорѣе цѣлью затемнить, чѣмъ разъяснить вопросъ. Въ сущности же ученіе обѣихъ системъ о душевной жизни не много отличаются другъ отъ друга [1]). Разница лишь въ томъ, что съ метафизической точки зрѣнія, Шанкара считаетъ эту психическую жизнь иллюзіей. У буддистовъ же идеалистическаго направленія, смѣна душевныхъ явленій признается реально существующей.

Взгляды системы санкья на время и пространство прямо вытекаютъ изъ основныхъ положеній этой системы. Вѣчная первичная матерія (*pradhāna*) имѣетъ двѣ принадлежности, время и пространство. Какъ и сама матерія, эти принадлежности всеобъемлющи и вѣчны [2]). Кромѣ духа и первичной матеріи, все остальное не вѣчно, говорится въ санкья сутрахъ [3]). Не вѣчны и всѣ продукты матеріи, изъ которыхъ состоитъ міръ явленій. Для измѣнчиваго міра явленій, то время и то пространство, которыя разсматриваются какъ качества первичной матеріи, были недостаточны, и потому предполагается существованіе другого времени и другого пространства,

---

[1]) Ср. *Çaṁkara* ad II, 2,28: въ концѣ толкованія на эту сутру, Шанкарѣ приходится защищаться отъ упрека въ томъ, что, въ сущности, его ученіе очень близко къ буддійскому

[2]) Garbe, S. Phil., стр. 276.

[3]) S. S., V, 72.

которыя не вѣчны и не всеобъемлющи; они являются продуктами *ākāça*, т. е. эфира или мірового пространства. Поскольку времена и пространства ограничены, они возникаютъ изъ *ākāça*, вслѣдствіе соединенія послѣдняго съ тѣми или иными субстратами (*upādhi*); они суть ничто иное какъ *ākāça*, поскольку онъ является ограниченнымъ извѣстнымъ субстратомъ [1]). Когда субстратомъ *ākāça* является объектъ внѣшняго міра, то получается ограниченное пространство, когда же субстратомъ является движеніе небесныхъ свѣтилъ, получается время. Послѣдователи санкья возстаютъ противъ вайшешиковъ, которые утверждаютъ, что существуетъ одно безконечное время, раздѣляющееся на отдѣльныя времена, подъ вліяніемъ субстратовъ (*upādhi*), каковыми являются движенія небесныхъ свѣтилъ; по ихъ мнѣнію, время состоитъ изъ частей, создаваемыхъ движеніемъ свѣтилъ, и кромѣ этого, состоящаго изъ частей времени, иного времени нѣтъ. Наоборотъ, по мнѣнію вайшешиковъ [2]), независимо отъ одтѣльныхъ частей времени, есть еще одно недѣлимое время. Если бы послѣдователи санкья допустили, вмѣстѣ съ вайшешиками, существованіе одного недѣлимаго времени, то непремѣнно должны были бы допустить и вѣчность его, а это шло бы въ разрѣзъ съ ихъ основнымъ положеніемъ о томъ, что имѣются только лишь двѣ вѣчныя и независящія ни отъ чего субстанціи, вѣчная матерія и вѣчный духъ, все же остальное не вѣчно. На возраженіе вайшешиковъ, что время, пространство и *ākāça* также вѣчны, санкья-

[1]) *S S* I 12, ср Garbe, op cit, стр. 287

[2]) Ср *Sāmkhyatattvakaumudī*, перев. проф. Гарбе, стр 79, объ ученіи вайшешиковъ см ниже, стр. 58 и слѣд.

сутры отвѣчаютъ уклончиво, повторяя лишь утвержденіе, что одна только матерія вѣчна, такъ какъ не имѣетъ частей, и въ подтвержденіе ссылаются на ultima ratio брахманскихъ философовъ, священное писаніе [1]). Если, такимъ образомъ, считается доказаннымъ, что только матерія вѣчна, получается слѣдствіе, что время не можетъ быть вѣчнымъ. Тутъ, какъ и въ *kālavāda*, мы встрѣчаемся съ тѣмъ же затрудненіемъ въ рѣшеніи вопроса, что такое время, одна ли вѣчная субстанція, или нѣчто ингерирующее въ постоянной смѣнѣ явленій Вообще, вопросы о времени и пространствѣ, въ системѣ санкья, затрагиваются лишь мимоходомъ и весьма поверхностно; противорѣчія, вытекающія изъ этихъ взглядовъ, неразрѣшимы. Матерія и Духъ вѣчны и всеобъемлющи, слѣдовательно они стоятъ въ связи *(sambandha)* со всѣми временами и со всѣми мѣстами. Духъ является субстратомъ, соединеннымъ со всѣми временами [2]). Между тѣмъ, тѣ же время и пространство, какъ продукты *ākāça*, являются лишь второстепенными и зависящими факторами въ мірѣ. Очевидно, мы имѣемъ здѣсь смѣсь двухъ воззрѣній, не приведенныхъ въ согласіе. Что время и пространство суть продуктъ *ākāça*, древнее воззрѣніе, перешедшее въ систему упанишадъ [3]). Взглядъ же на время и пространство, какъ на принадлежность первичной матеріи *(prakṛtiguṇaviçesa)*, есть, собственно, истинный взглядъ санкья, но не получившій развитія, такъ какъ, очевидно, вообще этому вопросу не придавали большого значенія.

---

[1]) *Aniruddha* ad *S S.*, VI, 79.
[2]) S. S, I, 1, 11.
[3]) См выше, стр

Система вайшешика причисляла время къ субстанціямъ *(dravya)*. Такихъ субстанцій насчитывалось всего 9: земля, вода, огонь, воздухъ, эфиръ *(ākāça)*, время, пространство, душа и интеллектъ [1]). Субстанція опредѣляется, какъ ингерирующая причина *(samavāyikāraṇam)* явленій, обладающая качествами и активностью *(kriyāguṇavat)* [2]) Время опредѣляется какъ такая субстанція, которую мы непосредственно чувствами не воспринимаемъ, но о существованіи которой заключаемъ, на основаніи ея признаковъ. Признаки эти слѣдующіе: послѣдовательность, совмѣстность, медленность или быстрота явленій [3]). На вопросъ, почему же время есть субстанція и, въ частности, вѣчная субстанція, Канада отвѣчаетъ ссылкой на свои разсужденія касательно другой субстанціи, воздуха [4]). Хотя воздухъ не видимъ для глаза, однако его можно осязать. Осязаніе это особаго рода, отличающееся отъ того, которымъ мы осязаемъ субстанціи, воспринимаемыя зрѣніемъ — землю, воду и огонь [5]). Этого рода невидимое осязаніе есть признакъ воздуха [6]). О существованіи воздуха мы, слѣдовательно, заключаемъ, на основаніи его невидимыхъ признаковъ. Точно также и о существованіи времени, мы заключаемъ, на основаніи его невидимыхъ признаковъ, состоящихъ въ чередованіи явленій и т. п. Все что имѣетъ качество, признакъ, есть субстанція, поэтому время, имѣющее помянутую принадлежность, должно быть сопричтено къ

---

1) Ср *V D*, I, 1, 5.
2) Ср. *V D*, I, 15
3) Ibid, II, 2, 6.
4) Ibid, II, 2, 7.
5) Ibid., I. 1, 9
6) Ibid, I, 1, 8

субстанціямъ. Время такъ же вѣчно, подобно воздуху, ибо и воздухъ считается вѣчнымъ, въ томъ смыслѣ, что онъ продолжаетъ существовать, даже и послѣ періодическаго разрушенія міра, и созданія его вновь [1]). Но, очевидно, авторъ сутръ сознавалъ, что, предполагая существованіе невидимой субстанціи, онъ вступаетъ на опасный путь, и потому, для вящаго подтвержденія своего взгляда, онъ прибѣгаетъ къ обычной ultima ratio, ссылаясь на священное писаніе [2]). Такимъ образомъ, Канада, въ своихъ сутрахъ, хотя и причисляетъ время къ матеріальнымъ субстанціямъ, но сознаетъ нѣкоторыя затрудненія, которыя вытекаютъ изъ подобнаго рѣшенія вопроса. Позднѣйшіе послѣдователи системы, въ послѣ-буддійскую эпоху, говорятъ увѣреннѣе. Реакція противъ буддійскаго идеализма имѣла слѣдствіемъ болѣе рѣшительное подчеркиваніе колебавшагося реализма, и намѣренное игнорированіе тѣхъ противорѣчій, къ которымъ онъ приводилъ.

На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и философія джайновъ. Они считаютъ время за субстанцію (*dravya*), хотя и отличающуюся отъ остальныхъ субстанцій *(astikāya)* тѣмъ, что она не занимаетъ пространства [3]).

Слѣдующій писатель школы вайшешиковъ, Прашастапада, относится уже къ эпохѣ послѣ-буддійской. Сохраняя, въ общемъ, опредѣленіе

---

[1]) *V. D.*, I, 1, 12, на которую ссылается сутра II, 2, 7, выражена весьма темно, букв: „воздухъ называется вѣчнымъ, потому что онъ не есть субстанція“, тогда какъ только что передъ этимъ, I, 1, 5, онъ причислялся къ субстанціямъ. Комментаторъ Чандраканта-Таркаланкара объясняетъ это такимъ образомъ, что вѣчными называются тѣ субстанціи, которыя, съ обыденной точки зрѣнія, не считаются субстанціями, такъ какъ онѣ не видимы

[2]) V. D, I, 1, 17.

[3]) См *Sarvadarç.*, стр 29 (Anandaçram)

Канады, онъ его дополняетъ и защищаетъ противъ буддистовъ. Онъ говоритъ:[1]) „время есть то, что имѣетъ своимъ признакомъ представленіе далекаго и близкаго[2]), совмѣстнаго и несовмѣстнаго, медленнаго и быстраго. Когда въ такихъ объектахъ, вслѣдъ за первымъ представленіемъ, рождаются слѣдующія, отличающіяся (отъ перваго представленія), причиной ихъ является время[3]). Оно также есть причина начала бытія и конца всѣхъ вещей, такъ какъ это суть опредѣленія временныя. Оно же есть причина того, что мы говоримъ о моментѣ, минутѣ

---

[1]) *Praçast*, 63 15

[2]) Букв· „перемѣщеніе *(vyatikara)* представленій далекаго и близкаго". Шридара объясняетъ это такъ: представленіе близкимъ того, что по мѣсту далеко, и далекимъ того, что близко есть перемѣщеніе, или обращеніе, ср *Çrīdhara* ad *Praçast* 64 6 Ср, однако, *Nyāyavārt*, стр 254 и *Tātp*., стр 280, гдѣ время описывается какъ причина того, что близь лежащій объектъ, напримѣръ, старикъ, порождаетъ представленіе о своей старости, которая связана съ далекимъ представленіемъ о его молодости, слѣдовательно, близь лежащій объектъ, въ настоящемъ, можетъ породить, благодаря времени, представленія, которыя должны быть локализованы очень отдаленно. Ср. также Athalye, стр. 130 и 167.

[3]) Шридара (ad *Praçast*, стр. 64 9—12) даетъ такое объясненіе этого мѣста: „такъ какъ время невидимо, то у насъ нѣтъ средствъ удостовѣриться въ неразрывной связи представленій „раньше", „позже" и др со временемъ На какомъ же основаніи мы говоримъ, что эти представленія суть признаки, отъ которыхъ мы заключаемъ къ существованію времени? На это (Прашастапада) отвѣчаетъ· когда въ связи съ предметами которые являются объектами представленій единовременности и др, возникаютъ (новыя) представленія, отличающіяся отъ первоначальныхъ, т. е неоднородныя съ представленіями ихъ въ качествѣ (простыхъ) предметовъ, (т е. когда предметы получаютъ временныя опредѣленія) то причиной этого является время, такъ какъ иной причины нѣтъ Вотъ что это значитъ въ связи съ объектами, каковыми являются субстанціи и проч, рождаются представленія о ихъ послѣдовательности, но причиной (возникновенія) такихъ (представленій) не могутъ быть (сами эти) субстанціи, такъ какъ представленія о нихъ не однородны (съ представленіями о ихъ послѣдовательности), между тѣмъ никакой результатъ не можетъ возникнуть безъ причины, поэтому причина этого (т. е. возникновенія представленій послѣдовательности) есть время"

и прочихъ дѣленіяхъ времени". Далѣе, Прашастанада перечисляетъ различныя качества, которыя свойственны времени, какъ субстанціи, такихъ качествъ онъ находитъ пять: число, объемъ, отдѣльность (*pṛthaktva*), способность соединяться и раздѣляться на извѣстныя времена. Вторая часть опредѣленія направлена противъ буддистовъ. Какъ мы увидимъ, буддисты отрицали существованіе, не только времени какъ субстанціи, но и вообще длящагося бытія. Въ каждомъ объектѣ, послѣдующій моментъ, по ихъ теоріи, не имѣетъ ничего общаго съ предшествующимъ. На это Прашастапада говоритъ, что причиной, благодаря которой въ объектѣ, вслѣдъ за первымъ моментомъ, появляются слѣдующіе, т. е. причиной возможности длящагося бытія, является время. Въ объясненіи на эти слова, Шридара говоритъ [1]): „нѣкоторые утверждаютъ [2]), что если мы различаемъ большій и меньшій возрастъ старика и молодого, то причиной этого (не время), а большее или меньшее число оборотовъ солнца. Но это не вѣрно. Между вращеніемъ солнца и возрастомъ нѣтъ никакой связи. Нельзя допустить, чтобы причина не стояла въ связи съ результатомъ. Одновременность, говорятъ другіе, есть совмѣстное бытіе (независимо отъ времени). Это не вѣрно, такъ какъ если нѣтъ времени, то не можетъ быть и совмѣстнаго бытія. (Говорятъ, что) если при какомъ либо дѣйствіи, объекты находятся во взаимномъ соотношеніи, то это называется совмѣстностью ихъ бытія [3]). Это неправда, такъ какъ то, что не явилось,

[1]) Ср. *Çridhara* ad *Praçast* стр 64. 14 и слѣд.

[2]) Ср. выше, взглядъ санкья, стр 55.

[3]) Шридара тутъ отвѣчаетъ на возраженіе, состоящее въ томъ, что для объясненія сосуществованія вещей. нѣтъ надобности принимать существованія времени, какъ особой субстанціи, въ виду

не существовало и не исчезло, не можетъ находиться во взаимномъ соотношеніи, а относительность бытія совмѣстныхъ объектовъ (въ зависимости другъ отъ друга) не доказываетъ отсутствія времени. Точно также слѣдуетъ толковать и понятія чередованія бытія и др. Если будетъ поставленъ вопросъ, какимъ образомъ одно недѣлимое время порождаетъ разныя представленія (о совмѣстности, послѣдовательности и пр.), то это объясняется каждый разъ различіемъ въ совокупности всѣхъ условій (даннаго явленія, въ числѣ которыхъ имѣетъ значеніе и время). Когда мы однимъ актомъ познанія воспринимаемъ возникновеніе одного и длящееся бытіе другого явленія, то время, при содѣйствіи этого (акта познанія), порождаетъ понятіе ихъ относительной близости или отдаленности [1]). Когда же (это время) содѣйствуетъ воспріятію, въ одномъ актѣ познанія, появленія нѣсколькихъ объектовъ (сразу) или ихъ дѣйствій, то оно порождаетъ понятіе одновременности. Когда же (время) содѣйствуетъ воспріятію большаго или меньшаго количества моментовъ бытія, заключенныхъ между явленіемъ и исчезновеніемъ какой-либо вещи, то оно производитъ понятіе быстроты или медленности; такъ нужно это объяснять въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ".

„Но могутъ намъ возразить: согласимся съ тѣмъ, что всѣ эти представленія (о послѣдовательности или одновременности) рождаются въ зависимости отъ особыхъ причинъ. Въ такомъ случаѣ

того, что сосуществованіе двухъ или нѣсколькихъ объектовъ есть просто относительность, или условность ихъ бытія (*pratiyogitvam*) въ зависимости другъ отъ друга

[1]) Напримѣръ, когда мы видимъ старика и молодого, то, благодаря времени, получаемъ представленіе о различныхъ ихъ возрастахъ.

конецъ времени! (т. е. нѣтъ необходимости предполагать его существованіе). Нѣтъ! Если бы времени не было, то никакое явленіе не могло бы возникнуть; ибо вопервыхъ, то что вѣчно существуетъ, какъ напримѣръ, пространство, не имѣетъ начала, и то, что вовсе не существуетъ, какъ напримѣръ, рога на тѣлѣ человѣка, такъ же его не имѣетъ, а (имѣетъ его только) то, что не существовало раньше, (но существуетъ теперь). Если бы не было времени, то слово „раньше", которое опредѣляетъ небытіе, предшествующее (всякому явленію), не имѣло бы смысла, и никакого различія (между бытіемъ и не бытіемъ) нельзя было бы установить, слѣдовательно ничего не могло бы появиться на свѣтъ. Какимъ же образомъ можетъ представленіе получать опредѣленіе въ зависимости отъ времени, когда послѣднее не воспринимается чувствами? На этотъ вопросъ, нѣкоторые [1]) отвѣчаютъ слѣдующимъ образомъ: когда зарождается представленіе, имѣющее опредѣленіе во времени, то время является его причиной, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ причиной, вызывающей представленіе, является такъ же и дѣятельность органовъ чувствъ, оно не является его причиной въ томъ смыслѣ, въ какомъ (внѣшній объектъ), напримѣръ палка, (является причиной возникновенія представленія о палкѣ). Это пустяки! Наше познаніе, вся сущность коего состоитъ въ созданіи ясныхъ представленій (объ объектахъ внѣшняго міра), не можетъ имѣть иныхъ опредѣлителей, кромѣ тѣхъ, которые возникаютъ изъ соприкосновенія съ объектами внѣшняго міра. Поэтому, мы отвѣчаемъ на вышепоставленный вопросъ иначе:

[1]) Имѣются въ виду буддисты.

Замѣчая разницу во внѣшнемъ видѣ старика и молодого, мы заключаемъ, что причиной (этого различія) должно быть ихъ соприкосновеніе съ временемъ, и послѣ этого у насъ уже является представленіе о нихъ, заключающее въ себѣ временныя опредѣленія".

Смыслъ приведеннаго здѣсь возраженія противъ реалистическаго пониманія времени,—какъ внѣшняго фактора, вызывающаго въ насъ извѣстныя представленія, или дающаго имъ особыя опредѣленія,—заключается въ томъ, что время изъ міра внѣшняго переносится во внутренній и становится субъективнымъ факторомъ, отъ котораго зависятъ локализація представленій во временной послѣдовательности. Время есть такой же источникъ нашего знанія, какъ и чувства, говоритъ неизвѣтный возражатель, по обыкновенію индійскихъ писателей, не называемый по имени. Это значитъ ничто иное, какъ то, что время есть лишь форма или одна изъ формъ, въ которыхъ чувственной сторонѣ нашего знанія являются объекты внѣшняго міра. Этотъ взглядъ всего ближе къ буддійскому отрицанію времени. Какъ увидимъ ниже, буддисты отрицали существованіе внѣшней субстанціи, называемой временемъ. Времени нѣтъ *(kālo nāsti)*, говорили они, разумѣя подъ этимъ, конечно, небытіе его какъ особой субстанціи, воздѣйствующей извнѣ на наше сознаніе. На вайшешиковъ, однако, буддійская критика реалистическаго пониманія времени произвела обратное дѣйствіе. Въ сутрахъ Канады ясно еще видно, что авторъ ихъ сознавалъ трудность, чувствовалъ какъ бы неловкость причисленія времени къ той же группѣ субстанцій, къ которой онъ относитъ и другія внѣшнія субстанціи. Въ эпоху столкновенія

съ буддизмомъ, и отчасти подъ вліяніемъ полемики съ нимъ, увлеченные реакціей противъ буддійскаго идеализма, вайшешики не только остались при прежнемъ взглядѣ, но стали еще смѣлѣе въ своемъ реализмѣ. Они утверждаютъ, что время есть внѣшняя матеріальная субстанція *(sthūlakāla, kālapiṇḍa)*, которую, хотя мы не видимъ глазомъ, но можемъ заключать о ея существованіи, на основаніи тѣхъ измѣненій въ тѣлахъ, и того ихъ взаимоотношенія, которое является дѣйствіемъ соприкосновенія этихъ тѣлъ со временемъ. Шридара прямо говоритъ, что внѣшній міръ есть единственный источникъ нашего познанія, поэтому все, что находится въ познаніи, должно раньше находиться во внѣшнемъ мірѣ; такъ какъ въ представленіяхъ есть время, оно должно быть и во внѣшнемъ мірѣ. Первоначально не совсѣмъ увѣренный реализмъ Канады получаетъ у Прашастапады болѣе опредѣленное выраженіе.

Въ сутрахъ системы ньяя, времени не отводится того мѣста, которое оно занимаетъ въ родственной системѣ вайшешика. Субстанцій насчитывается только пять, онѣ совпадаютъ съ пятью первыми субстанціями Канады, но имѣютъ нѣсколько иное значеніе элементовъ матеріи *(bhūta)*[1]). Время и пространство упоминаются мимоходомъ; они вѣчныя и всеобъемлющія субстанціи, которыя, наравнѣ съ эфиромъ *(ākāça)*, проникаютъ собой все [2]). Въ этой системѣ, субстанціи тоже раздѣляются на вѣчныя и невѣчныя, всеобъемлющія и невсеобъемлющія, при чемъ время и пространство

---

[1]) См *N. D.*, I, 1, 13.
[2]) См ibid., II, 1, 22

принадлежатъ къ вѣчнымъ и всеобъемлющимъ [1]). Ватсьяяна ничего не прибавилъ къ этимъ отрывочнымъ указаніямъ Готамы. Слѣдующій писатель этой школы, Уддьотакара, относится уже къ тому времени, когда логика сдѣлалась полемъ битвы между наяиками и буддистами. Въ его сочиненіи, находимъ полемику противъ буддійскаго пониманія времени, и вмѣстѣ съ тѣмъ доказательства собственнаго взгляда на этотъ вопросъ, какъ аргументъ въ полемикѣ съ буддизмомъ. Онъ приходитъ къ такому же точно опредѣлѣнію времени, какое даетъ Прашастапада, и даже заимствуетъ у него аргументы. Такъ какъ у Готамы нѣтъ особой сутры, трактующей о времени, то Уддьотакарѣ приходится пріурочить полемику съ буддистами, по этому вопросу, къ тѣмъ сутрамъ, которыя трактуютъ объ умозаключеніи [2]). Посредствомъ умозаключенія, учатъ наяики, познается существованіе объекта во всѣхъ трехъ временахъ, тогда какъ воспріятіе можетъ быть источникомъ знанія объ объектѣ только въ настоящемъ времени. Приводимъ эту любопытную полемику [3]):

„Мы утверждаемъ, что объектъ умозаключенія лежитъ во всѣхъ трехъ временахъ, такъ какъ мы можемъ умозаключать объ объектѣ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ. На это (буддисты) намъ возражаютъ, что и само время то не существуетъ. Мы отвѣчаемъ: нѣтъ! такъ какъ не имѣется тому доказательствъ. Вѣдь нѣтъ прямого доказательства несуществованія времени“.

---

[1]) Ср. *Nyāyavārt.* ad II, 1, 22: *dīgadīnām nityatvād vyāpakatvāc ca.*

[2]) *N. D.*, II. 1, 35, и слѣд.

[3]) *Nyāyavārt.*, стр. 254, 8 и слѣд.

(Буддистъ:) „Развѣ тотъ фактъ, что мы времени прямо не воспринимаемъ, не доказываетъ его не бытія?“

(Наяикъ:) „Не доказываетъ, такъ какъ мы его иногда воспринимаемъ [1]). Вѣдь невоспріятіе происходитъ отъ трехъ разныхъ причинъ [2]); въ данномъ случаѣ, можно лишь, на основаніи невоспріятія времени, заключать о недостаточности факторовъ, вызывающихъ воспріятіе, а не объ отсутствіи того и другого (и воспріятія и объекта). Почему же ты говоришь, что время несомнѣнно не существуетъ?“

(Буддистъ:) „Невоспріятіе это вызывается небытіемъ подлежащаго воспріятію объекта, вотъ смыслъ нашего утвержденія, (что время не существуетъ)“.

(Наяикъ:) „Въ такомъ случаѣ, ты не приводишь никакого основанія, такъ какъ оно заключается въ твоемъ утвержденіи (времени нѣтъ, потому что нѣтъ). Основаніе содержится въ самомъ утвержденіи. (Кромѣ того, разъ имѣются временныя опредѣленія, должна существовать и субстанція, носительница опредѣленій), вѣдь качества не могутъ существовать безъ субстанціи, такъ какъ они не имѣли бы субстрата, (и не были бы качествами)“.

(Буддистъ:) „И качества такого нѣтъ“.

(Наяикъ): „Твои доказательства не имѣютъ никакого значенія, такъ какъ мы не признаемъ доказательной силы за небытіемъ, (т. е. ты ссылаешься

---

1) Букв: „вслѣдствіе расхожденія, т е. отсутствія неразрывной связи между временемъ и его невоспріятіемъ“.

2) Причиною невоспріятія можетъ быть: 1) не бытіе объекта, 2) его недоступность чувствамъ, когда онъ лежитъ внѣ области ихъ дѣйствія, и 3) недостатокъ прочихъ факторовъ воспріятія, и т п., ср. *N. b. t.*, стр 23,5 и слѣд., перев. стр 48, и *Tā tp.*, стр 280 На невидимость времени указывали уже Канада, Прашастапада и Шридара

на небытіе времени, какъ на доказательство, доказывать же можно фактомъ, а не небытіемъ) [1]), Нельзя отрицать существованіе времени, такъ какъ чередованіе [2]) представленій должно имѣть причину; тотъ кто отрицаетъ время, долженъ указать причину чередованія представленій. Подобно тому, какъ представленія цвѣта и другихъ (внѣшнихъ объектовъ) должны имѣть свою причину, мы не можемъ себѣ представить, что представленія получаютъ временныя опредѣленія безъ всякой причины, такъ какъ опредѣленія должны быть результатомъ какой-нибудь причины (а существованіе результата безъ причины немыслимо)".

(Буддистъ): „Такъ какъ время едино (недѣлимо), то разнообразіе представленій времени невозможно".

(Наяикъ): „Ты думаешь, что если время едино, то невозможно чередованіе представленій во времени, единая причина не можетъ создавать различающихся между собой результатовъ. Нѣтъ, можетъ!—въ зависимости отъ обстоятельствъ. Напримѣръ, отецъ можетъ быть (не только отцомъ, но и кѣмъ-либо) другимъ, (смотря по обстоятельствамъ). Въ одномъ и томъ же человѣкѣ, который остается однимъ, возможно видѣть, смотря по различнымъ его отношеніямъ, отца, сына или брата. Точно такъ же одно время, смотря по тому, является ли оно причиной или дѣйствіемъ, порождаетъ представленія

---

[1]) Ср. *Tātp*, 280,7 и слѣд· „то небытіе, которое признаетъ противникъ, небытіе, лишенное всякой способности къ дѣйствію, не можетъ служить доказательствомъ"

[2]) Слова *parāparādipratyaya (Nyāyavārt.*, стр. 254, 18), какъ будто намекаютъ на тѣ *pratyaya*, которыя указаны въ *V D*, II, 2, 6, см. у *Praçast.*, стр. 63.

предшествованія, послѣдованія и др. Такимъ образомъ, существованіе времени доказано".

Наяики разбираютъ также вопросъ о томъ, не является ли движеніе небесныхъ свѣтилъ, само по себѣ, достаточнымъ факторомъ для объясненія времени. Мы уже видѣли, какъ на этотъ вопросъ отвѣчали санкья и вайшешика [1]. Отвѣтъ наяиковъ тотъ же, что и отвѣтъ вайшешиковъ, и состоитъ въ томъ, что между движеніемъ свѣтилъ и чередованіемъ явленій нѣтъ прямой связи; тогда какъ чередованіе явленій происходитъ отъ непосредственной связи ихъ съ матеріальнымъ временемъ *(kālapiṇḍa-saṃyoga)* [2]. Такимъ образомъ, наяики смотрятъ на время совершенно такъ же, какъ и вайшешики, и въ позднѣйшихъ трактатахъ, гдѣ обѣ эти системы слились въ одну, повторяется, съ небольшимъ измѣненіемъ, опредѣленіе Канады и Прашастапады [3]. Нѣкоторое дополненіе внесено, въ эту эпоху, въ томъ смыслѣ, что матеріальныя субстанціи раздѣляются на занимающія опредѣленное пространство *(mūrta)*, и на не занимающія опредѣленнаго пространства, безконечныя *(vibhu)* [4]; время относится къ субстанціямъ, не занимающимъ опредѣленнаго пространства, безконечнымъ. Отождествленіе времени съ пространствомъ, которое встрѣчается въ упанишадахъ и въ системѣ санкья, имѣетъ корнемъ именно такое представленіе о времени, какъ о матеріальной субстанціи, хотя и не видимой, не занимающей опредѣленнаго пространства, но все-

[1] См выше, стр 50.

[2] Ср. *Tātp.*, стр. 281, 19

[3] Ср. напримѣръ, опредѣленіе въ *Bhāṣāparicchcda*, стр. 44, 5, ср. Athalye, стр. 130.

[4] Ср. Athalye, стр 128.

объемлющей, вездѣсущей. Представленіе это приводило къ заключенію, что пространство и время одно и то же. Такой поздній писатель, какъ Вачаспатимишра [1]) считаетъ еще нужнымъ опровергать этотъ взглядъ. Но новѣйшіе наяики вернулись къ нему кружнымъ путемъ, отождествляя, какъ время, такъ и пространство съ Богомъ *(Içvara)*.

Пониманіе времени, какъ субстанціи, внѣ нашего познанія лежащей и безконечной, естественно вело къ отождествленію ея съ Богомъ, такъ какъ онъ такъ же понимался, какъ безконечная субстанція. Съ этимъ представленіемъ мы встрѣчаемся на зарѣ индійской философіи, въ древней *kālavāda*, въ шиваизмѣ, гдѣ *Içvara* почитается, какъ *Mahākāla*, и у современныхъ наяиковъ, которые, большею частію, въ то же время и шиваиты. Встрѣчаемся мы съ нимъ и въ западной философіи, съ древнѣйшихъ временъ до Кантовой диссертаціи включительно, гдѣ время, какъ субстанція, отождествляется съ aeternitas Dei phaenomenon, а пространство опредѣляется, какъ omnipraesentia Dei phaenomenon.

Коренное различіе между всѣми брахманскими системами, съ одной стороны, и буддійской философіей, съ другой, сказывается весьма ярко, на отношеніи къ времени. Для всѣхъ брахманскихъ системъ, время есть субстанція, для буддистовъ оно уже потому не можетъ быть субстанціей, что они вообще не допускаютъ существованія субстанцій. Путемъ критики самаго понятія дѣйствующей субстанціи, они пришли къ заключенію, что субстанцій, имѣющихъ длящееся бытіе, совсѣмъ нѣтъ [2]), ни духов-

---

[1]) Ср. *Tātp*, стр 281

[2]) Ниже будетъ приведено подробное разсужденіе буддистовъ по этому вопросу, см стр. 77 и слѣд

ныхъ субстанцій внутри насъ, ни матеріальныхъ во внѣшнемъ мірѣ. Буддизмъ усвоилъ себѣ этотъ взглядъ, съ первыхъ дней своего существованія, и остался ему вѣренъ, въ теченіе всей своей исторіи, не смотря на разнообразіе школъ и направленій, которыя нашли себѣ мѣсто въ его лонѣ. Весьма возможно, что ученіе о мимолетности всего сущаго, даже древнѣе буддизма. Въ упанишадахъ[1]) и эпосѣ[2]) встрѣчаются кое гдѣ отдѣльныя выраженія, на него указывающія. Есть смутное извѣстіе о существованіи подобнаго ученія до Будды[3]). Въ системѣ вайшешика встрѣчается, если не тождественное, то весьма сходное ученіе[4]). Во всякомъ случаѣ, если даже оно существовало раньше буддизма, то оно этимъ послѣднимъ воспринято, и слилось съ нимъ. Будда видѣлъ во внѣшнемъ мірѣ только постоянный процессъ, безпрерывную цѣпь бытія, безконечное рожденіе и исчезновеніе явленій, изъ кото-

---

[1]) См. *Maitr up* I, 4

[2]) Ср Schrader, op cit стр 25.

[3]) Ibid, стр 27, прим 3. Шрадеръ видитъ въ нѣкоторыхъ чертахъ древняго *kālavāda* зачатки той критики понятія дѣйствующей субстанціи (Denkunmoglichkeit einer aktuellen Substanz), которая получаетъ впослѣдствіи большое значеніе, какъ въ буддійской философіи, такъ и въ системѣ ведантистовъ иллюзіонистовъ, послѣдователей Шанкары У Шрадера (стр. 56) находимъ, кромѣ того, извѣстіе о существованіи особой системы *samucchedavāda*, не отождествляемой однако съ буддизмомъ, которая исходила изъ того соображенія, что понятіе длящейся субстанціи представляетъ собою contradictio in adjecto, и приходила къ заключенію, что понятіе реальности субстанціи слѣдуетъ замѣнить понятіемъ дѣйствительности (активности — *arthakriyākāritva*). Дѣйствительность эта состоитъ изъ отдѣльныхъ моментовъ бытія, не связанныхъ между собою принадлежностью къ какой либо длящейся субстанціи, почему и понятіе причинной связи слѣдуетъ замѣнить понятіемъ постояннаго мгновеннаго, безпричиннаго исчезновенія. Это *samucchedavāda* есть, по всей вѣроятности, ничто иное, какъ буддизмъ, такъ какъ всѣ его положенія имѣютъ яркое сходство съ общими тезисами буддійской системы

[4]) См ниже, стр 82 и слѣд.

рыхъ ни одно не останавливается, хотя бы на одинъ моментъ. Процессъ бытія сравнивается съ процессомъ сгоранія [1]). Подобно тому, какъ огонь лампы непрерывно, хотя незамѣтно, измѣняется и исчезаетъ, и ни въ одно данное мгновеніе такой огонь не есть тотъ же самый огонь, который былъ въ предшествующее мгновеніе, — подобно этому и бытіе, какъ во внѣшнемъ мірѣ, такъ и во внутреннемъ, есть непрерывный процессъ, рядъ явленій, подъ которымъ не скрывается ничего постоянно существующаго, никакой субстанціи. Нѣтъ духовной субстанціи за непрерывнымъ теченіемъ продуктовъ сознанія, нѣтъ никакой матеріальной субстанціи за теченіемъ явленій внѣшняго міра. Изъ этого взгляда вытекаетъ и соотвѣтственное пониманіе времени, какъ процесса постояннаго, ежеминутнаго и окончательнаго разрушенія.

Несомнѣнно, такимъ образомъ, что ученіе буддійской философіи о невозможности и противорѣчивости допущенія существованія длящихся и дѣйствующихъ субстанцій имѣетъ свой источникъ въ проповѣди самого Будды. Ученіе его о томъ, что въ бытіи нѣтъ ничего субстанціальнаго, принимается всѣми его послѣдователями, безъ различія направленій. Но Будда не высказывался опредѣленно по вопросу о томъ, представляетъ ли собою теченіе исчезающихъ явленій лишь внутренній процессъ познанія, или и внѣшній міръ есть ничто иное, какъ непрерывное безпричинное появленіе и исчезновеніе явленій, и потому этотъ вопросъ послужилъ поводомъ къ рас-

---

[1]) Ср *Dhammapadam*, XI, 1 *Milindapañha*, II, 2, 1 и др. Уподобленіе мірового процесса сгоранію, и времени огню, примѣнялось вѣроятно уже въ древнемъ *kālavāda*, ср. Schrader, op cit., стр 25

колу въ общинѣ буддійскихъ монаховъ, въ первую же эпоху послѣ ея возникновенія. Между буддистами возникла секта сарвастивадиновъ, т. е. рѣшительныхъ реалистовъ, утверждавшихъ, что все существуетъ во внѣшнемъ мірѣ. Самый фактъ возникновенія этой секты, и то названіе, которое она себѣ дала, или получила отъ противниковъ, доказываетъ, что въ то уже время существовало и другое, противоположное, идеалистическое пониманіе проповѣди Будды. Къ сожалѣнію мы о немъ никакихъ свѣдѣній не имѣемъ, а литературную обработку получилъ буддійскій идеализмъ, какъ мы видѣли, въ очень позднюю эпоху. Сарвастивадины утверждали, что во внѣшнемъ мірѣ объекты лишь кажутся имѣющими длящееся бытіе, въ дѣйствительности же длящагося бытія нѣтъ, а въ каждый отдѣльный моментъ появляется и исчезаетъ новый объектъ, не имѣющій ничего общаго съ предыдущимъ, который разрушился и исчезъ безъ всякаго остатка *(niranvayanirodha)*.

Они различаютъ разрушеніе объектовъ двоякаго рода: сознаваемое и несознаваемое [1]). Подъ первымъ, разумѣется, напримѣръ, разрушеніе горшка подъ дѣйствіемъ удара молотомъ. Подъ вторымъ, незамѣтное постепенное снашиваніе горшка, до полной его негодности. Это снашиваніе происходитъ въ каждый моментъ, никогда не останавливается. „Подъ несознаваемымъ разрушеніемъ горшка“, говоритъ одинъ философъ, [2]) „разумѣется ежеминутное, недоступное нашимъ чувствамъ, непонятное для обыкновенныхъ людей его уничтоженіе, процессъ

---

[1]) Ср. *Vedānta sūtra*, II, 2, 22

[2]) *Brahmavidyābhārana* apud Thibaut, Vedānta sutra, стр. 410, пр. 2

коего доказывается логическими аргументами". Такимъ образомъ, то, что мы называемъ существованіемъ вещи, есть въ дѣйствительности рядъ отдѣльныхъ моментовъ, въ каждомъ изъ которыхъ мы имѣемъ совершенно другую вещь, отличающуюся отъ вещи въ предшествующій моментъ и вещи въ слѣдующій моментъ. Вачаспатимишра говоритъ: „моментъ есть существованіе въ теченіе такой частицы времени, которая не имѣетъ частей" [1]). Моментъ есть, такимъ образомъ, временной атомъ. Подобно тому, какъ признавалось существованіе непротяженныхъ атомовъ въ основѣ протяженной матеріи, такъ же точно длящееся время представлялось состоящимъ изъ недлящихся моментовъ. Но моментъ не только частица времени, а еще и самое бытіе, или объектъ, который въ теченіе этого момента, и только одного этого момента, существуетъ, такъ какъ вещь, хотя незамѣтно для насъ, но постоянно измѣняется, такъ что въ каждый моментъ мы имѣемъ иную вещь. „У буддистовъ", говоритъ тотъ же цитированный выше авторъ *Brahmavidyābharaṇa*, [2]) „словомъ моментъ обозначается вещь такая, какъ напримѣръ, горшокъ, и внѣ ея не существуетъ никакого времени, которое они бы обозначали словомъ «моментъ»". Слѣдовательно, міръ представляется буддійскому философу реалестическаго направленія, въ видѣ чего то похожаго на кинематографическую картину. Такимъ образомъ, буддисты пришли не только къ отрицанію времени, какъ субстанціи длящейся, но и моменты, существованіе коихъ они признаютъ, были собственно не временными части-

---

[1]) Букв.: . первой и другой части: *kṣaṇikatvam pūrvāpara-bhāgavṛkalakālakalāvasthāyitvam*, см. *Tātp.*, стр. 380

[2]) Ibid., стр 407.

цами, а мгновенными объектами. Нѣчто, напоминающее этотъ взглядъ встрѣчается и въ системѣ вайшешика. Разбирая вопросъ объ измѣненіи вещей подъ вліяніемъ огня, когда, напримѣръ, черный необожженный глиняный горшокъ становится, подъ вліяніемъ огня, краснымъ, вайшешики ставили себѣ вопросъ: измѣнившій свой цвѣтъ, подъ вліяніемъ огня, горшокъ, тотъ ли самый, который раньше былъ чернымъ, или совершенно иной, новый горшокъ, и отвѣчали, что это новый горшокъ, не имѣющій, кромѣ атомовъ, ничего общаго со старымъ. Атомы разсыпаются и вновь соединяются. Когда горшокъ обжигается, старый горшокъ разсыпается, огонь создаетъ красный цвѣтъ въ атомахъ и затѣмъ, дѣйствіемъ того же огня, атомы соединяются въ новый красный горшокъ. Такъ какъ огонь не можетъ, по мнѣнію вайшешиковъ, проникнуть внутрь стѣнъ горшка, то обжогъ его можно объяснить только такимъ образомъ. Процессъ совершается столь быстро, что его замѣтить нельзя. Точно такъ же, при созрѣваніи плодовъ, при естественномъ ростѣ тѣлъ животныхъ, измѣненіе объема состоитъ въ измѣненіи матеріи, старая матерія постоянно уничтожается, и новая постоянно нарождается [1]). Буддійскій взглядъ весьма близко сходенъ съ этимъ, такъ какъ, въ каждый моментъ бытія данной вещи, мы имѣемъ отдѣльную совершенно новую вещь; прежняя вещь исчезла безъ всякаго слѣда. Шанкара [2]) называетъ вайшешиковъ полунигилистами, *ardhavainā̃çika*, проповѣдниками частичнаго разрушенія, такъ какъ атомы, по

---

[1]) См. Athalye, стр. 157, и Thibaut, Vedāntasutra, I, 401, прим. 1

[2]) Ad *Vedānta sūtra*, II, 2, 18

ихъ мнѣнію, не уничтожаются, а мгновенно вновь собираются. Буддистовъ же онъ называетъ совершенными нигилистами, проповѣдниками полнаго разрушенія, *pūrṇavainācika*, на томъ основаніи, что отъ мгновеннаго бытія, послѣ его разрушенія, не остается даже атомовъ. Такъ какъ во всякомъ длящемся бытіи, предшествующій моментъ есть причина слѣдующаго, то очевидно, что отрицаніе внутренней связи между отдѣльными моментами равносильно отрицанію внутренней связи, по существу, между причиной и ея дѣйствіемъ. Шанкара[1]), по этому поводу, говоритъ: „тѣ, которые говорятъ, что вещь существуетъ въ теченіе только одного момента, утверждаютъ, что когда вещь вступитъ во второй моментъ бытія, та вещь, которая существовала въ первый моментъ, перестаетъ существовать. Въ этомъ случаѣ, между обѣими вещами, нѣтъ причинной связи, такъ какъ предшествующее мгновенное бытіе вещи обращается въ ничто и не можетъ уже быть причиной слѣдующаго мгновенія..... Если предположить, что только самый фактъ существованія предшествующаго момента является уже причиной, по отношенію къ слѣдующему, то такое предположеніе безполезно, такъ какъ мы не можемъ себѣ представить возникновеніе результата, который не былъ бы однороденъ съ причиной. А (съ буддійской точки зрѣнія) нельзя допустить, что причина, въ своей сущности, продолжаетъ жить въ результатѣ, такъ какъ это значило бы допустить длящееся бытіе причины, и привело бы къ отказу отъ теоріи мгновенности всего бытія“.

До насъ не дошло систематическаго изложенія этой теоріи мгновенности бытія, въ буддійской ли-

[1]) Ibid., II, 2, 20.

тературѣ на санскритскомъ языкѣ. Вездѣ она предполагается общеизвѣстной. За то брахманскіе авторы весьма подробно ее излагаютъ и опровергаютъ, какъ основной тезисъ буддійской философіи. Трудно опредѣлить, когда она получила систематическую форму. Это было, во всякомъ случаѣ, раньше Дигнаги и Дармакирти, такъ какъ ихъ сочиненіе этой теоріи не излагаютъ, а предполагаютъ извѣстной. Намекъ на нее есть уже въ ньяя сутрахъ [1]). Во времена Нагарджуны, повидимому, она не была систематизирована и логически доказана, иначе трудно понять, почему онъ не посвятилъ ей главы въ своихъ карикахъ, Еслибы „моменты“ имѣли уже въ это время то значеніе, какое они пріобрѣли потомъ, несомнѣнно, что Нагарджуна и къ моментамъ отнесся бы столь же отрицательно, какъ и ко времени вообще. Это необходимо предполагается всѣмъ ходомъ его разсужденій Однако о *kṣaṇa* онъ не упоминаетъ, а указываетъ лишь на непримиримыя противорѣчія, лежащія въ нашемъ понятіи о трехъ временахъ. Въ карикахъ Нагарджуны, мы имѣемъ буддійское ученіе о времени, чисто отрицательнаго свойства, въ томъ видѣ, который очевидно предшествовалъ систематизированному ученію о моментахъ. Нагарджуна говоритъ [2]):

„Говорятъ, во всякомъ бытіи есть дѣйствительное длящееся бытіе (субстанціальность), такъ какъ послѣднее является причиной того, что мы говоримъ (по отношенію ко всякому бытію) о трехъ

[1]) Ср *N D.* III, 2, 11—13.

[2]) Приводимъ карики изъ *Kālaparīkṣā* съ соотвѣтствующей нумераціей, и нѣкоторые отрывки изъ комм. Чандракирти, необходимые для пониманія, см *Mūlamadhyamikakārikās*, изд de la Vallée Poussin, стр. 382 и слѣд

временахъ (настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ). Владыка Будда учитъ, что въ этомъ мірѣ есть три времени: прошедшее, будущее и настоящее, и эти три времени имѣютъ субстратомъ бытіе. Такъ бытіе, явившееся и исчезнувшее, есть длящееся бытіе, называемое прошедшимъ. Бытіе явившееся и не исчезнувшее, есть длящееся бытіе, называемое настоящимъ. Бытіе, которое еще не осуществилось, называется будущимъ. Такимъ образомъ (Онъ) училъ о трехъ временахъ, которыя имѣютъ своею причиною дѣйствительное существованіе (субстанціальность) бытія, и эти (три времени) существуютъ. Поэтому и зависящее отъ нихъ длящееся бытіе объектовъ такъ же существуетъ. На это мы возражаемъ: длящееся бытіе, которое есть причина того, что мы говоримъ о трехъ временахъ, могло бы существовать, если бы три времени, какъ вы это предполагаете, существовали бы, но они не существуютъ". А что они не существуютъ, объ этомъ говоритъ Нагарджуна, въ слѣдующихъ (карикахъ):

1) „Если настоящее и будущее существуютъ лишь въ отношеніи къ прошедшему, то они должны существовать уже и въ прошломъ... Если что либо въ чемъ либо не существуетъ вовсе, то оно отъ него не зависитъ, какъ напримѣръ, безплодная женщина отъ своего сына".

2) „Если же настоящее и будущее не существуютъ уже въ прошломъ, то какъ могутъ они существовать лишь въ отношеніи къ прошлому".

3) „Такъ какъ нельзя доказать существованія настоящаго и будущаго, безотносительно къ прошлому, то изъ этого

слѣдуетъ, что нѣтъ и настоящаго, нѣтъ и будущаго времени".

4) „Точно такъ же не существуютъ, сами по себѣ, прошедшее и будущее время, такъ какъ они существуютъ лишь въ отношеніи къ настоящему; не существуютъ сами по себѣ такъ же прошедшее и настоящее время, такъ какъ они существуютъ лишь въ отношеніи къ будущему. Такъ же слѣдуетъ смотрѣть и на тѣ объекты, которые характеризуются, какъ высшій средній и низшій, или какъ единство и множественность." [1])

„Но могутъ возразить: [2]) время непремѣнно существуетъ, такъ какъ оно измѣряется. Вѣдь если что либо здѣсь не существуетъ, то оно не имѣетъ измѣренія, какъ напримѣръ, рога на головѣ зайца Время же измѣряется, такъ какъ оно дѣлится на мгновенія, минуты, часы, дни, ночи, сутки, полумѣсяцы, мѣсяцы, года и т. д. Поэтому, такъ какъ оно имѣетъ измѣреніе, время существуетъ несомнѣнно. На это мы отвѣчаемъ: если бы существовало какое-либо время, то оно могло бы имѣть измѣренія, но его нѣтъ, ибо":

5) „Неподвижнаго времени, которое можно было бы воспринять чувствами, нѣтъ, и движущееся время не воспринимается, какъ же можно говорить о времени, которое не воспринимается".

„Если бы [3]) въ этомъ мірѣ существовало, нѣчто,

[1]) „Если высшее существуетъ лишь по стольку, по скольку оно отличается отъ средняго и низшаго то, оно, не существуетъ само по себѣ" 4-ая карика переведена распространительно, по смыслу.

[2]) Чандракирти, ibid. стр. 385, 11.

[3]) Чандракирти, ibid. стр 386, 1.

что мы бы называли временемъ, отличающееся отъ мгновеній и т. п. измѣреній, то его можно было бы воспринимать, такъ какъ оно измѣрялось бы мгновеніями и т. п. Но никакого неподвижнаго самостоятельнаго (объекта), который мы называли бы временемъ, и воспринимали бы черезъ посредство мгновеній и подобныхъ измѣреній, нѣтъ".

„Но, можетъ быть скажутъ, есть вѣчное время, сущность коего состоитъ въ неподвижности, оно лишь является въ мгновеніяхъ и т. п. измѣреніяхъ. Вѣдь говорятъ: время ведетъ къ зрѣлости все сущее, время уничтожаетъ людей, время бодрствуетъ, когда всѣ спятъ, изъ подъ власти времени ничто не выходитъ. Вотъ это-то, такимъ образомъ описываемое время, имѣетъ дѣйствительное бытіе. Мы отвѣчаемъ: и такого неподвижнаго времени, являющагося намъ въ моментахъ и другихъ дѣленіяхъ, мы не воспринимаемъ, и если насъ спросятъ, почему не существуетъ неподвижнаго времени, то мы отвѣтимъ: потому что внѣ отдѣльныхъ моментовъ такового мы не воспринимаемъ..."

„Говорятъ [1]) также: согласимся, что нѣтъ вѣчнаго времени, которое бы существовало само по себѣ, независимо отъ объектовъ видимыхъ и иныхъ, однако, можно утверждать, что словами мгновеніе и т. п. мы обозначаемъ время, субстратомъ коего являются объекты видимые и другіе, вмѣстѣ съ ихъ принадлежностями".

„На это (Нагарджуна) возражаетъ:

6) „Если время существуетъ только по отношенію къ объектамъ, то откуда возьмется время внѣ объектовъ. Мы отри-

---

[1]) Ibid., 387, 3

цаемъ бытіе объектовъ, тѣмъ болѣе существованіе времени".

Въ заключительныхъ словахъ ярко выражена основная точка зрѣнія мадьямиковъ. Они утверждаютъ, что вообще все познаніе наше относительно, поэтому никакого вообще бытія мы познавать не можемъ. Коренное ихъ отличіе отъ іогачаровъ состоитъ въ томъ, что послѣдніе соглашались признавать только познаніе внѣшняго міра относительнымъ и не достовѣрнымъ, и находили абсурднымъ отрицать достовѣрность фактовъ внутренней психической жизни. Мадьямики же не останавливались и передъ этимъ. Поэтому, приведенное разсужденіе Нагарджуны о времени не имѣетъ у него того значенія, которое оно могло бы имѣть въ другой системѣ. Наравнѣ со временемъ, и такими же пріемами, онъ вообще отрицаетъ познаваемость какого бы то ни было бытія. Понятіе момента (*kṣaṇa*) какъ реальнаго субстрата длящихся явленій, будь то во внѣшнемъ мірѣ или во внутреннемъ, въ реальность коего, хотя бы непознаваемую въ представленіи, вѣрили буддисты всѣхъ направленій, — это понятіе, какъ увидимъ ниже [1]), также разрушалось мадьямиками.

Систематическое доказательство теоріи моментовъ наиболѣе полнымъ образомъ изложено у Мадхавы [2]). Другіе источники, какъ брахманскіе, такъ и буддійскіе вполнѣ подтверждаютъ вѣрность и объек-

---

[1]) См ниже, стр 90.

[2]) *Sarvadarç.*, 7—10 (Anandaçram), переведено Cowell'омъ въ полномъ переводѣ этого сочиненія, de la Vallée Poussin, Muséon за 1901—2 г., и Deussen'омъ, Allgem. Geschichte d. Phil., т. I, ч 3, стр 207 и слѣд. Нашъ переводъ нѣсколько отличается отъ всѣхъ приведенныхъ

тивность его изложенія. Приводимъ его въ переводѣ:

„Мимолетность мгновенныхъ впечатлѣній, напримѣръ, синяго цвѣта и др., можетъ быть выведена изъ понятія ихъ существованія. Все, что существуетъ, мимолетно, какъ облако [1]), объекты существуютъ (слѣдовательно, они мимолетны). Этотъ выводъ не можетъ считаться ложнымъ, такъ какъ воспріятіе доказываетъ намъ, что мгновенные объекты, такіе какъ синій цвѣтъ и т. п., имѣютъ существованіе, сущность котораго состоитъ въ томъ, что они принадлежатъ дѣйствующимъ субстанціямъ. Кромѣ того, это доказывается тѣмъ, что немгновенные объекты существовать не могутъ, такъ какъ понятіе дѣйствительности (активности) ихъ подчинено понятіямъ или послѣдовательности, или одновременности. Если мы докажемъ, что не можетъ быть ни одновременности, ни послѣдовательности въ дѣйствіи длящагося бытія (субстанціи), то по правилу, что все, противорѣчащее родовому понятію, противорѣчитъ и видовому, мы въ то же время докажемъ, что и длящееся бытіе не можетъ существовать. Всякое дѣйствіе должно или слѣдовать за, или быть одновременнымъ съ (причиною); иного быть не можетъ. Доказавъ, что ни послѣдовательность, ни одновременность дѣйствія не могутъ принадлежать длящемуся бытію, мы докажемъ, что оно вообще не можетъ дѣйствовать и, слѣдовательно, и существовать. Если спросятъ, почему же не можетъ немгновенное бытіе имѣть дѣйствія, мы отвѣтимъ, что это недопустимо вслѣдствіе слѣдующей дилеммы: когда длящееся бытіе дѣйствуетъ въ настоящемъ, сохраняетъ ли оно спо-

[1]) Значеніе этого примѣра будетъ объяснено ниже, см стр. 87

собность къ дѣйствіямъ прошедшимъ и будущимъ, или нѣтъ? Въ первомъ случаѣ, (если допустить, что длящееся бытіе всегда сохраняетъ способность къ своимъ дѣйствіямъ), изъ этого слѣдуетъ, что оно не можетъ быть лишено ихъ, такъ какъ если что-либо способно къ чему-либо, то оно не можетъ быть отдѣлено (отъ этой способности). Это вытекаетъ изъ слѣдующаго умозаключенія: то, что когда либо къ чему-либо способно, то тогда это и совершаетъ, какъ напримѣръ, совокупность причинъ какого-либо явленія неизмѣнно создаетъ соотвѣтственный результатъ. Данное длящееся бытіе имѣетъ эту способность (къ совершенію прошедшихъ и будущихъ дѣйствій, поэтому оно должно ихъ совершать). Во второмъ случаѣ, (если длящееся бытіе лишено способности къ своимъ дѣйствіямъ прошедшимъ и будущимъ), то оно никогда ихъ не совершитъ, такъ какъ всякое дѣйствіе неразрывно связано со способностью къ нему. То же вытекаетъ и изъ обратнаго умозаключенія: то, что въ извѣстное время чего-либо не совершаетъ, не имѣетъ способности къ совершенію его, какъ напримѣръ, кусокъ камня не имѣетъ способности создать растеніе. Данное (длительное бытіе), во время совершенія своего дѣйствія въ настоящемъ, не совершаетъ прошедшихъ и будущихъ своихъ дѣйствій. (Слѣдовательно, оно не имѣетъ и способности къ совершенію ихъ). Но могутъ сказать, длящееся бытіе послѣдовательно совершаетъ свои прошедшія и будущія дѣйствія, благодаря послѣдовательному содѣйствію сопутствующихъ причинъ. Если поставятъ такой вопросъ, то мы просимъ отвѣтить: сопутствующія причины помогаютъ ли онѣ дѣйствительно длящемуся бытію? Если не помогаютъ, то онѣ не

имѣютъ значенія, такъ какъ ничего не производящія (причины) не могутъ имѣть никакого значенія. Если же онѣ дѣйствительно ему помогаютъ, то слѣдуетъ спросить: помощники эти отличаются ли отъ самого бытія (которому они помогаютъ), или нѣтъ? Если они отличаются, то онѣ, эти привходящія причины, будутъ настоящими причинами, а не само длящееся бытіе, такъ какъ вѣдь результатъ будетъ неразрывно связанъ— и прямо и обратно—съ наличностью добавочной привходящей причины... Когда же на это намъ возразятъ, что всякое бытіе совершаетъ свое дѣйствіе только въ соединеніи съ сопутствующими причинами, и въ этомъ именно заключается его сущность, то мы отвѣтимъ: въ самомъ дѣлѣ?! Пусть же оно не разстается со своими спутниками, и если они вздумаютъ удрать, то пусть оно привяжетъ ихъ веревкой за горло, и заставитъ ихъ исполнять то дѣйствіе, которое они должны исполнить. Вѣдь отъ своей сущности никто не можетъ убѣжать. Кромѣ того, дѣлается слѣдующее возраженіе: благодаря сопутствующимъ причинамъ, (въ длящейся субстанціи, какъ предполагается), образуется нѣкій къ ней придатокъ, (посредствующій между причиной и дѣйствіемъ). Мы спрашиваемъ, порождаетъ ли онъ, въ свою очередь, новый придатокъ, или нѣтъ? Въ томъ и другомъ случаѣ, противникъ побивается, какъ настоящимъ каменнымъ дождемъ, уже ранѣе упомянутыми возраженіями. Если допустить, что (каждый придатокъ) создаетъ другой придатокъ, то получается затрудненіе, состоящее въ совокупности нѣсколькихъ regressus in infinitum сразу. Такъ какъ созданіе новаго придатка будетъ зависѣть отъ другихъ сопутствующихъ причинъ, то, слѣдовательно, нужно допустить

чередованіе (этихъ причинъ)—это первый regressus [1]). Напримѣръ, сѣмя только тогда создаетъ свое дѣйствіе (растеніе), когда къ нему образуется придатокъ, подъ вліяніемъ воды, воздуха и массы другихъ вспомогательныхъ факторовъ. Если бы это не было такъ, то придатокъ образовывался бы даже при отсутствіи (означенныхъ вспомогательныхъ факторовъ). Сѣмя, получая придатокъ, получаетъ его только тогда, когда дѣйствуютъ сопутствующія причины Въ противномъ случаѣ, слѣдовало бы прійти къ заключенію, что эти сопутствующія причины дѣйствуютъ всегда, и потому растеніе должно было бы создаваться (сѣменемъ) безпрерывно. Такимъ образомъ, такъ какъ сопутствующія причины существуютъ не сами по себѣ, а только по отношенію къ создаваемому придатку, то сѣмя должно получить еще второй придатокъ, (для того, чтобы его дѣйствіе стало возможнымъ). Подобно тому, какъ раньше само сѣмя, какъ длительное бытіе, не было въ состояніи создать свое дѣйствіе, точно такъ и при помощи сопутствующихъ причинъ, если сѣмя можетъ создавать свое дѣйствіе только подъ ихъ вліяніемъ, получается безконечный рядъ придатковъ, которые должны быть созданы ими въ сѣмени, и такимъ образомъ доказанъ первый regressus. Затѣмъ, помощь сопутствующихъ факторовъ, которая необходима для созданія дѣйствія, создаетъ ли это дѣйствіе, сама по себѣ, или только въ зависимости отъ сѣмени? Въ первомъ случаѣ, сѣмя вовсе не будетъ причиной (и, слѣдовательно, растеніе должно возникнуть безъ сѣмени, изъ однихъ вспо-

[1]) Т. е. для созданія новаго придатка нужны новыя сопутствующіе факторы и т д. до безконечности

могательныхъ факторовъ: дождя, воздуха и т. д.). Во второмъ случаѣ, придатокъ можетъ получится лишь тогда, когда этому будетъ содѣйствовать сѣмя, отъ котораго онъ зависитъ, а этому сѣмени другое сѣмя и т. д. Такимъ образомъ, получается безконечный рядъ зависящихъ другъ отъ друга и создаваемыхъ уже сѣменемъ придатковъ, и вотъ второй regressus. Точно такъ же, помощники, отъ которыхъ зависитъ дѣйствіе сѣмени, какъ ихъ субстрата, должны, въ свою очередь, зависѣть отъ другихъ помощниковъ, и такимъ образомъ получается новый безконечный рядъ придатковъ, которые зависятъ отъ другихъ придатковъ, и которые должны создаваться въ сѣмени, подъ вліяніемъ (все новыхъ) помощниковъ [1]), и это третій regressus, представляющій не малыя затрудненія. Если же допустить, что придатокъ, создаваемый сопутствующими факторами, не отличается отъ длящагося бытія, то изъ этого слѣдуетъ, что прежнее бытіе, не имѣвшее придатка, исчезло и явилось новое, имѣющее придатокъ. Ничего иного мы не разумѣемъ, когда говоримъ о дѣйствующихъ субстанціяхъ,—это какъ разъ то, что мы хотѣли доказать: древо нашихъ желаній принесло плодъ (т. е. такъ какъ понятіе длящейся, дѣйствующей субстанціи само въ себѣ противорѣчиво, то каждый моментъ бытія не имѣетъ никакой связи съ предшествующимъ, въ каждомъ моментѣ имѣется особое бытіе и, слѣдовательно, длящагося бытія, а равно и длящагося времени не существуетъ)“.

---

[1]) Авторъ различаетъ сопутствующія причины (*sahakārin*) отъ помощниковъ (*upakārin*), ср. *N. b. t.*, стр. 10, 12. гдѣ проводится то же различіе, при чемъ Дармоттара замѣчаетъ, что съ буддійской точки зрѣнія существуетъ лишь *sahakārin*, а не *upakārin*.

„Такимъ образомъ, дѣйствіе длящагося бытія недоказуемо (съ точки зрѣнія послѣдовательности созданія дѣйствія). Оно такъ же недоказуемо, если предположить одновременность его, такъ какъ тутъ представляется слѣдующая дилемма: бытіе, которое способно сразу къ созданію всѣхъ своихъ дѣйствій, продолжаетъ ли существовать въ слѣдующее затѣмъ время, или нѣтъ? Въ первомъ случаѣ, то созданіе дѣйствія, которое происходитъ теперь, должно продолжаться и въ слѣдующее время. Во второмъ случаѣ, надежда на дѣйствіе длящагося бытія будетъ походить на желаніе вырастить растеніе изъ съѣденнаго мышами сѣмени. Все, что подвержено различнымъ состояніямъ, различно само въ себѣ, какъ тепло и холодъ, всякое же длящееся бытіе подвержено различнымъ состояніямъ (и потому оно не есть длящееся бытіе, а различно само въ себѣ). Такимъ образомъ, доказывается неразрывная связь (бытія и недлительности) во всякомъ объектѣ, напримѣръ, въ облакѣ и др. (И не слѣдуетъ думать, что приведенное) основаніе ложно, такъ какъ, если допустить, что длящееся бытіе, смотря по времени, можетъ быть то способно, то неспособно къ созданію своего дѣйствія, то ложность этого взгляда устанавливается другимъ противоположнымъ выводомъ, который изъ него вытекаетъ. Эти выводы, доказывающіе неспособность (длящагося бытія къ созданію дѣйствія), были уже приведены [1]). Выводы, доказывающіе эту способность слѣдующіе: то, что, въ извѣстное время, неспособно къ созданію своего дѣйствія, не создаетъ его, какъ, напримѣръ, кусокъ камня не производитъ растенія (такъ какъ онъ не-

[1]) См. выше, стр 83.

способенъ къ тому), а данное длящееся бытіе, во время созданія своего дѣйствія въ настоящемъ, неспособно къ созданію своихъ прошлыхъ и будущихъ дѣйствій. Это одинъ выводъ. Все, что, въ извѣстное время, создаетъ извѣстное дѣйствіе, способно къ нему, какъ напримѣръ, совокупность причинъ явленія способна къ произведенію своего дѣйствія. Данное же бытіе въ прошедшемъ и будущемъ совершаетъ свои прошедшія и будущія дѣйствія (по этому оно способно къ этому),—вотъ противоположный выводъ. (Такимъ образомъ, длящееся бытіе, въ одно и то же время, является и способнымъ и не способнымъ къ созданію своихъ прошлыхъ и будущихъ дѣйствій, слѣдовательно, длящагося бытія нѣтъ, а въ каждомъ моментѣ имѣется особое бытіе)

„И такъ, является установленнымъ, что бытіе принадлежитъ только отдѣльнымъ моментамъ, такъ какъ оно не можетъ принадлежать длящейся субстанціи, ни въ томъ случаѣ, если оно послѣдовательно создаетъ свои дѣйствія, ни въ томъ, если оно создаетъ ихъ сразу. Неразрывная связь бытія и мгновенности (недлительности) устанавливается съ отрицательной стороны (все, что не есть моментъ, не существуетъ вовсе), тѣмъ, что длящагося бытія нѣтъ, а съ положительной стороны (все что существуетъ, есть моментъ), тѣми двумя противоположными выводами, которые вытекаютъ изъ предположенія существованія длящагося бытія [1])“.

---

[1]) Букв , стр. 10, 2—4: „такимъ образомъ, бытіе будетъ опредѣлено, какъ находящееся только въ случаяхъ мгновенности, вслѣдствіе исключенія послѣдовательности и одновременности изъ неоднородныхъ случаевъ (и) вслѣдствіе не наблюдаемости подчиняющаго понятія (бытіе будетъ опредѣлено,) какъ обладающее усвоенной отрицательной связью, въ силу же нежелательнаго вывода и его противоположности, какъ обладающее воспринятой положительной связью; это доказано“.

Далѣе, буддистъ, въ изложеніи Мадхавы, обращается противъ вайшешиковъ и наяиковъ, которые объясняли длящееся бытіе, какъ подчиненіе категоріи бытія, высшей изъ всѣхъ категорій, которой подчинено все сущее. Объекты, въ силу этой теоріи, имѣютъ бытіе лишь потому, что въ нихъ ингерируетъ это высшее понятіе бытія, понимаемое какъ нѣчто реальное. На это буддисты отвѣчаютъ, что само это общее понятіе бытія не существуетъ, такъ какъ и оно можетъ существовать только въ силу ингерирующаго въ немъ другого бытія и т. д.,—получается безконечный рядъ бытія, зависящаго одно отъ другого.

Въ этомъ разсужденіи, поскольку оно стремится доказать тѣ логическія несообразности, которыя вытекаютъ изъ взгляда на объекты, какъ на длящееся бытіе и дѣйствующую субстанцію, не трудно узнать мысли, знакомыя и изъ исторіи западной философіи, хотя и облеченныя въ специфическую индійскую одежду. Оригинальность индійскаго мышленія тутъ выражается въ томъ, что оно не останавливается передъ еще большею, или, по крайней мѣрѣ, такою же несообразностью, признавая, что всякое бытіе существуетъ въ дѣйствительности лишь одинъ моментъ, а въ слѣдующій моментъ мы имѣемъ уже совершенно иное бытіе. Какъ мы уже видѣли, зачатки такого взгляда находятся въ словахъ самого Будды, когда ему приписывали замѣчаніе, что огонь лампы, въ каждый моментъ, является особымъ, самостоятельнымъ огнемъ, такъ какъ горѣніе предыдущаго момента завершилось и исчезло тогда, когда совершается горѣніе слѣдующаго момента [1]). Противники буддистовъ,—въ данномъ слу-

[1]) См выше, стр 72.

чаѣ всѣ брахманскія школы, безъ исключенія, нападаютъ и опровергаютъ эту теорію. Но и среди самихъ буддистовъ, далеко не всѣ соглашались съ положительной ея стороной, т. е. съ тѣмъ, что объектъ дѣйствительно существуетъ въ теченіе одного лишь момента, не имѣющаго реальной связи съ послѣдующими моментами. Такъ Чандракирти [1]) говоритъ: „что объектъ можетъ, въ теченіе одного лишь момента, и возникнуть, и просуществовать, и исчезнуть, какой здравомыслящій человѣкъ этому повѣритъ!“ Съ точки зрѣнія мадьямиковъ моментъ существуетъ столь же мало, какъ и длящаяся дѣйствующая субстанція. У насъ нѣтъ прямыхъ свѣдѣній о томъ, какова была точка зрѣнія школы іогачаровъ на этотъ вопросъ. Очевидно, что разъ эта школа отрицала существованіе объектовъ внѣшняго міра, и утверждала, что существуютъ лишь одни представленія, то и мгновенное бытіе могло принадлежатьтолько однимъ представленіямъ. И дѣйствительно, Шанкара-ачарья, опровергая ученіе этой школы, говоритъ [2]), что она представляетъ себѣ сознаніе въ видѣ безначальнаго и непрерывнаго потока сознанія, въ которомъ настоящее и будущее связано съ прошедшимъ. Въ учебникѣ логики Дармакирти и Дармоттары не изложена подробно теорія моментовъ, но ссылаются на нее неоднократно, она предполагается извѣстной. Какое значеніе она имѣетъ въ ихъ теоріи познанія, будетъ разъяснено въ своемъ мѣстѣ, при изложеніи ихъ ученія о мышленіи.

Во всѣхъ почти брахманскихъ и джайнскихъ философскихъ трактатахъ, начиная съ эпохи Ватсья-

[1]) См. *Madh vṛtti*, гл VII, стр. 137 (изд. Bibl Buddhica).
[2]) *Çaṁkara* ad *Vedāntasūtra* II, 2, 20 и II 2, 28

яны вплоть до Удаяна-ачарьи, опроверженію буддійскаго ученіе о „моментахъ“ отводится большое мѣсто [1]). Но въ объединенномъ ньяя-вайшешика и у позднѣйшихъ авторовъ, это ученіе имѣетъ значеніе лишь отдаленной реминисценціи, опроверженію его отводится нѣсколько традиціонныхъ словъ [2]). Самое же понятіе момента, какъ временнаго атома, столь короткаго времени, что воспріятіе его лежитъ внѣ предѣловъ нашей познавательной способности, это понятіе, повидимому, продолжаетъ жить въ объединенномъ ньяя-вайшешика и въ позднѣйшей схоластической логикѣ, до нашихъ дней. Имъ пользуется полемика для объясненія взаимоотношенія субстанціи и акциденціи. Согласно принятому въ этой школѣ взгляду, субстанція есть ингерирующая причина своихъ качествъ (causa materialis — *samavāyikāraṇam*). Причина же всегда предшествуетъ своему дѣйствію. Слѣдовательно, субстанція должна предшествовать во времени появленію своихъ акциденцій Долженъ существовать такой моментъ, когда субстанція существуетъ безъ своихъ качествъ, и затѣмъ уже соединяется съ ними. Вайшешики были принуждены прибѣгнуть къ такому объясненію, вѣроятно, подъ вліяніемъ полемики съ буддистами. Какъ мы уже видѣли, послѣдніе (іогачары) одинъ изъ главныхъ своихъ аргументовъ противъ реальности объектовъ внѣшняго міра видѣли въ томъ, что связь субстанціи съ акциденціями, какъ она нами мыслится, не можетъ быть создана подъ вліяніемъ объектовъ внѣшняго міра.

---

[1]) Ср *N. D.* III, 2, 11—13 *Vātsyāyana*, стр. 163 и слѣд. *Nyāyavārt.*, стр 409 и слѣд. *Tātp*, стр 380 и слѣд. *Çrīdhara* ad *Praçast*, стр. 71 и слѣд

[2]) Ср. *Aniruddha ad S. S* I. 34—39 и 44—46

Вайшешики не останавливались передъ абсурдомъ, для того, чтобы только какъ нибудь объяснить реальность этого отношенія. Удаяна-ачарья былъ вѣроятно авторомъ этого объясненія. Онъ говоритъ [1]): „когда рождается субстанція (напримѣръ, полотно), пока она рождается, [2]) не имѣя еще своихъ качествъ, напримѣръ, пока соединеніе ея съ послѣдней ниткой не создало еще куска полотна, ... такое время называется моментомъ, иначе говоря, имѣется наличность всѣхъ факторовъ (вызывающихъ данное явленіе), а явленіе еще не родилось, вотъ, вкратцѣ, что такое моментъ". Кешавамишра [3]) развиваетъ эту мысль болѣе подробно: „горшокъ является ингерирующей причиной находящагося въ немъ цвѣта и другихъ качествъ. Но могутъ возразить: горшокъ создается тогда же, когда создается его цвѣтъ и другія качества. Поэтому, вслѣдствіе такой одновременности, между субстанціей и ея свойствами не можетъ быть причинной связи, такъ какъ нѣтъ послѣдовательности. Слѣдовательно, горшокъ и тому подобные предметы не могутъ быть ингерирующей причиной принадлежащихъ имъ цвѣта и другихъ качествъ; ингерирующая причина есть разновидность причины вообще (слѣдовательно, она должна предшествовать дѣйствію). На это мы отвѣчаемъ: субстанція и ея свойства не появляются въ одно и то же время, но сначала непремѣнно появляется предметъ, безъ своихъ качествъ, а затѣмъ уже появляются ингерирующія въ немъ качества. Если бы предметъ и его качества появлялись въ одно и то же время, то между ними не было бы

---

[1]) Ср. выше приведенное мѣсто изъ Дигнаги, стр. 36.
[2]) Ср. *Kiraṇavali*, Benares Sanscrit Series, № 50, стр. 118.
[3]) Ср *Tarkabhāṣā*, стр. 17.

никакого различія, такъ какъ сумма всѣхъ факторовъ (*sāmagrī*), ихъ создающихъ, была бы одна и та же, а результатъ бываетъ различенъ только тогда, когда его создаютъ различныя причины [1]) Поэтому, въ первый моментъ, горшокъ непремѣнно существуетъ безъ своихъ качествъ, (и) предшествуетъ появленію ихъ; такимъ образомъ, онъ является ингерирующей причиной своихъ качествъ".

Далѣе, разбираются возраженія, состоящія въ томъ, что, на основаніи такой теоріи, горшокъ, въ первый моментъ своего существованія, долженъ быть, во-первыхъ, невидимъ, такъ какъ не имѣетъ цвѣта, и во-вторыхъ, не можетъ быть даже субстанціей, ибо субстанціей называется только то, что имѣетъ качества. Эти возраженія опровергаются діалектическими увертками. Представленіе о предметѣ, существующемъ одинъ моментъ безъ своихъ качествъ, кажется, на первый взглядъ, довольно абсурднымъ, но если принять во вниманіе, какъ долго индійское мышленіе находилось подъ гнетомъ идеи раздѣленія бытія на отдѣльные моменты, не связанные между собою общностью субстанціи, то возникновеніе представленій, въ родѣ мгновеннаго существованія субстанціи безъ своихъ качествъ, станетъ болѣе или менѣе понятнымъ.

Историческій обзоръ индійскихъ взглядовъ на время приводитъ насъ къ тому же замѣчанію, которое было нами высказано во введеніи. Въ началѣ, въ этой области господствовали болѣе или менѣе грубыя метафизическія построенія, смѣнившіяся реалистическимъ взглядомъ на время, какъ на одну изъ

---

[1]) Слѣд въ созданіи качествъ долженъ участвовать другой факторъ, другое время, чѣмъ то, которое участвуетъ въ созданіи субстанціи.

субстанцій. Затѣмъ, это понятіе времени, какъ субстанціи, постепенно падаетъ подъ ударами вайшешиковъ и буддистовъ, и замѣняется послѣдними понятіемъ „момента“, временнаго атома. Іогачары теченіе моментовъ переносятъ изъ внѣшняго міра во внутренній, и оно получаетъ значеніе формы внутренняго чувства[1]). Но съ паденіемъ буддизма, философія возвращается къ прежнимъ реалистическимъ взглядамъ на время, какъ на субстанцію, и теряется въ безплодныхъ схоластическихъ увертках, для объясненія вытекающихъ изъ этого взгляда трудностей.

[1]) О значеніи внутренняго чувства см. ниже въ главѣ о мышленіи.

III.

Пространство.

Параллелизмъ въ пониманіи пространства и времени Особая роль пространства, какъ носителя звука Взгляды на *ākāśa* и *diś* въ упанишадахъ Ученіе о пространствѣ въ системахъ веданта, миманса, санкья, ньяя и вайшешика Понятіе о пространствѣ въ палійской абидармѣ Роль пространства у Нагарджуны и буддистовъ идеалистическаго направленія

При разсмотрѣніи индійскихъ ученій о времени, намъ неоднократно пришлось указывать на параллелизмъ пониманія времени и пространства. Такой параллелизмъ вполнѣ понятенъ, онъ вытекаетъ изъ сущности этихъ вопросовъ и встрѣчается въ западной философіи, точно также, какъ и въ философіи Востока. Кто смотритъ на время, какъ на особую субстанцію, естественно будетъ смотрѣть и на пространство такъ же, какъ на особую субстанцію; кто переноситъ теченіе времени изъ внѣшняго міра во внутренній, и не признаетъ существованія протяженныхъ объектовъ во внѣшнемъ мірѣ, для того конечно и пространство будетъ имѣть лишь субъективное значеніе. Оба эти взгляда на пространство встрѣчаются въ исторіи индійской философіи, и ихъ преемственность тутъ такая же, какъ и во взглядахъ на время. Въ древнѣйшую эпоху, мы видимъ реалистическое, болѣе или менѣе грубое пониманіе пространства. Затѣмъ, въ систематикѣ разныхъ философскихъ школъ устанавливается понятіе пространства, какъ особой невидимой, безконечной суб-

станціи. Это воззрѣніе подвергается критикѣ буддистовъ, которые кончаютъ тѣмъ, что придаютъ пространству лишь субъективное значеніе. Но во время торжества реакціи противъ буддизма, въ Индіи, мы видимъ возвращеніе къ прежнимъ реалистическимъ воззрѣніямъ, которыя, въ концѣ концовъ, и укрѣпляются тамъ окончательно. Вопросъ о пространствѣ осложняется, въ исторіи индійской философіи, особымъ обстоятельствомъ, которое довольно рѣзко отличаетъ его отъ подобныхъ вопросовъ въ философіи Запада, и совершенно нарушаетъ параллелизмъ съ вопросомъ о времени. Не будучи въ состояніи объяснить себѣ сущность звука, индійцы, въ очень древнюю эпоху, стали предполагать существованіе особаго эфира (*ākaçā*), всепроникающаго и вѣчнаго, не измѣняющагося вещества, которое является носителемъ звука. Это представленіе, вѣроятно, было популярнымъ, такъ какъ оно встрѣчается уже въ упанишадахъ, въ эпоху, предшествовавшую всякой систематической философіи. Уже тогда имѣлось, для обозначенія пространства, два термина, *ākāça* и *diç*, которымъ соотвѣтствовали два понятія: *ākāça*, пространство, какъ матерія, изъ которой является звукъ, — она есть ингерирующая причина (*samavāyikāraṇam*, causa materialis) звука, — и *diç*, какъ особая субстанція, прямая причина (*nimittakāraṇa*, causa instrumentalis) локализаціи объектовъ въ пространствѣ.

Такимъ образомъ, двойственное пониманіе пространства находилось въ прямой зависимости отъ взгляда на звукъ. А этому вопросу брахманскіе филолософы отводили первенствующее мѣсто. Въ связи со споромъ о характерѣ звука, началась индійская

систематическая философія. Школа мимансаковъ смотрѣла на звукъ, какъ на особую вѣчную субстанцію, которая лишь иногда проявляется [1]) въ слышномъ намъ словѣ, но существуетъ вѣчно и вездѣ [2]). Въ подтвержденіе этого взгляда приводились довольно тонкіе аргументы, а цѣль [3]) его была доказать вѣчность священнаго писанія, ведъ, которыя, по ученію этой школы, не были созданы и не были открыты Богомъ, а существовали всегда, вѣчно, и до сотворенія міра. Канада, въ своихъ сутрахъ [4]), опровергаетъ аргументы мимансаковъ, и приходитъ къ заключенію, что звукъ есть качество, принадлежность протяженнаго эфира—*ākāça*. На это Кумарила, между прочимъ, возражаетъ, что если утверждать, что звукъ есть свойство эфира, *ākāça*, то отчего же не сказать, что звукъ есть свойство пространства — *diç*. Очевидно, Кумарила исходитъ изъ того соображенія, что предполагаемое существованіе двухъ протяженныхъ субстанцій, вѣчныхъ и всеобъемлющихъ, является излишней роскошью, и то, что приписывается *ākāça*, могло бы быть, съ одинаковымъ правомъ, приписано и *diç*. Онъ говоритъ [5]): „пространство (*diç*) едино и всеобъемлюще, оно простирается столь же далеко, какъ и эфиръ (*ākāça*). Часть пространства, ограниченная объемомъ уха, есть слуховой органъ, подобно тому, какъ вайшешики считаютъ, что часть

---

[1]) Опровергается эта теорія о временной манифестаціи вѣчнаго звука, въ сутрѣ Канады II, 2. 30, ср *Çlokavārt çabdanityatva* 40 и слѣд.

[2]) Ср. *Mīmāmsāsūtra* I 1 6—23 и толкованіе на нихъ Шабарасвамина

[3]) Ср. *Clokavārt., çabdanityatva*, 4.

[4]) Ср. *V. D* III. 2 27 и слѣд.

[5]) *Çlokavārt, çabdanityatva,* 152—155

эфира, заключенная въ ухѣ, есть органъ слуха. Всѣ тѣ аргументы, на основаніи которыхъ вайшешики доказываютъ свою теорію, могутъ быть примѣнены и къ нашей теоріи, состоящей въ томъ, что органъ слуха является частицей пространства. Разница состоитъ лишь въ томъ, что наша теорія имѣетъ опору и въ словахъ священнаго писанія. Поэтому мы считаемъ, что органомъ слуха является та часть „матеріальнаго пространства“ (*digdravya*), которая подъ вліяніемъ предопредѣленія [1]) оказалась заключенной въ ухѣ“. Изъ этого разсужденія, направленнаго противъ вайшешиковъ, видно, что *diç* и *ākāça* понимались какъ двѣ различныя матеріальныя субстанціи. Разница между ними состояла лишь въ томъ, что нѣкоторыми школами, свойство быть носителемъ звука приписывалось только одной изъ нихъ.

Оба термина, и *ākāça* и *diç* встрѣчаются уже въ древнѣйшей философской литературѣ, упанишадахъ. *Ākāça* имѣетъ тутъ значеніе безконечной субстанціи. Относительно характера ея и свойствъ имѣются лишь намеки, до извѣстной степени противорѣчивые. То она является въ значеніи эфира, какъ элемента мірозданія, на ряду съ огнемъ, вѣтромъ и водой [2]). Иногда этому эфиру придается значеніе самаго перваго элемента мірозданія, изъ котораго все произошло [3]). Изъ брахмана произошелъ эфиръ, изъ эфира воздухъ, изъ воздуха огонь, изъ огня вода, изъ воды земля, изъ земли растенія, изъ растеній пища, изъ пищи сѣмя и

---

[1]) Собств. добрыхъ и дурныхъ дѣлъ.
[2]) Ср *Kauṣītaki-up* IV, 7—10.
[3]) Ср *Chāndogya-up.* I, 9—1.

изъ сѣмени человѣкъ [1]). Часто онъ является въ значеніи безграничнаго мірового пространства, въ которомъ находятся солнце, луна и звѣзды. Въ этомъ значеніи онъ является синонимомъ неба (*nabhas, ambara*). Но подъ небомъ, въ такихъ случаяхъ, разумѣется не небесный сводъ, а безпредѣльныя небесныя сферы [2]). Съ значеніями пространства и эфира близко связано значеніе элемента, передающаго звукъ. Значеніе это только намѣчается, но не выражается опредѣленно, звукъ стоитъ въ какой то неопредѣленной связи съ пространствомъ, подобно тому, какъ глазъ стоитъ въ связи съ формами объектовъ внѣшняго міра [3]). Чандогья-упанишадъ [4]) выражается опредѣленнѣе: „благодаря пространству можно звать, слышать, отвѣчать". Въ этомъ можно видѣть зародышъ того значенія носителя звука, которое впослѣдствіе получилъ *ākāça*. Индусы вообще полагали, что органы чувствъ могутъ функціонировать лишь при соприкосновеніи съ объектами (*prāpyakāri*). Предполагали, напримѣръ, что изъ глаза исходитъ огненная стихія, устремляется къ объекту, „схватываетъ" его, и съ отпечаткомъ его возвращается къ глазу. Между источникомъ звука и органомъ слуха всегда лежитъ извѣстное пустое пространство. Естественно являлось предположеніе, что пространство есть нѣчто реальное, посредствующее между источникомъ звука и органомъ слуха [5]). Отсюда уже возникла мысль,

---

[1]) Ср. *Taittiriya-up.* II, 1.

[2]) Ср. напр *Chāndogya-up.* VIII, 12, 1; замѣчательно, что еще болѣе всеобъемлющими, чѣмъ сферы небесныя, тутъ оказываются память и надежда.

[3]) См. *Bṛihadāraṇyaka-up*, III, 9, 13.

[4]) См. *Chāndogya-up* loco cit.

[5]) Исходя изъ тѣхъ же соображеній джайны полагали, что самъ звукъ есть нѣчто матеріальное (*paudgalikam*), которое движется

что пустое пространство наполнено особой субстанцией, носительницей звука. Такимъ образомъ это представленіе коренится въ глубокой древности. Оно было подхвачено и получило развитіе въ позднѣйшей систематической философіи.

Кромѣ того *ākāça* имѣетъ значеніе пустого мѣста [1]) (*ākāça-avakāça*) и пустого пространства, пустоты [2]), пустого промежутка между солнцемъ и луною. Наконецъ *ākāça* служитъ символомъ божества, брахмана, который понимается въ качествѣ единой субстанціи, сущности всего міра. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ *ākāça* отождествляется съ брахманомъ [3]). иногда же только служитъ ему символомъ, какъ олицетвореніе безконечности.

Итакъ, *ākāça* въ упанишадахъ имѣетъ значеніе эфира, какъ перваго элемента міросозданія, пустоты, мірового пространства, носителя звука, божества, при чемъ разница этихъ обозначеній, вѣроятно, не ясно сознавалась. Въ позднѣйшей систематической философіи, мы находимъ всѣ эти понятія разработанными, при чемъ разныя системы какъ бы дѣлали выборъ между ними: ньяя-вайшешика сохранила значеніе носителя звука, буддисты пустого пространства, веданта первичнаго элемента мірозданія и т. п.

Но рядомъ съ этимъ, встрѣчается въ упани-

и достигаетъ уха. Въ подтвержденіе они ссылались на эхо, въ которомъ они видѣли звукъ, отскочившій отъ преграды и вернувшійся обратно Наоборотъ послѣдователи санкья полагали, что функція органа слуха воспринимаетъ звукъ на томъ мѣстѣ, гдѣ онъ произошелъ Ср опроверженіе этихъ взглядовъ въ *Ślokavārt çabdanityatva*, 106 и слѣд.

1) Ср напр. *Bṛhadāranyaka*, I, 4, 3.

2) Ср. *Garbha-up.* I 1.

3) Ср. напр. *Chāndogya-up* I, 9, 1; III, 14, 2; VIII, 14.

шадахъ и терминъ *diç*, который служитъ главнымъ образомъ для обозначенія странъ горизонта, оно означаетъ также и пространство, ибо ему приписывается безконечность [1]). Этимъ понятіемъ и терминомъ воспользовалась позднѣйшая философія, для обозначенія пространства, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ по разнымъ соображеніямъ было необходимо установить двѣ особыя субстанціи, соотвѣтствующія различнымъ пониманіямъ пространства. Въ упанишадахъ, понятіе *diç* этого значенія не имѣетъ. Въ джайнской литературѣ [2]) упоминается особая школа матеріалистовъ, которая признавала вѣчность элементовъ матеріи, въ томъ числѣ и пространства, или эфира. Школа эта носила названіе *bhūtavāda* и *pañcabhautika*. Она имѣла матеріалистическую тенденцію, признавала вѣчность матеріи, и производила изъ нея весь міръ, неодушевленный и одушевленный. Изъ самаго названія этой школы видно, что она признавала существованіе пяти элементовъ, т. е. кромѣ земли, воды, огня и воздуха, еще и эфира, или пространства, и это признаніе пяти элементовъ отличало ее отъ другихъ системъ. Очевидно, вопросъ о причисленіи пространства къ элементамъ матеріи былъ въ то время спорнымъ, и мы дѣйствительно встрѣчаемся въ нѣкоторыхъ системахъ съ признаніемъ только 4-хъ элементовъ.

Ученіе ведантистовъ находится въ тѣсной связи съ миѳологическими представленіями о мірозданіи, каковыя мы находимъ въ упанишадахъ. Пространство (*ākāça*) является непосредственнымъ созданіемъ вселенскаго духа—брахмана; оно служитъ

---

[1]) Ср. *Brhadāranyaka-up.* IV, 1, 5

[2]) Ср. Schrader, op. cit., стр 53

его символомъ, какъ безконечная, вѣчная и неизмѣняющаяся стихія, но не тождественно съ нимъ, а происходитъ отъ него. Изъ пространства, затѣмъ, рождается воздухъ или воздушное пространство, изъ воздуха огонь, изъ огня вода, изъ воды земля. Такимъ образомъ, переходя отъ элементовъ наименѣе осязаемыхъ, наиболѣе тонкихъ, къ элементамъ болѣе твердымъ, совершается міросданіе. Въ обратномъ порядкѣ, т. е. превращеніемъ земли въ жидкость, жидкости въ огонь, огня въ воздухъ и воздухъ въ безвоздушное пространство, совершается конецъ міра. Пространство является здѣсь чѣмъ то матеріальнымъ, безконечнымъ тѣломъ, однимъ изъ элементовъ матеріи. Такое представленіе, какъ справедливо замѣчаетъ Дейсенъ [1]), должно быть близко всѣмъ тѣмъ, которые считаютъ пространство чѣмъ то реальнымъ, существующимъ само по себѣ, независимо отъ нашего познанія.

По ученію мимансаковъ, пространство такъ же реальная всеобъемлющая стихія, которая существуетъ рядомъ и независимо отъ объектовъ, въ немъ имѣющихся, но которая имѣетъ способность являться всюду, гдѣ исчезаетъ матеріальный объектъ, оставляя пустое пространство. Когда колодезь высохъ и вода изъ него исчезла, то онъ, оказывается, наполненъ пространствомъ (*ākāça*), т. е. пустымъ пространствомъ. Когда онъ вновь наполнится водою, то „пространство“ изъ него исчезло, т. е. какъ бы перестало манифестироваться [2]). Но мимансаки, такъ же какъ и ведантисты настаиваютъ на томъ, что это пустое пространство

---

[1]) Das System des Vedanta, стр. 249.

[2]) Ср. *Ślokavārt. çabdanityatva* 30—35.

есть нѣчто реальное (*vastubhūtam*), то, что при исчезновеніи матеріальныхъ объектовъ манифестируется или характеризуется отсутствіемъ ихъ.

Система санкья держится подобной же точки зрѣнія на пространство (*ākāça*). Это одинъ изъ элементовъ матеріи, которые именуются великими или грубыми элементами. На ряду съ прочими великими элементами, этотъ великій элементъ участвуетъ въ созданіи матеріальнаго міра, и въ частности отъ него зависитъ то обстоятельство, что каждый объектъ имѣетъ извѣстный объемъ (*avakāça*). Однако, въ томъ видѣ, въ какомъ эта система изложена въ сутрахъ и примыкающей къ нимъ литературѣ, встрѣчается уже двоякая терминологія, о которой была рѣчь. Съ одной стороны, *ākāça* — безграничное пространство, съ другой, *diç*—направленіе или локализація объектовъ. Система санкья, говоритъ Махадева, соглашается съ нѣкоторыми другими системами въ томъ, что она признаетъ различіе между пространствомъ неопредѣленнымъ, безграничнымъ, или пространствомъ вообще, и пространствомъ опредѣленнымъ, какимъ нибудь субстратомъ (*upādhi*) [1]. Пространство опредѣленное стоитъ въ близкой связи со временемъ. Время и пространство, какъ мы уже видѣли (стр. 56), являются двумя вѣчными аттрибутами первичной матеріи, при чемъ то и и другое, и время, и пространство опредѣленное, составляютъ лишь видоизмѣненія, или явленія пространства (эфира) безпредѣльнаго. Великая стихія пространства, поскольку она опредѣляется нахожденіемъ въ ней опредѣленныхъ тѣлъ, является намъ какъ опредѣленное пространство *diç*, по скольку же

[1] Ср. *Mahādeva* ad *S S.* II. 12 12.

она опредѣляется передвиженіемъ въ ней небесныхъ тѣлъ, напримѣръ солнца, съ одного мѣста на другое, является намъ какъ время [1]).

Въ системахъ ньяя и вайшешика пространство (*diç*) трактуется въ полномъ параллелизмѣ съ временемъ. Въ сутрахъ Готамы нѣтъ опредѣленія пространства, такъ же какъ нѣтъ тамъ и опредѣленія времени. Въ сутрахъ Канады, пространствомъ называется та субстанція, благодаря которой одинъ объектъ удаленъ (или приближенъ) къ другому [2]). Субстанція эта непосредственно не воспринимается, но о существованіи ея можно заключать, на основаніи ея признаковъ, т. е. тѣхъ дѣйствій, которыя она производитъ. Послѣдовательность объектовъ въ пространствѣ [3]) должна имѣть такую же причину, какъ послѣдовательность явленій во времени. Что эта причина есть субстанція, и при томъ вѣчная субстанція, доказывается такимъ же образомъ, какъ доказывалась субстанціальность и вѣчность времени и воздуха [4]). Независимо отъ этого пространства *diç*, имѣется второе пространство *ākāça*, или эфиръ, который такъ же есть субстанція вѣчная и вездѣсущая. Слѣдовало бы ожидать, что *ākāça* долженъ совпадать съ пространствомъ *diç*. Онъ однако отличается отъ послѣдняго тѣмъ, что имѣетъ свойство быть носителемъ звука. Доказывается это по методу исключенія [5]). Предполагается, что звукъ есть не субстанція, а качество, и какъ таковое долженъ ингерировать въ какой либо субстанціи.

---

[1]) Ср. Garbe, Sankh Phil, стр 287.

[2]) *V. D.* II, 2, 10.

[3]) *Daiçikam paratvam aparatvam ca,* ср. *C Tarkalankāra* ad *V D.*, II, 2, 10. Ср также Athalye, стр. 132

[4]) См выше стр. 58, см. также *V. D*, II, 2, 11.

[5]) Ibid. II, 1, 19 и слѣд.

Такъ какъ ни одна изъ другихъ субстанцій не можетъ быть носительницей звука, то необходимо допустить, что имѣется особая субстанція—эфиръ, все наполняющій, о существованіи коего мы только потому и узнаемъ, что аттрибутомъ его является звукъ. Прашастапада [1]) и всѣ позднѣйшіе авторы школы вайшешика, а равно и наяики, и писатели соединенныхъ школъ ньяя-вайшешика стоятъ на той же точкѣ зрѣнія, которая первоначально была установлена въ сутрахъ Канады [2]).

Прашастапада [3]) слѣдующимъ образомъ описываетъ происхожденіе звука. „Звукъ, раздѣляется на членораздѣльный, состоящій изъ звуковъ рѣчи, и на нечленораздѣльный, какъ напримѣръ, звукъ барабана. Звукъ членораздѣльный появляется слѣдующимъ образомъ: въ зависимости отъ вспоминаемыхъ представленій, происходитъ взаимодѣйствіе души и внутренняго органа, вслѣдствіе чего рождается желаніе произнести членораздѣльный звукъ. Вслѣдъ затѣмъ, рождается усиліе, въ зависимости отъ коего происходитъ взаимодѣйствіе души и внутренняго вѣтра, отъ чего въ этомъ вѣтрѣ зарождается движеніе. Поднимаясь вверхъ, это движеніе вѣтра ударяетъ о гортань и другія преграды, и тогда, подъ

---

[1]) *Praçast.* стр. 58—59 и 66—67

[2]) Разница заключается лишь въ томъ, что Прашастапада и другіе болѣе рѣшительно причисляютъ звукъ къ качествамъ пространственнаго эфира. При перечисленіи качествъ, звукъ не упоминается въ сутрахъ Канады, въ ихъ числѣ. Прашастапада дополняетъ списокъ Канады еще 9-ю качествами. Въ числѣ ихъ находится и звукъ. Такъ какъ первые четыре качества. видимость, вкусъ, запахъ и осязаемость соотвѣтствуютъ 4 органамъ чувствъ, то и звукъ, который соотвѣтствуетъ 5-му органу, слуху, было бы естественно помѣстить при перечисленіи качествъ на 5-томъ мѣстѣ. Но у Прашастапады онъ оказывается въ числѣ добавочныхъ качествъ, на самомъ концѣ списка, и сохраняетъ такое мѣсто у послѣдующихъ авторовъ.

[3]) Ср *Praçast,* стр. 287, 8.

вліяніемъ соприкосновенія вѣтра съ преградой, рождается соприкосновеніе преграды съ пространствомъ (эфиромъ), отъ котораго уже рождается членораздѣльный звукъ. Нечленораздѣльный звукъ рождается такъ: подъ вліяніемъ соприкосновенія барабана съ палочкой, происходитъ соединеніе барабана съ пространствомъ, отъ чего рождается звукъ". Такимъ образомъ, пространство, какъ особая субстанція, является матеріаломъ, изъ котораго создается звукъ, т. е. его матеріальной или ингерирующей причиной. Причины, по ученію наяиковъ, бываютъ трехъ родовъ: ингерирующая, или матеріальная, напримѣръ нитки, изъ которыхъ дѣлается полотно; не ингерирующая, такая, которая непосредственно связана съ ингерирующей, напримѣръ, фактъ соединенія нитокъ между собою для образованія полотна, разсматривается какъ одна изъ причинъ его созданія; и наконецъ, орудная причина (causa instrumentalis), та, которая служитъ постороннимъ посредникомъ, какъ напримѣръ, ткацкій станокъ, при созданіи полотна. При созданіи членораздѣльныхъ звуковъ, пространство является въ роли ингерирующей причины, соприкосновеніе пространства съ преградой есть не ингерирующая причина звука, и соприкосновеніе внутренняго вѣтра съ преградой имѣетъ значеніе орудной причины звука. При нечленораздѣльномъ звукѣ, орудной причиной будетъ ударъ палочки о барабанъ, неингерирующей причиной—соприкосновеніе барабана съ пространствомъ (эфиромъ), и матеріальной, или ингерирующей причиной звука будетъ пространство".

Изъ этаго мѣста видно, что подъ вторымъ пространствомъ (*ākāça*) разумѣлась, хотя и невидимая

безформенная, безконечная, но все же матеріальная субстанція, которая могла, какъ воздухъ, приходить въ соприкосновеніе съ другими матеріальными предметами. Часть этой субстанціи, заключенная въ ухѣ, называется органомъ слуха [1]). Очевидно, что самое звучаніе, индусы, съ древнѣйшихъ временъ, представляли себѣ какъ нѣчто матеріальное, и не будучи въ состояніи объяснить себѣ это явленіе иначе, предположили существованіе особой звучащей субстанціи. Такъ какъ, съ другой стороны, пространство понималось какъ нѣчто реальное, то понятія реальнаго пространства и звучащей субстанціи совпали. Въ такомъ видѣ мы находимъ представленія о пространствѣ, въ упанишадахъ и у мимансаковъ. Но другія школы, санкья, ньяя, вайшешика сочли нужнымъ ихъ различать, вслѣдствіе чего и получилось два матеріальныхъ пространства, одно, субстанція звучащая, другое, субстанція, разграничивающая внѣшній міръ. Въ сутрахъ Канады [2]), хотя обѣ субстанціи перечисляются, какъ самостоятельныя, есть указаніе на то, что онѣ считаются одной и той же субстанціей, но различающейся, не въ самой себѣ, а въ своихъ продуктахъ. Подобно тому, какъ одинъ и тотъ же человѣкъ можетъ быть, смотря по своимъ занятіямъ, и учителемъ и жрецомъ, такъ же и пространство можетъ быть обозначаемо, какъ *ākāça* и *diç*, смотря потому, что оно производитъ. Если оно производитъ звукъ, то оно называется *ākāça*, а если же оно производитъ разграниченіе объектовъ внѣшняго міра, то мы называемъ его *diç*. Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, обѣ субстанціи разсматриваются въ системахъ ньяя и

[1]) Ср *Praçast.* 58—9.
[2]) *V. D.*, II, 2, 13

вайшешика, какъ двѣ самостоятельныя субстанціи. Въ такомъ видѣ ученіе это пережило буддійскую эпоху, и сохранилось въ этихъ школахъ до нашихъ дней.

Въ буддійскомъ ученіи о пространствѣ, мы должны различать, такъ же какъ и въ ученіи о времени, древнѣйшую и позднѣйшую эпоху, а также буддистовъ реалистическаго и идеалистическаго направленія. Въ сочиненіяхъ, входящихъ въ составъ палійскаго канона, пространство (*ākāso* и *okāso*) не причисляется къ такъ называемымъ великимъ матеріальнымъ элементамъ (*mahābhūta*, или *dhātu*), которыхъ насчитывается только четыре: огонь, земля, вода и воздухъ. Въ сутрахъ встрѣчаются мѣста, изъ которыхъ можно вывести заключеніе, что *ākāça* считается за 5-й элементъ матеріи [1]) Вообще въ сутрахъ, по этому поводу, замѣтно то же колебаніе, которое наблюдается и въ упанишадахъ. Но въ палійской абидармѣ, пространство занимаетъ особое мѣсто, и не сопричисляется къ элементамъ матеріи, хотя тоже называется *dhātu*, т. е. основнымъ элементомъ, или субстанціей [2]). Въ *Dhammasangaṇi* пространство характеризуется какъ небесная сфера, пустое пространство, и подчеркивается то обстоятельство, что оно не имѣетъ ничего общаго съ четырьмя элементами матеріи. Буддагоша, въ объясненіи этого мѣста, даетъ болѣе точное опредѣленіе пространства, которое почти тождественно по смыслу съ опредѣленіемъ вайшешиковъ [3]), имен-

---

[1]) Ср Caroline Rhys Davids, A Buddhist Manual of Psychological Ethics, стр LVIII и 194 пр 4, гдѣ приведена и литература.

[2]) Ibid, стр XLVII

[3]) Ср. *V D.* II, 2, 10

но съ ихъ опредѣленіемъ пространства *diç*, но не пространства *ākāça*. Благодаря пространству, говоритъ онъ, мы получаемъ такія представленія, какъ „отсюда туда“, „отсюда наверхъ“, „отюда внизъ“; оно разграничиваетъ объекты, окружаетъ ихъ и опредѣляетъ ихъ форму [1]). Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ той двойственности въ пониманіи пространства, которая повела во всѣхъ брахманскихъ философскихъ системахъ къ установленію двухъ отдѣльныхъ субстанцій, соотвѣтствующихъ пространству. Нѣтъ такъ же тутъ и того повода, который повелъ къ установленію особой субстанціи, для объясненія звука. Звукъ не считается тутъ особой самостоятельной субстанціей, или принадлежностію особой субстанціи. Звукъ есть невидимый продуктъ четырехъ матеріальныхъ элементовъ, который мы воспринимаемъ слухомъ [2]). Слѣдуетъ замѣтить, что въ *Dhammasaṅgaṇi* мы не находимъ также никакихъ слѣдовъ не только того возрѣнія, которое предполагаетъ особую связь между *ākāça* и слухомъ, но вообще тутъ ничего не извѣстно объ особой связи каждаго чувства съ соотвѣтствующимъ элементомъ матеріи. Въ системахъ санкья и вайшешика, напримѣръ, зрѣніе стоитъ въ особой связи съ огнемъ, вкусъ съ водою, запахъ съ землей и воздухъ съ осязаніемъ, поэтому, для параллелизма, предполагалось, что эфиръ—*ākāça*—стоитъ въ той же связи со слухомъ, и даже самъ органъ слуха опредѣлялся, какъ часть пространственнаго эфира, заключенная въ ухѣ. Въ *Dhammasaṅgaṇi*, и видимость, и запахъ, и вкусъ, точно такъ же какъ и звукъ называютъ продук-

---

[1]) *Atthasāl.* 326 *rūpapariccheda lakhana, rūpamaryāda-paccupaṭṭhāna*

[2]) Ср. *Dhammasaṅgaṇi*, стр. 105.

томъ четырехъ матеріальныхъ элементовъ [1]). Такимъ образомъ, въ той стадіи развитія буддійской философіи, на которой стоитъ *Dhammasaṅgaṇi*, пространство является особой субстанціей, имѣющей 3 измѣренія, и опредѣляющей внѣшнее расположеніе объектовъ въ пространствѣ. Съ другой стороны, слѣдуетъ не упускать изъ виду, что пространство тутъ, такъ же какъ и весь внѣшній міръ, есть только одна изъ скандъ, такъ называемая сканда видимыхъ формъ (*rūpaskandha*), и слѣдовательно, вопросъ объ объективномъ значеніи пространства, въ эту эпоху, долженъ быть рѣшенъ въ зависимости отъ объективнаго значенія скандъ вообще. Вопросъ этотъ былъ спорнымъ для самихъ буддистовъ. Но какъ бы мы ни понимали ученіе о скандахъ, несомнѣнно, что сущность его состоитъ въ отрицаніи субстанціальности вообще. Все сущее состоитъ изъ безконечной смѣны явленій (*dhamma*), въ основѣ коихъ нѣтъ никакихъ пребывающихъ субстанцій. *Ākasādhātu* и есть одинъ изъ видовъ такого *dhamma*, и какъ таковой находитъ себѣ мѣсто въ сочиненіи, посвященномъ классификаціи ихъ (*Dhammasaṅgaṇi*). Слѣдовательно, пространство тутъ понимается какъ одинъ изъ элементовъ въ безконечномъ теченіи смѣняющихся явленій [2]).

Во времена Нагарджуны, буддисты насчитывали 6 основныхъ элементовъ бытія *(dhātu)*. Къ четыремъ элементамъ матеріи присоединялись еще *ākāça* и *vijñana* [3]). Эта классификація, повидимому, находится въ близкой связи съ классификаціей

---

[1]) Ibid. стр. 184 и слѣд.

[2]) Ср Manuel, введеніе гл V и VI.

[3]) См. *Madhy. vrtti*, стр. 129.

вайшешиковъ, она вѣроятно предшествовала ей, или была ей современна, и противополагалась ей буддистами. Если замѣнить *ākāçadhātu* тремя субстанціями вайшешиковъ, которыя отъ него происходятъ [1]) *(ākāça, dik, kāla),* и замѣнить буддійскій *vijñāna* соотвѣтствующими ему *ātma* и *manas,* то получается 9 субстанцій *(dravya),* признаваемыхъ вайшешиками [2]). Изъ изложенія Нагарджуны можно заключить, что пространство имѣло первенствующее значеніе среди прочихъ субстанцій, такъ какъ онъ, разбирая понятіе пространства, доказываетъ его противорѣчивость въ себѣ, и затѣмъ замѣчаетъ, что сказанное о пространствѣ можетъ быть одинаково примѣнено и ко всѣмъ другимъ субстанціямъ. Это соотвѣтствуетъ тому же первенствующему значенію пространства среди субстанцій, которое оно занимаетъ въ упанишадахъ.

Чандракирти сообщаетъ [3]) намъ, что пространство опредѣлялось, какъ „отсутствіе загражденія“ *(anāvaraṇam),* т. е. пустота. Изъ другого источника мы знаемъ, что буддисты реалистическаго направленія признавали въ пространствѣ одинъ изъ видовъ небытія [4]). Небытіе, какъ мы уже видѣли (стр. 73), бываетъ двухъ родовъ: сознательное, которое получается послѣ намѣреннаго уничтоженія объекта, безсознательное, состоящее въ ежеминутномъ и незамѣтномъ на глазъ уничтоженіи каждаго объекта. Къ этимъ двумъ видамъ бытія причисляется еще и пространство, какъ третій видъ небытія. Буддисты реа-

---

[1]) Ср *V. D.,* II, 2, 13.

[2]) Ср ibid. I, 1, 5. 6 *dhātu* соотвѣтствуютъ 6 *skandhāyatana,* см *Çikshāsam.* стр. 244

[3]) Ad *Madhy vr.* V 1.

[4]) *Çamkara* ad *Vedāntasūtra,* II, 2

листическаго направленія смотрѣли, слѣдовательно, на пространство, не какъ на нѣчто положительное, не какъ на субстанцію, а какъ на отсутствіе чего либо положительнаго, какъ на чистое небытіе *(abhāvamātram)* [1]), въ противоположность брахманской философіи, которая подъ пространствомъ разумѣла нѣчто реально существующее *(vastubhūtam)*. Нагарджуна разбираетъ [2]) понятіе пространства, сначала въ томъ предположеніи, что оно представляетъ собой нѣчто положительное (*bhāva*), и доказываетъ невозможность этого. Затѣмъ, онъ точно такъ же доказываетъ невозможность пониманія пространства, въ качествѣ чистаго небытія [3]). Доказательства Нагарджуны къ вопросу о пониманіи собственно пространства прямого отношенія не имѣютъ. Какъ мы уже видѣли, онъ одинаково отрицаетъ, какъ бытіе, такъ и небытіе не только пространства, но и всѣхъ другихъ субстанцій. Онъ вообще доказываетъ, относительность всякаго (эмпирическаго) познанія, его „пустоту“. При анализѣ всѣхъ представленій, какъ о внѣшнемъ мірѣ, такъ и о внутреннемъ, онъ примѣняетъ излюбленный методъ deductio ad absurdum, доказываетъ внутреннюю ихъ противорѣчивость, и заключаетъ о совершенной нереальности, пустотѣ всего познаваемаго міра. Но, если сами по себѣ разсужденія Нагарджуны не имѣютъ значенія для рѣшенія вопроса о пониманіи пространства, то они все таки имѣютъ большое значеніе, какъ переходное ученіе, изъ котораго вышелъ буддійскій идеализмъ (*vijñānavāda*). При разсмотрѣніи

---

[1]) Ср. *Çlokavārt çabdanityatva*, 20 и слѣд Ср. также Deussen, Das System des Vedanta, стр. 259.

[2]) *Madhy vrtti*, V, 1—5.

[3]) Ibid V. 6—7.

вопроса о томъ, имѣютъ ли наши представленія соотвѣтствующіе себѣ объекты (такъ называемые опоры—*ālambana*) во внѣшнемъ мірѣ, Нагарджуна говоритъ, что эти представленія суть явленія (*dharma*), которыя нисколько не зависятъ отъ какихъ либо факторовъ внѣшняго міра (*anālambana*) [1]).

Точка зрѣнія чистаго идеализма была, затѣмъ, развита Арьясангой и Васубанду, и по ихъ примѣру Дигнагой, который написалъ даже особое сочиненіе на эту тему [2]). Къ Дигнагѣ примыкаетъ въ этомъ вопросѣ и Дармакирти. Хотя ученіе послѣдняго нѣсколько разнится отъ чистаго идеализма Васубанду, однако для него также внѣшній міръ состоялъ изъ объектированныхъ представленій (*pravṛttivijñāna*). Взглядъ на пространство, какъ на извѣстную форму этихъ представленій, вытекаетъ изъ этого самъ собой. Дармакирти различаетъ во всякомъ представленіи, и точно такъ же во всякомъ объектѣ, три рода признаковъ или опредѣленій: пространство, время и опредѣленія по существу (*deçakālasvabhāva*). Пространство, слѣдовательно, тутъ трактуется въ полномъ параллелизмѣ со временемъ. Нѣкоторое недоумѣніе могутъ возбудить слова Дармакирти, въ которыхъ онъ опредѣляетъ истинно сущее, реальную подкладку объектовъ представленія, какъ нѣчто такое, что видоизмѣняется въ зависимости отъ положенія, занимаемаго въ пространствѣ, по отношенію къ воспринимающему субъекту [3]). Но, при ближайшемъ разсмотрѣніи этого мѣста,

---

[1]) *Madh. vṛtti* 1, 8.

[2]) См. выше, стр 19.

[3]) См ниже въ главѣ объ истинно сущемъ.

недоразумѣніе разъясняется, какъ увидимъ, въ томъ смыслѣ, что не пространству тутъ приписывается реальное бытіе, а лишь тому, что является въ пространствѣ. Но что еще болѣе замѣчательно, это то, что у Дармакирти находимъ опять два пространства. Онъ употребляетъ для обозначенія этого понятія два термина, *diç (deça)* и *ākāça*, и соединяетъ съ ними два различныхъ понятія. Какъ пространственное опредѣленіе объекта, употребляется всегда *deça*, и никогда *ākāça;* а этотъ послѣдній терминъ употребляется для обозначенія безграничнаго и безначальнаго пространства, главнымъ признакомъ котораго является неизмѣняемость [2]). Хотя Дармакирти въ „Краткомъ учебникѣ логики" нигдѣ не излагаетъ своего взгляда на пространство, но употребленіе помянутыхъ двухъ терминовъ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что у него опять появляются здѣсь два пространства, которыя намъ хорошо извѣстны изъ брахманской философіи. Что касается его пониманія *diç*, то не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что это лишь субъективное пространство, пространственное опредѣленіе объекта, какъ то вполнѣ гармонируетъ съ міровоззрѣніемъ буддистовъ идеалистовъ вообще. Но какое значеніе можетъ имѣть, въ глазахъ того же идеалиста, пространство какъ безначальная, вѣчная стихія, не подверженная никакому измѣненію? Вѣчное пространство особенно часто упоминается Дармакирти и Дигнагой, при ученіи о такъ называемомъ аналитическомъ умозаключеніи, посредствомъ котораго доказывается, между прочимъ, невѣчность слова. Все, что существуетъ, не вѣчно,

---

[2]) Ср. *N. b. t*, стр 19 22—20 1

слово существуетъ, потому оно не вѣчно [1]). Что все не вѣчно, доказывается примѣрами. Примѣры могутъ быть или положительные, въ которыхъ связь понятій бытія и невѣчности наблюдается, или отрицательные, т. е. такіе, на которыхъ видна обратная связь этихъ понятій: все, что вѣчно, не существуетъ. Положительнымъ примѣромъ для доказательства уничтоженія служитъ любой предметъ внѣшняго міра, невѣчность его состоитъ въ ежеминутномъ уничтоженіи, о которомъ было говорено при разсмотрѣніи вопроса о времени [2]). Отрицательнымъ же примѣромъ является пространство, оно вѣчно и потому не существуетъ. Тотъ же силлогизмъ можетъ быть выраженъ въ отрицательной формѣ: гдѣ нѣтъ не вѣчности (мгновенности), тамъ нѣтъ бытія. Примѣромъ [3]), на которомъ эта связь видна, является пространство *ākāça:* въ немъ нѣтъ не-вѣчности (мгновенности), нѣтъ и бытія. Пространство, слѣдовательно, считается вѣчнымъ, только какъ понятіе, реальнаго бытія ему не придается. Въ указанномъ силлогизмѣ, оно является примѣромъ отрицательнымъ, который имѣетъ лишь второстепенное значеніе для доказательства неразрывной связи между основаніемъ и слѣдствіемъ. На такомъ примѣрѣ можно видѣть, что въ случаѣ отсутствія слѣдствія, отсутствуетъ и основаніе. Такіе отрицательные примѣры имѣютъ значеніе только тогда, когда связь уже установлена съ положительной стороны. „Если имѣется только отрицательный примѣръ", говоритъ Дармакирти [4]), „то на основаніи его мы не можемъ доказать ни

[1]) Ср. *N b. t.* III, 26; перев стр 102

[2]) Ср. выше, стр. 73

[3]) См. также *N b. t.* III, 130; перев стр 182

[4]) См. *N. b t* ad III, 123, перев. стр. 176. Ср также *Çlokavārt anumāna*, 114—116.

прямой, ни обратной связи основанія со слѣдствіемъ. Отрицательные примѣры не должны непремѣнно быть реальными объектами". Изъ этихъ словъ видно, что если Дармакирти и ссылается въ своихъ логическихъ выводахъ на вѣчное пространство, то изъ этого нельзя дѣлать вывода, что онъ признаетъ за нимъ значеніе реальной субстанціи; для него это своего рода предѣльное понятіе, не имѣвшее реальнаго значенія.

IV.

Источники познанія.

Гносеологическія предпосылки буддизма, какъ религіи Отрицательное отношеніе къ метафизикѣ. Дигнага и Дармакирти ставятъ себѣ цѣлью дать ему твердое основаніе. Опредѣленіе познанія, какъ признака одушевленія Опредѣленіе его, какъ активнаго источника знанія. 3 стадіи въ процессѣ познанія. Буддисты считаютъ, что всѣ онѣ сводятся къ одной Число источниковъ познанія и ихъ значеніе Источники познанія у буддистовъ. Чувства и мышленіе Ученіе объ этомъ другихъ индійскихъ философскихъ системъ

Какъ и всякая философія извѣстной эпохи, буддійская философія Дигнаги и Дармакирти была во многомъ обусловлена предшествующей эпохой философскаго мышленія, изъ которой она вышла. Какъ буддисты, основатели буддійской теоретической философіи принадлежали средѣ, въ которой былъ общепризнаннымъ цѣлый рядъ основныхъ тезисовъ, имѣвшихъ рѣшающее значеніе для характера возникавшаго новаго въ ней направленія. Нѣкоторые изъ этихъ тезисовъ были высказаны самимъ Буддой съ такой опредѣленностію и ясностію, что нельзя было быть буддистомъ, не признавая ихъ. Другіе же наоборотъ, хотя и высказанныя въ видѣ вполнѣ опредѣленнаго ученія, были не на столько ясны, чтобы не допускать возможности различнаго толкованія. Къ числу первыхъ относятся:

1) Бытіе, познаваемое нами, представляетъ собою непрерывный процессъ ежеминутнаго рожденія и исчезновенія. Процессъ этотъ подчиненъ закону причинности, изъ котораго нѣтъ никакого выхода.

2) Нѣтъ не только ничего вѣчнаго, но нѣтъ вообще длящагося бытія, слѣдовательно, не существуетъ субстанцій, ни духовныхъ ни матеріальныхъ.

3) Поэтому, міръ или міровой процессъ не объясняется изъ какого-либо неизвѣстнаго метафизическаго принципа, вѣчнаго и истинно-сущаго, какъ въ другихъ системахъ. Въ частности, рѣшительно отрицается существованіе Бога какъ Создателя и Промыслителя міра, ибо существованіе его ничѣмъ не доказано.

4) Истинное бытіе (нирвана) не познаваемо. Оно можетъ лишь быть опредѣляемо съ отрицательной стороны, постольку, поскольку оно противополагается всему познаваемому міру явленій.

5) Есть вопросы, на которые отвѣтъ не возможенъ: а) вѣченъ-ли міръ, или не вѣченъ; б) безконеченъ-ли міръ, или имѣетъ предѣлъ, в) живетъ-ли Будда послѣ смерти, или нѣтъ (т. е. есть-ли безсмертіе).

Къ числу основныхъ тезисовъ, пониманіе которыхъ возбуждаетъ разногласіе въ буддійской общинѣ, относится ученіе о 12-ти членной формулѣ круговращенія жизни. Первый членъ этой формулы носитъ названіе *avidyā*, незнаніе или заблужденіе. Состоитъ онъ въ томъ, что міру приписывается извѣстное значеніе, извѣстная цѣнность, предполагается въ немъ существованіе истиннаго бытія и счастія, тогда какъ ни того, ни другого въ немъ нѣтъ, есть одно лишь страданіе и ложь. Въ связи съ различнымъ пониманіемъ, какъ этого, такъ и другихъ членовъ въ цѣпи причинъ бытія, возникали въ буддизмѣ различныя направленія: реалистическое, идеалистическое и даже нигилистическое, т. е. такое, которое исповѣдовало совершенную недостовѣрность знанія и пустоту—миражъ—познаваемаго міра

Эти основоположенія заранѣе опредѣляли характеръ буддійской философіи. Она не могла объяснять весь міръ, путемъ искусственнаго, хотя и логическаго построенія изъ какого либо абсолютнаго принципа, какъ это дѣлали системы санкья и веданта. Она не могла дѣлить бытіе на субстанціи вѣчныя и не вѣчныя, и объяснять міръ путемъ взаимодѣйствія такихъ субстанцій, какъ это дѣлали реалистическія системы ньяя и вайшешика Не признавая никакого авторитета за священнымъ писаніемъ, на которое, въ случаѣ затрудненія, любятъ ссылаться всѣ другія системы, она могла имѣть только единственный авторитетный источникъ истины—само знаніе. Поэтому, самыя предпосылки буддійскаго ученія естественно вели къ тому, что въ эпоху отъ V—VII столѣтія, когда индійская культура, и съ ней вмѣстѣ философія, достигли высшей степени развитія, въ средѣ буддійской общины создалось ученіе, прежде всего ставившее себѣ цѣлью опредѣлить источники и предѣлы знанія, не исходя при этомъ изъ какой либо предвзятой религіозной или научной доктрины, а совершенно свободно изслѣдуя фактъ познанія постольку, поскольку онъ вообще доступенъ изслѣдованію. Что такова именно точка зрѣнія буддистовъ на философію, ясно изъ словъ Дармакирти и Дигнаги. По поводу того, что люди часто въ своихъ разсужденіяхъ и выводахъ руководствуются не разсмотрѣніемъ твердо установленныхъ, несомнѣнныхъ фактовъ, а предвзятыми мнѣніями, почерпнутыми изъ какого либо установленнаго догматическаго ученія, Дармоттара говоритъ: [1]) „Но вѣдь вообще не

[1]) *N b. t* ad. III 46, перев стр 116

слѣдуетъ держаться установленныхъ ученій! Развѣ логика не должна основываться исключительно на однихъ несомнѣнныхъ фактахъ? Поэтому, казалось бы, научныя разсужденія должны вестись въ духѣ совершенной свободы, не стѣсняясь установленными ученіями".

„Это правда! однако предразсудки и гордость заставляютъ людей, разъ уже они стоятъ на точкѣ зрѣнія извѣстнаго ученія, приводить доказательства только съ этой, предвзятой точки зрѣнія".

По поводу разсмотрѣнія теоріи Дигнаги о противорѣчивыхъ доказательствахъ [1]), Дармакирти говоритъ, что такого рода доказательства обыкновенно встрѣчаются тогда, когда люди исходятъ изъ какого либо догматическаго ученія, а не исключительно изъ твердо установленныхъ фактовъ, ибо изъ реальныхъ фактовъ нельзя вывести двухъ взаимно противорѣчивыхъ выводовъ. Если такіе выводы все таки дѣлаются, то это происходитъ лишь потому, что изъ реальныхъ фактовъ слѣдуетъ одно, а изъ предвзятыхъ доктринъ другое. При этомъ, Дармакирти обращаетъ вниманіе на то, что Дигнага допускаетъ возможность противорѣчивыхъ выводовъ, только на основаніи невѣрнаго толкованія несомнѣнныхъ фактовъ. Онъ говоритъ: [1]) „Основаніе противорѣчивое было установлено, какъ особый видъ логической ошибки, встрѣчающейся при разсмотрѣніи выводовъ, основанныхъ не на критическомъ разсмотрѣніи реальныхъ фактовъ, а на догматическихъ теоріяхъ, касающихся такихъ фактовъ, которые лежатъ за предѣлами возможнаго опыта".

---

[1]) *N. b. t.* III, 112 и слѣд; перев. стр. 164 и слѣд

[2]) *N. b. t.* ad. III 115. перев стр 166

Дармоттара поясняетъ: „Само себѣ противорѣчащее логическое основаніе невозможно, если только подъ умозаключеніемъ разумѣть мышленіе, имѣющее отношеніе къ реальному бытію объектовъ. Оно возможно только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мышленіе имѣетъ дѣло съ догматическими построеніями, не основанными на критическомъ разсмотрѣніи реальныхъ фактовъ. Учитель Дигнага и установилъ особый видъ ошибочнаго основанія именно для такихъ случаевъ. Умозаключеніе опирается на догматическое ученіе тогда, когда одинъ изъ видовъ логической связи установленъ не на критическомъ разсмотрѣніи реальныхъ фактовъ, а на предвзятой теоріи"...

„Такой видъ логической связи получается подъ вліяніемъ разсмотрѣнія несуществующихъ объектовъ. Разсмотрѣніе несуществующихъ объектовъ называется чистымъ построеніемъ нашего воображенія. Подъ вліяніемъ этихъ построеній, и благодаря присущей имъ способности, получаются такіе выводы, которые существуютъ только въ нашемъ воображеніи, и не опираются на дѣйствительныя доказательства".

„Но какіе же вопросы подлежатъ вѣдѣнію догматическихъ ученій?"

„Они имѣютъ собственный кругъ вопросовъ, подлежащихъ ихъ вѣдѣнію,—это вопросы метафизическіе. При разсмотрѣніи объектовъ сверхъопытныхъ, которыхъ не можетъ касаться ни воспріятіе, ни умозаключеніе, напримѣръ, при допущеніи реальнаго бытія общихъ понятій, только тамъ и возможно умозаключеніе, опирающееся на метафизическую доктрину. Учитель и сказалъ, что разсужденія противорѣчивыя касаются этихъ вопросовъ".

„Почему же такіе выводы возможны въ умозаключеніяхъ, встрѣчающихся (въ метафизическихъ ученіяхъ)“?

„На это Дармакирти говоритъ“:

„Потому что творцы научныхъ доктринъ могутъ ошибочно приписывать объектамъ несовмѣстимую съ ними сущность“.

„Такъ какъ случается, что творцы научныхъ доктринъ произвольно заключаютъ, т. е. приписываютъ объектамъ существенные признаки, съ ними несовмѣстимые, имъ противорѣчащіе, — то у нихъ и получаются иногда логическія основанія, въ дѣйствительности обратныя, а съ точки зрѣнія ихъ доктрины безошибочныя. Ошибочно приписывать, значитъ утверждать что либо вслѣдствіе заблужденія. Заблуждающіеся творцы научныхъ доктринъ дѣйствительно приписываютъ реальнымъ объектамъ не существующіе признаки“.

„Но если творцы научныхъ доктринъ ошибаются, то какое довѣріе можемъ мы имѣть къ прочимъ людямъ“?

„На это Дармакирти отвѣчаетъ“:

„Вѣдь сама себѣ противорѣчащая связь понятій невозможна въ мышленіи, обусловливающемъ цѣлесообразную дѣятельность обыкновенныхъ людей. Логическое основаніе становится таковымъ не въ силу научныхъ фантазій, но въ силу дѣйствительнаго положенія вещей. Поэтому, ни аналитическая, ни причинная, ни отрицательная связь понятій не могутъ сами себѣ противорѣчить, когда онѣ выражаютъ дѣйствительное, надлежащимъ образомъ установленное положеніе вещей. Надлежащимъ образомъ установленнымъ положеніемъ вещей, мы называемъ факты дѣйствительно существующіе, истинно

сущіе. Не выходящее изъ предѣловъ такихъ фактовъ опредѣленіе объектовъ, называется надлежащимъ ихъ опредѣленіемъ. Помянутыя три логическихъ основанія выражаютъ то положеніе вещей, которое существуетъ въ дѣйствительности. Въ предѣлахъ такихъ фактовъ не можетъ заключаться ошибки, не можетъ слѣдовательно быть такого основанія, которое само себѣ противорѣчитъ".

Въ этомъ мѣстѣ обращаетъ на себя вниманіе выраженіе *yathāvasthitavastusthiti*, которымъ особенно подчеркивается отрицательное отношеніе ко всякимъ догматическимъ ученіямъ, и желаніе разсуждать только на основаніи несомнѣнныхъ, установленныхъ фактовъ. Выраженіе это буддисты выставляютъ, какъ особенно характерное для ихъ ученія. Оттого оно и получило словесную форму съ излюбленной въ Индіи аллитераціей, которая особенно легко запоминается и врѣзывается въ память, какъ характеристическая особенность новаго ученія.

Фактами несомнѣнными, твердо установленными, могутъ быть только факты опытные, лежащіе въ сферѣ доступной чувственному воспріятію. Объекты и факты сверхъ-опытные, сверхъ-чувственные, къ числу несомнѣнныхъ фактовъ, поэтому, отнесены быть не могутъ. По поводу разсужденія о всевѣденіи, Дармоттара говоритъ [1]): „существа всевѣдущія... находятся внѣ предѣловъ наблюденія, въ мірѣ сверхъ чувственномъ, поэтому мы не можемъ ихъ знать".

По поводу ученія о томъ, что душа всеобъемлюща [2]), т. е. находится вездѣ, Дармоттара говоритъ: „съ буддійской точки зрѣнія, су-

1) *N. b. t.* ad III. 17, перев, стр. 156
2) *N b. t.* ad III, 63, перев. стр 131.

ществованіе души (какъ особой духовной субстанціи) не доказано, тѣмъ менѣе можетъ считаться доказаннымъ ея всеобъемлемость".

Это ограниченіе познанія областью, доступной чувствамъ, такъ сказать, областью возможнаго опыта, явилось у Дармакирти плодомъ вдумчиваго анализа познанія, какъ результата психической дѣятельности человѣка, но оно вполнѣ гармонируетъ съ первоначальнымъ ученіемъ самого основателя буддійской общины, поскольку онъ отклонилъ отъ себя рѣшеніе вопросовъ метафизическихъ, о вѣчности и безконечности міра, о Богѣ, душѣ, безсмертіи и т. п. То, что у одного было геніальной интуиціей, то у другого есть результатъ, обоснованный научнымъ анализомъ.

Объектомъ анализа Дармакирти является обыденное знаніе. Какъ примѣры, всегда берутся простѣйшіе случаи воспріятія и умозаключенія. Хотя Дармакирти подвергалъ критикѣ и анализу также и современныя ему научныя философскія построенія, но точкой отправленія его является всегда анализъ простѣйшихъ фактовъ познанія. Воспріятія такія, какъ синяго цвѣта, горшка; сужденіе: „вотъ дерево"; умозаключеніе: „тамъ есть огонь, ибо есть дымъ"—вотъ тѣ примѣры, съ которыми оперируетъ Дармакирти. Даже познаніе однодневнаго, только что родившагося ребенка является у него желаннымъ примѣромъ, на которомъ онъ готовъ анализировать составъ познанія. Познаніе есть признакъ одушевленія, которое состоитъ въ способности къ цѣлесообразной дѣятельности. Если имѣется на лицо фактъ стремленія къ извѣстной цѣли, и выборъ средствъ для ея достиженія, то имѣется и одушевленіе, которое состоитъ въ познаніи. У ре-

бенка, съ первыхъ же моментовъ его появленія на свѣтъ, есть стремленіе къ достиженію цѣли, есть, слѣдовательно и познаніе, и потому онъ является подходящимъ примѣромъ простѣйшаго вида знанія.

„Всякому достиженію цѣли человѣкомъ, или всякому цѣлесообразному его дѣйствію предшествуетъ правильное познаніе", говоритъ Дармакирти [1]), „и вотъ это то правильное познаніе и должно быть изслѣдовано". Слѣдовательно, объектомъ изслѣдованія является сумма тѣхъ психическихъ процессовъ, внѣшнее выраженіе коихъ состоитъ въ цѣлесообразной дѣятельности человѣка. Вездѣ, гдѣ наблюдается цѣлесообразная дѣятельность человѣка, имѣется, и предшествуетъ ей, психическая дѣятельность, которую Дармакирти обозначаетъ общимъ именемъ правильнаго познанія (*samyag jñānam*). Цѣлесообразная дѣятельность предполагаетъ существованіе объекта, на который эта дѣятельность направлена, который служитъ ей цѣлью. Этотъ же объектъ является въ то же время и объектомъ правильнаго познанія. То и другое, цѣль дѣйствія и объектъ познанія обозначаются однимъ и тѣмъ же словомъ—*artha*. Цѣлесообразная дѣятельность бываетъ двухъ родовъ, или положительная, или отрицательная [2]): цѣль дѣйствія—объектъ знанія—мы желаемъ или достигнуть, или избѣгнуть. Нѣкоторыя системы [3]) подраздѣляютъ цѣлесообразную дѣятельность на три категоріи, добавляя, къ двумъ вышеупомянутымъ, еще равнодушное отношеніе къ цѣли, когда человѣкъ не желаетъ ни достигнуть ея, ни

---

[1]) См. *N. b*, стр 1, 6; перев. стр. 1.

[2]) См. *N. b. t*, стр. 4, 21; перев. стр. 8.

[3]) Ср. *Nyāyabhāṣya* ad I, 1, 3: *hānopadānopekṣā-buddhayaḥ*, ср также *Nyāyavārt.* стр. 30

избѣжать. Но Дармакирти не признаетъ такой категоріи, причисляя равнодушное отношеніе къ отрицательному. Познаніе можетъ или непосредственно предшествовать цѣлесообразному дѣйствію, такъ что переходъ отъ перваго къ послѣднему совершенно незамѣтенъ, или же между ними можетъ быть нѣкоторый промежутокъ времени, въ теченіе котораго человѣкъ постепенно переходитъ къ дѣйствію. Только послѣдній видъ допускаетъ, по мнѣнію Дармоттары, научный анализъ. По этому поводу, онъ выражается слѣдующимъ образомъ [1]): „правильное познаніе предшествуетъ достиженію цѣли, т. е. является причиной этого достиженія. Слово „предшествуетъ“ тутъ употреблено потому, что причина предшествуетъ дѣйствію. Если бы было употреблено само слово „причина“, то можно было бы подумать, что само правильное познаніе непосредственно приводитъ человѣка къ достиженію цѣли, а такъ какъ здѣсь употреблено слово „предшествуетъ“, то это только значитъ, что оно вообще предшествуетъ, но можетъ и не сопровождаться фактическимъ достиженіемъ цѣли. Вѣдь нужно помнить, что, правильное знаніе бываетъ двухъ родовъ: одно непосредственно проявляется какъ цѣлесообразное дѣйствіе; другое же лишь направляетъ вниманіе человѣка на такой предметъ, который способенъ быть объектомъ его цѣлесообразныхъ дѣйствій. Мы будемъ разсматривать только второй видъ. Онъ лишь предшествуетъ, а не является непосредственно въ видѣ цѣлесообразнаго дѣйствія. Дѣйствительно, при правильномъ познаваніи мы вспоминаемъ о прежде испытанныхъ ощущеніяхъ; воспоминаніе дѣйствуетъ на волю, воля направляетъ вниманіе, послѣ чего

[1]) См. *N. b. t.* стр. 4, 12—20; перев стр 7—8.

уже слѣдуетъ воспріятіе. Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ причины непосредственной. Хотя въ познаніи, проявляющемся въ формѣ цѣлесообразнаго дѣйствія, мы имѣемъ непосредственное правильное воспріятіе, однако такое познаніе не можетъ быть анализировано. Только тѣ случаи допускаютъ анализъ, гдѣ разумные люди, стремясь къ достиженію цѣли, могутъ имѣть сомнѣнія. При познаніи, непосредственно проявляющемся въ формѣ цѣлесообразнаго дѣйствія, цѣль человѣка достигнута. Поэтому, въ этихъ случаяхъ, люди не могутъ имѣть сомнѣній относительно объектовъ, уже познанныхъ; слѣдовательно, ихъ нельзя и анализировать. И такъ, слово „причина", замѣнено словомъ „предшествуетъ", чтобы указать, что имѣется въ виду правильное познаніе, которое допускаетъ анализъ, и которое не есть непосредственная причина цѣлесообразныхъ дѣйствій".

Эти слова могутъ возбудить недоумѣніе. Въ нихъ, какъ будто намекается на различіе между интуитивнымъ и дискурсивнымъ мышленіемъ, при чемъ предполагается, что только второй видъ допускаетъ анализъ, и будетъ поэтому предметомъ изслѣдованія. Но это справедливо только по отношенію ко второй части ученія Дармакирти, именно ученію объ умозаключеніи. Что же касается до воспріятія, и отчасти сужденія, то тутъ мы напрасно стали бы искать психологическаго анализа ощущеній, представленій, понятій, и т. п. Напротивъ, Дармакирти, какъ мы сейчасъ увидимъ, даже съ особеннымъ стараніемъ подчеркиваетъ то обстоятельство, что его наука имѣетъ дѣло только съ готовыми представленіями и сужденіями, а отнюдь не съ процессомъ ихъ постепеннаго образованія. Представленіе, не

вполнѣ ясное и сознаваемое, вовсе не относится къ области правильнаго познанія, оно даже противополагается ему, какъ познаніе сомнительное или ложное [1]). Онъ вовсе не занимается изслѣдованіемъ познанія съ психологической стороны Даже представленія, изъ коихъ слагается психическая жизнь только что появившагося на свѣтъ ребенка, уже имѣютъ для него значеніе готовыхъ представленій, такъ какъ за ними слѣдуютъ цѣлесообразныя дѣйствія. Выше приведенныя слова Дармоттары очевидно нужно понимать въ смыслѣ противоположенія обыкновеннаго познанія инстинктивному. За первымъ, могутъ слѣдовать цѣлесообразныя дѣйствія, которыя можно наблюдать и анализировать, тогда какъ инстинктивныя дѣйствія и мысли часто и замѣтить то бываетъ невозможно, тѣмъ болѣе анализировать.

Представленія бываютъ или наглядныя, которыя создаются при непосредственномъ участіи органовъ чувствъ, или умозаключаемыя, въ созданіи которыхъ чувства не дѣйствуютъ непосредственно, а лишь кружнымъ путемъ, указаніемъ на представленіе, которое находится въ неразрывной связи съ умозаключаемымъ или наглядным представленіемъ. Сообразно тому и познаніе бываетъ или наглядное, или умозаключаемое. Собственно терминъ „знаніе“ (*jñānam* и *vijñānam*) [2]) одинаково служитъ для обозначенія, какъ

[1]) См *N. b. t.* стр. 2. 17

[2]) Въ ведантѣ и нѣкоторыхъ другихъ школахъ, между терминами *vijñāna* и *jñāna* большое различіе. Первымъ обозначается обыкновенно эмпирическое знаніе, а вторымъ высшее метэмпирическое или метафизическое познаніе единой духовной субстанціи или брахмана. Вся 7-ая глава Бхагавадгиты посвящена выясненію этого различія между низшимъ и высшимъ видомъ познанія Такого различія въ терминологіи Дармакирти и Дармоттары вовсе нѣтъ, оба термина тутъ вполнѣ равнозначущи и совершенно свободно замѣняются одно другимъ, ср. *jñānam (anyat) N. b. t.* 3 5—8 и т д, и тутъ же и *vijñānam (anyat)* 3.17, 39 и т д

знанія вообще, такъ и представленія и сужденія. То и другое, по терминологіи Дармакирти, синонимы. И умозаключеніе и сужденіе, какъ увидимъ впослѣдствіи, являются для него, такъ же какъ и воспріятіе, только сложнымъ представленіемъ, которое мышленіемъ нашимъ ставится въ связь съ реальнымъ объектомъ. Когда Дармакирти говоритъ, что онъ признаетъ только два вида правильнаго познанія, воспріятіе и умозаключеніе, онъ именно имѣетъ въ виду эти два вида представленій, съ одной стороны наглядное, съ другой стороны не наглядное, но находящееся въ неразрывной связи съ наглядным[1]. Представленіе есть такой психическій продуктъ, котораго онъ дальнѣйшему анализу не подвергаетъ, ограничиваясь раздѣленіемъ его на двѣ категоріи, оттого знаніе и представленіе для него равнозначущія слова. Другія философскія школы, при опредѣленіи правильнаго познанія, отличаютъ познаніе отъ воспоминанія[2]. Подъ познаніемъ разумѣется познаніе объекта вновь, посредствомъ ли воспріятія или другого источника. Воспоминаніе объ объектѣ, который прежде былъ познанъ, не считается познаніемъ. Дармакирти такого различія не дѣлаетъ. Не только воспоминаніе, но и, напримѣръ, сновидѣніе есть для него знаніе[3] (*svapnajñānam*) т. е. представленіе, правда, не правильное, ложное знаніе (*anyaj jñānam apramāṇam*), но все же знаніе. Въ умозаключеніи познается объектъ вывода,

---

[1]) Ср. *N b t.* пр 3 17 *nanyad vijñānam*, т е кромѣ воспріятія и умозаключенія, нѣтъ иного *vijñānam*, слѣд и воспріятіе и умозаключеніе суть *vijñānam*.

[2]) Ср. Athalye, стр. 182 Воспоминаніе (*smṛti*) отличается отъ познанія (*pramāṇa*) уже въ *Yogasūtra* I, 6. Ср. *Çlokavārt pratyakṣasūtra* 10—11.

[3]) *N. b. t.*, стр 4. 7

и онъ всегда есть сложное представленіе, напримѣръ, въ умозаключеніи: тамъ долженъ быть огонь, потому, что виденъ дымъ, и вездѣ гдѣ есть дымъ, долженъ быть огонь, выводное представленіе „огонь", которое неразрывно связано съ „дымомъ", есть то знаніе, или то представленіе, къ которому приводитъ умозаключеніе, въ этомъ смыслѣ оно и называлось знаніемъ [1]). Сказавъ, что всякому достиженію человѣкомъ объекта, предшествуетъ представленіе объ этомъ объектѣ, Дармакирти прямо переходитъ къ подраздѣленію представленій на двѣ категоріи, не останавливаясь болѣе на опредѣленіи понятія правильнаго познанія [2]). Сочиненіе Дигнаги не содержитъ даже и такого указанія, а прямо начинаетъ свое изложеніе предмета съ раздѣленія видовъ правильнаго познанія на воспріятіе и умозаключеніе [3]).

Дармоттара восполняетъ пробѣлъ „Краткаго учебника логики" и не только даетъ общее опредѣленіе правильнаго познанія, заимствованное изъ другихъ сочиненій Дармакирти, но еще и полемизируетъ противъ другихъ философскихъ школъ, имѣвшихъ свои опредѣленія знанія. Въ позднѣйшее время, каждая школа имѣла свое собственное опредѣленіе правильнаго познанія, гармонировавшее съ ея міровоззрѣніемъ. Критика чужихъ опредѣленій и защита своего встрѣчается во многихъ сочиненіяхъ. Дигнага и Дармакирти не помѣстили въ своихъ краткихъ сочиненіяхъ особыхъ опредѣленій правильнаго познанія, или именно вслѣдствіе краткости ихъ, или можетъ быть и потому, что при

---

[1]) См. *N b*, стр 18, 1:. *jñānaṁ anubhavaḥ*

[2]) См. *N b*., I. 1—2, стр. 1 5; перев. стр. 9

[3]) Ср *Pramāṇasamuccaya*, I, 2 (тиб перев.)

нихъ этотъ вопросъ не сталъ еще яблокомъ раздора между философскими школами. Вѣрнѣе всего, что полемика и тутъ, какъ во многихъ другихъ вопросахъ, возникла подъ вліяніемъ толчка, даннаго буддійскими учеными. „Правильнымъ познаніемъ", говоритъ Дармоттара [1]), „называется познаніе, не противорѣчащее опыту". Какъ уже здѣсь упомянуто, опредѣленіе это взято изъ другого сочиненія, Дармакирти. У Партхасаратхимишры [2]) находимъ цитату изъ метрическаго сочиненія, гдѣ онъ, называя Дармакирти по имени, приводитъ слѣдующее опредѣленіе правильнаго познанія: *pramāṇam avisaṃvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ* [3]), т. е. „правильное познаніе (собственно, источникъ правильнаго знанія) есть знаніе не противорѣчащее, основаніе цѣлесообразной дѣятельности". Отсюда видно, что подъ знаніемъ „не противорѣчащимъ" разумѣется знаніе, обусловливающее собою „цѣлесообразную" дѣятельность, и Дармакирти, въ Краткомъ Учебникѣ, только для краткости опускаетъ это опредѣленіе. Дармоттара толкуетъ его слѣдующимъ образомъ. „Подобно тому, какъ въ обыденной жизни, мы говоримъ, что человѣкъ не противорѣчитъ себѣ, когда онъ доставляетъ намъ предметъ, на который онъ сначала указалъ, такъ и знаніе лишь тогда является правильнымъ познаніемъ, когда ведетъ къ достиженію предмета, на который сначала было указано". Въ этомъ опредѣленіи Дармоттара обращаетъ вниманіе на то, что знаніе можетъ быть

---

[1]) Ср *N. t.* стр. 3, 5 и слѣд., перев. стр. 4.

[2]) *Nyāyaratnākara* ad *Ślokavārtika, codanāsūtra*, 95.

[3]) Судя по стихотворной формѣ, это мѣсто взято или изъ *Pramāṇavārtika* или изъ *Pramāṇaviniścaya*, но намъ не удалось отыскать его въ тибетскихъ переводахъ этихъ сочиненій.

признано правильнымъ лишь тогда, когда оно окажется „не противорѣчащимъ“. Такъ какъ имѣется все время въ виду то знаніе, или тѣ представленія и тѣ сужденія, которыя обусловливаютъ цѣлесообразную дѣятельность человѣка, то такія представленія и сужденія должны быть не противорѣчащими опыту, иначе цѣлесообразная дѣятельность, ими обусловливаемая, была бы невозможна. Непротиворѣчащими представленіями могутъ быть только ясныя и опредѣленныя представленія и сужденія, поэтому Дармоттара признаетъ имѣющими значеніе только окончательныя, опредѣленныя представленія, въ которыхъ, какъ онъ выражается, объектъ является „достигнутымъ“ (*prāpta*).

Въ связи съ этимъ Дармоттара даетъ второе опредѣленіе правильнаго познанія, которое повторяетъ и впослѣдствіи нѣсколько разъ [1]), очевидно придавая ему особое значеніе: „правильное познаніе, или точнѣе, источникъ правильнаго познанія есть знаніе, доставляющее намъ объектъ“. Весь смыслъ, вложенный въ это опредѣленіе, раскроется впослѣдствіи, когда будетъ рѣчь о результатѣ воспріятія [2]). Но уже изъ словесной формы, въ которой оно выражено [3]), видно, что имѣется въ виду охарактеризовать знаніе, какъ активный источникъ, заставляющій достичь, или созидающій объекты знанія. Съ другой стороны, то же опредѣленіе имѣетъ цѣлью противопоставить буддійское пониманіе познанія ученію школы мимансаковъ и другихъ, которыя различали три послѣдовательныя стадіи въ

---

[1]) *Prāpakam jñānam pramānam*, ср *N b t* 3, 5 и 14, 21

[2]) См. ниже, глава IX.

[3]) *Prāpakam* образованіе отъ каузат. основы *prāpayati*, ср *N b. t.* 3 5. *prāpayan*, и 15, 3· *arthah prāpito bhavati* Ср Кр Уч Лог, прим 1, 13.

процессѣ познанія: ощущеніе, направленіе вниманія и представленіе. Буддисты, какъ уже было упомянуто, считаютъ, что анализъ знанія имѣетъ дѣло только съ готовыми представленіями, всѣ же предварительныя стадіи въ познаніи объекта, когда онъ, сначала, только „показывается“ передъ чувствами, когда на него „направляется вниманіе“ человѣка, Дармоттара признаетъ не имѣющими значенія въ познаніи. Если объектъ „показывается“, но на него не „обратилось вниманіе“, и онъ „не достигнутъ“, то правильнаго знанія нѣтъ. Если объектъ показывается, то онъ показывается въ качествѣ такого, на котораго обращено вниманіе, и который „достигнутъ“. „Достиженіе“ объекта есть появленіе его передъ человѣкомъ, въ качествѣ такого, на котораго направлено его вниманіе или дѣятельность. Комментаторъ Дармоттары подробно останавливается на этомъ вопросѣ и указываетъ на то, что онъ возникъ по поводу тѣхъ взглядовъ на опредѣленіе правильнаго познанія, которыхъ держались мимансаки и другія школы. Въ виду важности этой полемики, для выясненія взгляда Дармакирти на познаніе, приводимъ въ переводѣ его слова. Вся эта полемика несомнѣнно позднѣйшаго происхожденія, но толчокъ ей данъ былъ Дармакирти, именно взглядомъ на правильное познаніе, какъ на такое, которое лежитъ въ основаніи всякой цѣлесообразной дѣятельности человѣка, и доставляетъ, или создаетъ объектъ знанія.

„Опредѣляя правильное познаніе, какъ такое, которое не противорѣчитъ опыту, авторъ толкованія отклоняетъ всякое иное опредѣленіе, и опредѣленіе мимансаковъ, которые опредѣляли правильное познаніе, какъ ясное знаніе объекта *(arthavābo-*

dhanam), и опредѣленіе чарваковъ, которые таковымъ считали лишь воспріятіе *(arthadarçanam)*[1]), и опредѣленіе нѣкоторыхъ другихъ, которые правильное (обыденное) знаніе считаютъ иллюзіей (*viparītam jñānam*)[2]). У всѣхъ этихъ школъ нѣтъ правильнаго опредѣленія знанія, и въ своемъ толкованіи нашъ авторъ не безъ ироніи доказываетъ, что ихъ опредѣленія не характеризуютъ правильнаго познанія. Противная сторона предполагаетъ, что при познаніи одного и того же объекта, три познавательныхъ процесса являются источникомъ правильнаго познанія, такъ какъ познаніе объекта раздѣляется на появленіе его передъ чувствами, обращеніе на него вниманія, и усвоеніе его сознаніемъ. Въ отвѣтъ на это сказано: направленіе вниманія на появившійся передъ чувствами объектъ и есть именно ничто иное, какъ усвоеніе его сознаніемъ. Когда, черезъ первый актъ познанія, который состоитъ въ указаніи на объектъ, послѣдній является указаннымъ, то второй актъ, который состоитъ въ обращеніи вниманія человѣка на этотъ же самый объектъ, и третій актъ, который состоитъ въ усвоеніи того же объекта сознаніемъ человѣка, не прибавляютъ ничего къ первому, такъ какъ уже первымъ актомъ объектъ сдѣлался годнымъ для усвоенія сознаніемъ. Поэтому, источникомъ правильнаго познанія является только этотъ послѣдній третій актъ, т. е. усвоеніе предмета сознаніемъ. Далѣе, сказано: вѣдь познаніе ведетъ къ усвоенію объекта, не потому, чтобы оно сначала создавало его, и затѣмъ уже направляло на него вниманіе человѣка Всякій объектъ создается

---

[1]) О Чарвакахъ см ниже въ отд. о неразрывной связи понятій

[2]) Разумѣются, вѣроятно, ведантисты, послѣдователи Шанкары.

совокупностію своихъ причинъ, но не знаніемъ. Этимъ указывается на то, что между направленіемъ внимания на объектъ и усвоеніемъ его, нѣтъ разницы. Равнымъ образомъ, нѣтъ разницы между указываніемъ на объектъ или появленіемъ объекта и обращеніемъ на него вниманія. Тотъ первый актъ познанія, благодаря коему объектъ появляется передъ нами, въ то же время дѣлаетъ его объектомъ вниманія, или такимъ, который способенъ обратить на себя вниманіе. Это не представляетъ собой новаго, второго акта познанія, такъ какъ уже въ первомъ актѣ предметъ становится способнымъ обратить на себя вниманіе... Откуда видно, что первый актъ только указываетъ, но не обращаетъ вниманія и не усваиваетъ, а второй обращаетъ вниманіе, но не усваиваетъ? Если бы это было такъ, то мы имѣли бы нѣсколько источниковъ познанія, одинъ бы лишь указывалъ на предметъ, другой бы имѣлъ своимъ результатомъ обращеніе на него вниманія и т. д. Но это не такъ, поэтому нашъ авторъ правъ. Но тутъ можетъ возникнуть вопросъ: если только полное усвоеніе объекта есть результатъ, къ которому долженъ приводить источникъ познанія, то пока вторая и третья стадія, обращеніе вниманія и усвоеніе сознаніемъ, не совершатся, до тѣхъ поръ функція источника знанія не можетъ считаться окончательно завершившейся. На это авторъ отвѣчаетъ: когда объектъ постигнутъ, то человѣкъ уже обратилъ на него свое вниманіе и усвоилъ его въ сознаніи. Когда объектъ постигнутъ, то функція источника познанія завершена, и потому двѣ предыдущія стадіи не имѣютъ значенія въ дѣлѣ правильности знанія, и оттого ихъ нельзя считать источниками правильнаго познанія (*apramāṇe te*)“.

„На вопросъ, какимъ же это образомъ функція источника познанія является завершенной, и въ чемъ она состоитъ, нашъ авторъ говоритъ: функція его состоитъ въ созданіи увѣренности въ познаніи объекта, а эта увѣренность достигается въ первый разъ, лишь только объектъ усвоенъ сознаніемъ. Тогда и функція познанія завершена. Только на основаніи такого знанія дѣйствуетъ человѣкъ. Вторая и другія стадіи въ познаніи того же самаго объекта излишни. Источникомъ правильнаго познанія нельзя называть то, что ведетъ къ вторичному усвоенію того, что уже усвоено сознаніемъ. И такъ, только то знаніе, въ которомъ впервые объектъ является постигнутымъ, можетъ направлять вниманіе человѣка, и усвояться его сознаніемъ, такъ какъ только оно способно направлять вниманіе, и быть усвоеннымъ. Показавъ, такимъ образомъ, въ общихъ чертахъ, что правильное познаніе есть знаніе не противорѣчащее опыту (т. е. вполнѣ усвоенное, ясное и раздѣльное представленіе), нашъ авторъ, въ частности, указываетъ на то, что воспріятіе и умозаключеніе, исполняя каждое свою функцію, являются видами правильнаго познанія. Объектъ, познанный чрезъ воспріятіе, есть тотъ объектъ, который сдѣлался объектомъ нашего вниманія, благодаря воспріятію, такъ какъ воспріятіе „указываетъ“ намъ на тотъ объектъ, при познаніи коего прямая функція воспріятія, состоящая въ томъ, что у насъ складывается фактъ присутствія передъ нами объекта, соединяется съ мышленіемъ, въ которомъ мы окончательно познаемъ этотъ объектъ. Объектъ, который мы „познаемъ“ какъ воспринятый, и есть тотъ именно объектъ, на который намъ указывало воспріятіе. Объектъ, познанный въ качествѣ воспринятаго, это

значитъ тотъ, который мы несомнѣнно съ увѣренностію познали въ качествѣ такового. Познаніе его соединяется съ мышленіемъ, т. е. вслѣдъ за воспріятіемъ чувствами, дѣятельностью мышленія мы его усвояемъ въ сознаніи. Это значитъ, что воспріятіе есть источникъ знанія, не противорѣчащій опыту постольку, поскольку оно порождаетъ опредѣленное представленіе объекта, явившагося передъ нашими чувствами. А умозаключеніе указываетъ на объектъ, на который направляется вниманіе человѣка, опредѣляя его путемъ указанія на его логическій признакъ. Указаніе на логическій признакъ есть знаніе этого признака. Оно состоитъ, напримѣръ, въ увѣренности, что дымъ неразрывно связанъ съ огнемъ, и въ воспоминаніи о томъ, что логическій признакъ вообще всегда неразрывно связанъ съ вытекающимъ изъ него логическимъ слѣдствіемъ. Когда черезъ воспріятіе мы познаемъ дымъ, и затѣмъ вспоминаемъ, что онъ всегда происходитъ отъ огня, тогда умозаключеніе указываетъ намъ объектъ (огонь), на который оно направляетъ вниманіе человѣка, путемъ опредѣленія его посредствомъ его признака (дыма). Поэтому, умозаключеніе есть такое знаніе, которое возникаетъ благодаря особой связи одного представленія съ другимъ, какъ напримѣръ: и этотъ дымъ, происходитъ отъ огня. Это значитъ, что существуетъ лишь одна функція воспріятія, состоящая въ созданіи увѣренности въ познаніи воспринимаемаго объекта, такъ же точно и функція умозаключенія состоитъ лишь въ созданіи увѣренности въ познаніи объекта, т. е. въ созданіи яснаго представленія, путемъ указанія на его признакъ“ [1]).

[1]) См *Tipp* стр 6—8.

Смыслъ этой полемики противъ мимансаковъ состоитъ въ указании на то, что только ясныя, отчетливыя представленія должны считаться правильнымъ познаніемъ. Отрицаніе трехъ послѣдовательныхъ ступеней въ познаніи каждаго объекта и связывается оттого съ опредѣленіемъ правильнаго познанія, какъ познанія не противорѣчащаго опыту.

Не вполнѣ сознанное представленіе относится къ разряду сомнительныхъ, а сомнительное знаніе не есть то, которое лежитъ въ основаніи цѣлесообразныхъ дѣйствій человѣка. Это не значитъ, чтобы Дармакирти и не допускалъ инстинктивнаго знанія, которое такъ же лежитъ въ основѣ человѣческой дѣятельности, но онъ вѣроятно полагалъ, что и это инстинктивное знаніе должно быть приравнено къ несомнѣнному, т. е. ясно и отчетливо сознаваемому, такъ какъ знаніе сомнительное не можетъ обусловливать собой цѣлесообразныхъ дѣйствій человѣка.

Разница между инстинктивнымъ знаніемъ и представленіями, ясно сознаваемыми, вслѣдствіе обращенія на нихъ вниманія, состоитъ, какъ мы уже видѣли (стр. 127), въ томъ, что первое не можетъ быть предметомъ анализа

Но кромѣ того, полемика съ мимансаками имѣла еще другую цѣль. Ученіе послѣднихъ о трехъ стадіяхъ въ познаніи явилось вѣроятно въ отвѣтъ на ученіе Дигнаги о воспріятіи. Дигнага, первый, установилъ коренное различіе между воспріятіемъ и мышленіемъ, какъ двумя отдѣльными источниками знанія. Мимансаки утверждали, что чувственное знаніе даетъ намъ неясныя образы, а благодаря мышленію, эти неясныя образы могутъ превратиться въ опредѣленные [1]). Они различали

[1]) См *Çlokavārt. pratyakṣa*, 112

двѣ, (а затѣмъ три) стадіи въ познаніи, изъ которыхъ первая давала неясныя, смутныя представленія, а послѣдняя отчетливыя и раздѣльныя. Одновременно съ этимъ, мимансаки различали, во всякомъ источникѣ знанія, самый источникъ отъ его результата, напримѣръ, воспріятіе отъ воспринятаго знанія [1]). Дармакирти же, какъ будетъ подробно выяснено въ своемъ мѣстѣ, не соглашается съ этимъ, и утверждаетъ, что различать въ познаніи источникъ отъ результата нельзя, то же самое воспріятіе, которое, будто бы, является лишь источникомъ знанія, есть въ дѣйствительности также и его результатъ [2]) Дармакирти отрицалъ также, что чувства одни, безъ участія мышленія, могутъ давать какія то смутныя, неясныя представленія [3]). Поэтому Дармакирти и придаетъ такое значеніе этому вопросу, и говоритъ, что имѣется лишь одинъ результатъ познанія, отчетливое, вполнѣ усвоенное представленіе; всѣ же другія стадіи, въ познаніи того же представленія, не могутъ считаться правильнымъ знаніемъ, и значенія не имѣютъ.

Правильное познаніе противополагается знанію сомнительному и ложному. Знаніе сомнительное опредѣляется, какъ знаніе о такомъ предметѣ, о которомъ неизвѣстно, существуетъ ли онъ или нѣтъ. Такъ какъ на свѣтѣ нѣтъ такихъ объектовъ, которые одновременно могутъ существовать и не существовать, то и не можетъ быть знанія о такихъ предметахъ [4]), такъ какъ всякое знаніе есть знаніе объ объектѣ дѣйствительно существующемъ. Ложное

---

[1]) Ibid, 60

[2]) Ср *N b.* I, 18 (стр 14), перев. стр. 17

[3]) См ниже, въ главѣ о мышленіи.

[4]) *N. b t*, стр. 3, 21—22

знаніе есть такое знаніе, которое приписываетъ объекту тѣ качества, которыхъ онъ не имѣетъ Знаніе приписываетъ объекту опредѣленія по времени, пространству и по существу; если же оно приписываетъ ему такія временныя, пространственныя и иныя опредѣленія, которыхъ объектъ не имѣетъ, и которыя противорѣчатъ тѣмъ опредѣленіямъ, которыя онъ въ дѣйствительности имѣетъ, то такое познаніе называется ложнымъ. Если объектъ имѣетъ опредѣленныя качества, то замѣна этихъ качествъ другими даетъ знаніе ложное, напримѣръ, если бѣлая раковина принимается за желтую, то это будетъ познаніе ложное, т. к. приписываетъ объекту не тотъ признакъ, которымъ онъ обладаетъ [1]). Равнымъ образомъ, если блескъ драгоцѣннаго камня, находящагося внутри комнаты, проникаетъ черезъ отверстіе въ двери, но даетъ поводъ вообразить, что камень самъ находится въ дверномъ отверстіи, то это будетъ приписываніе объекту ложнаго пространственнаго опредѣленія, и потому, и будетъ знаніемъ ложнымъ. Когда во снѣ, мы видимъ предметъ, который видѣли наканунѣ, то такое представленіе будетъ такъ же ложнымъ, потому что ему дается не то временное опредѣленіе, которое ему свойственно въ дѣйствительности. Независимо отъ такого ложнаго знанія, гдѣ объекту приписываются не тѣ свойства, которыми онъ въ дѣйствительности обладаетъ (*viparītam jñānam, anyaj jñānam*), есть еще и совершенно ложное знаніе (*atyantaviparītam jñānam, mithyā-jñānam*), которое состоитъ въ воображеніи такого объекта, которому ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, напримѣръ,

---

[1]) Ср. *N. b t.* стр 4. 4; перев стр. 6

иллюзія, или галлюцинація людей, находящихся въ пустынѣ, томимыхъ жаждою, которые воображаютъ, что видятъ воду [1]).

Число особыхъ источниковъ правильнаго познанія, Дигнага и Дармакирти ограничиваютъ двумя: воспріятіемъ и умозаключеніемъ. Это свое ученіе они противополагаютъ ученію другихъ системъ, изъ которыхъ только вайшешики насчитывали тоже только два, тѣхъ же самыхъ, источника. Изъ дальнѣйшаго анализа ученія объ этихъ источникахъ будетъ видно, что подъ воспріятіемъ разумѣется тотъ элементъ, который главнымъ образомъ, но не исключительно, представляетъ чувственную сторону познанія, а подъ умозаключеніемъ, тотъ, который главнымъ образомъ, но не исключительно, представляетъ собою мышленіе. Такимъ образомъ, настоящимъ источникомъ знанія, по буддійскому ученію, являются чувства и мышленіе. Роль каждаго изъ этихъ источниковъ, въ отдѣльности, и ихъ взаимо-отношеніе будутъ подробно выяснены въ послѣдующемъ. Дармакирти, по свидѣтельству его толкователя, съ самаго начала даетъ понять, что оба эти источники равноправны [2]). Прочія системы обыкновенно считаютъ воспріятіе первѣйшимъ и главнымъ источникомъ знанія, а остальные зависимыми, второстепенными [3]).

Брахманскія философскія системы имѣли, каждая, свое особое опредѣленіе правильнаго познанія. Воспріятіе и умозаключеніе признавались всѣми шко-

---

[1]) См. *N. b. t.*, стр 3. 19 Объ иллюзіи будетъ рѣчь ниже, при опредѣленіи воспріятія Повидимому, Дармоттара хочетъ провести разницу между *mithyājñānām*, которое противупологается *avisamvādi*, и тѣмъ, которое противупологается *abhrāntam*.

[2]) *N. b. t.*, с 12; перев. стр 11.

[3]) Ср. *N. D.* I 1 5; *Mīm sūtra* I, 1. 4.

лами, за исключеніемъ чарваковъ, матеріалистовъ, которые признавали лишь чувственное воспріятіе. Школа санкья къ двумъ источникамъ прибавляла еще третій, „слово“, или достовѣрное свидѣтельство, подъ которымъ разумѣлось, между прочимъ, и священное писаніе, или божественное откровеніе [1]). Этотъ источникъ знанія признается таковымъ всѣми брахманскими системами. Странно, что система вайшешика его не упоминаетъ въ числѣ самостоятельныхъ источниковъ, хотя въ дѣйствительности, Канада неоднократно выходитъ изъ затрудненія, путемъ ссылки на священное писаніе. Оно является для него авторитетнымъ источникомъ истины, правда только въ исключительныхъ случаяхъ, какъ ultima ratio [2]). У буддистовъ, конечно— и это характерная черта ихъ ученія — свидѣтельство священнаго писанія, хотя бы и буддійскаго, не имѣетъ такого значенія, такъ какъ есть стремленіе обосновать все на свободной критикѣ дѣйствительности. Для ведантистовъ же и миманса ковъ, это первѣйшій источникъ истины, авторитетъ коего выше всѣхъ остальныхъ. Къ означеннымъ тремъ источникамъ, система ньяя прибавляетъ еще аналогію, т. е. заключеніе по аналогіи, которое она различаетъ отъ умозаключенія, а веданта и миманса, еще сверхъ этого, насчитываютъ два самостоятельныхъ источника: отрицаніе и „необходимое допущеніе“. Подъ аналогіей (*упамāна*) разумѣется слѣдующее: если кто нибудь

---

[1]) Проф Гарбе (Die Samkhya philosophie, стр. 59 и слѣд) полагаетъ, что сначала подъ этимъ источникомъ не разумѣлось откровенія но впослѣдствіи, вмѣстѣ съ брахманизацией всей системы, онъ получилъ значеніе и откровенія

[2]) Ср напр *V S.* II, 1, 17.

слышалъ, что животное *gavaya* похоже на быка, и прійдя въ лѣсъ, увидитъ такое животное, то онъ приходитъ къ заключенію, что это и есть именно *gavaya*. Прашастапада [1]) причисляетъ такое познаніе къ достовѣрному свидѣтельству, которое, въ свою очередь, причисляется къ умозаключенію [2]). Фрейтагъ полагаетъ, что *upamāna* есть лишь плохой силлогизмъ. Что касается до „необходимаго допущенія", то подъ этимъ разумѣется слѣдующее: если сказать, „толстый Девадатта днемъ ничего не ѣстъ", то изъ этого будетъ слѣдовать, что „онъ ѣстъ ночью". Дармоттара говоритъ, что въ этомъ случаѣ одна и таже мысль выражена разными словами, сначала намекомъ, а потомъ прямо [3]). Признаніе отрицанія за особый источникъ познанія имѣетъ своимъ корнемъ буддійское ученіе объ отрицаніи, какъ особомъ видѣ умозаключенія или, вѣрнѣе, сужденія. Мимансаки, первые, съ нимъ не согласились, и установили особый самостоятельный видъ знанія, такъ называемый *anupalabdhi*, или отрицаніе; къ нимъ присоединились и ведантисты. Наяики же причисляли отрицаніе къ воспріятію, установивъ особый видъ отрицательнаго воспріятія. Такой взглядъ наяиковъ ближе къ буддійскому, такъ какъ по ученію буддійской логики основаніемъ для всякаго отрицательнаго сужденія служитъ положительное воспріятіе того мѣста, на которомъ отрицаемый объектъ могъ бы быть

Древній взглядъ на отрицаніе былъ такой, что оно равноправно утвержденію. Подобно тому, какъ утвержденіемъ познается бытіе, отрицаніемъ по-

---

[1]) Ср. *Praçast.* стр 220.

[2]) Ср. объ этомъ умозаключеніи у W. Freytag, loc cit, стр. 206

[3]) Ср. *N b t.* перев, стр 87

знается небытіе. Но затѣмъ, буддисты разбили это ученіе, и доказали, что отрицаніе основывается на особомъ принципѣ. Подъ вліяніемъ буддійскаго ученія, и прочія школы переработали свое ученіе объ отрицаніи, при чемъ нѣкоторыя, какъ двѣ вышеупомянутыя, сдѣлали изъ отрицанія особый самостоятельный источникъ знанія, а другія, какъ позднѣйшіе наяики и вайшешики — даже особую категорію небытія [1]).

Что касается опредѣленія правильнаго познанія, то опять таки каждая школа имѣла на этотъ предметъ свой взглядъ, который она противополагала буддійскому. Объ опредѣленіи мимансаковъ было уже упомянуто выше, они различаютъ три стадіи въ познаніи: первоначальную, обращеніе вниманія, и окончательное усвоеніе Правильное знаніе они опредѣляютъ, какъ познаніе объекта, еще непознаннаго [2]). Выше приведенная полемика между буддистами и наяиками интересна тѣмъ, что буддисты побиваютъ мимансаковъ, исходя изъ ихъ же опредѣленія. Если источникомъ правильнаго познанія называть познаніе объекта раньше не познаннаго, то вторая и третья стадіи не будутъ источниками правильнаго познанія, такъ какъ объектъ, въ то время, окажется уже познаннымъ, благодаря первой стадіи. На это мимансаки отвѣчали, что всѣ три стадіи представляютъ собою, въ дѣйствительности,

---

[1]) Прашастапада причисляетъ небытіе къ умозаключенію, см. *Praçast* стр 225. но уже слѣдующій писатель школы вайшешиковъ, Шивадитья-мишра, (ср Bodas, стр. 41), причисляетъ небытіе къ категоріямъ, которыхъ у него, такимъ образомъ, получается 7 вмѣсто 6-ти, см *Tarkasamgraha*, 2. О буддійскомъ взглядѣ на отрицательныя сужденія будетъ рѣчь ниже, во главѣ объ умозаключеніи

[2]) *Anadigatārthādigantr*, ср Athalye, стр. 185. ср также *Tipp.* 9. 3, и *Tarkabhasā* стр. 25

самостоятельные, отдѣльные акты познанія; въ каждой стадіи мы имѣемъ совершенно новое познаніе.

Хотя Кумарила и намекаетъ въ *Çlokavārtika* на буддійское опредѣленіе правильнаго познанія [1]), но онъ не противопоставляетъ ему своего. Вышеупомянутая теорія о трехъ послѣдовательныхъ стадіяхъ въ познаніи укрѣпилась въ школѣ мимансаковъ потому, что при спорѣ о сущности воспріятія Кумарила допускаетъ нѣсколько послѣдовательныхъ стадій, предшествующихъ окончательному усвоенію объекта сознаніемъ [2]). Противоположеніе источника знанія самому знанію, или его результату принято во всѣхъ индійскихъ философскихъ школахъ, за исключеніемъ буддійской.

Что касается ведантистовъ, то ни въ сутрахъ Бадараяны, ни въ толкованіи Шанкара-ачарьи нѣтъ прямого опредѣленія правильнаго познанія, точно такъ же какъ нѣтъ его и у мимансаковъ, ни въ сутрахъ, ни въ толкованіяхъ Шабарасвами и Кумарилы. Однако, впослѣдствіи, обѣ эти родственныя системы приняли одно и то же опредѣленіе. Въ *Vedāntaparibhāsā* [3]) находимъ слѣдующее опредѣленіе: „причина, благодаря коей получается правильное знаніе, есть источникъ знанія. Подъ правильнымъ же знаніемъ, мы разумѣемъ познаніе, не основанное на воспоминаніи, объектъ

---

[1]) Ср. *Çlokavārt. çodanāsūtra*, 75, гдѣ *saṃgatisaṃvāda*, ср. коммент. Партхасаратхимишры

[2]) Ibid, *pratyakṣasūtra*, 59 и слѣд., гдѣ Кумарила говоритъ, что источникомъ или орудіемъ познанія можетъ быть или дѣятельность органовъ чувствъ, или соприкасаніе ихъ съ объектомъ, или передача впечатлѣнія отъ внѣшнихъ чувствъ внутреннему, или соединеніе внутренняго чувства съ душой, или, наконецъ, все это вмѣстѣ Возраженіе на это, со стороны наяиковъ, см Athalye, *Tarkasaṃgraha*, стр 185.

[3]) См листъ 4 (recto) Бенарескаго изданія (*Kaulevarasiṃha*)

коего раньше не былъ познанъ, и не оказался ложнымъ". Въ этомъ опредѣленіи центръ тяжести лежитъ въ противоположеніи познанія и воспоминанія. По буддійскому взгляду, не можетъ быть даже простѣйшаго знанія, безъ нѣкотораго участія дѣятельности памяти [1]), такъ какъ въ каждомъ представленіи содержится синтезъ отдѣльныхъ моментовъ. На это ведантисты возражаютъ: „если предположить, что время, которое вѣдь не имѣетъ видимой формы, можно было бы воспринять чувствами, то при непрерывномъ воспріятіи объекта, въ каждый предшествующій моментъ онъ былъ бы отмѣченъ особымъ временнымъ опредѣленіемъ Поэтому (вышеприведенное опредѣленіе) распространяется (и на такіе случаи). Кромѣ того, въ нашей системѣ (веданта) мы признаемъ, что при длящемся воспріятіи есть лишь одно представленіе (а не синтезъ моментовъ), которое длится до тѣхъ поръ, пока не смѣнится другимъ представленіемъ" [2]).

Въ сутрахъ двухъ другихъ брахманскихъ системъ, ньяя [3]) и вайшешика [4]), нѣтъ общаго опредѣленія *pramāṇa*. Но уже въ *Nyāyabhāṣya* и *Nyāyavārtika* [5]) встрѣчается полемика по этому вопросу, при чемъ Уддьотакара нападаетъ на буддійскую точку зрѣнія, и проводитъ различіе между результатомъ познанія и его источникомъ. Результатомъ являются цѣлесообразныя дѣйствія, которыя могутъ

---

[1]) Ср *N. b. ṭ*, стр 4, 15—16, перев. стр. 8, ср также *Aniruddha* ad *S S.* I. 87.

[2]) См. *Vedāntaparibhāṣā*, ibid.

[3]) *N D.* I, 1, 3.

[4]) Въ 8-мъ и 9-мъ отдѣлѣ сутръ вайшешика, гдѣ трактуется. между прочимъ, вопросъ объ источникахъ, не упомянается даже слово *pramāṇa*.

[5]) См. *Nyāyabhāṣya* I, 1. 3 и *Nyāyavārtika*, стр. 30.

имѣть троякій характеръ: положительный, отрицательный и равнодушный (*hānopadānopekṣābuddhivat*). Источникомъ является само познаніе. При этомъ Уддьотакара говоритъ, что слово *pramāṇa* можетъ имѣть двоякое значеніе, смотря потому, какъ его понимать [1]), какъ состояніе или какъ орудіе. Такимъ образомъ цѣлесообразная дѣятельность, или одушевленіе, переносно называется тоже знаніемъ, какъ результатъ знанія. Отсюда, вѣроятно пошло самое обыкновенное опредѣленіе *pramāṇa*, какъ источника или орудія истины (*pramākaraṇam pramāṇam*) [2]). Это опредѣленіе, однако, было признано недостаточнымъ, и мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ попытокъ дать болѣе точное опредѣленіе, какъ *pramāṇa*, такъ и *pramiti* [3]). Прашастапада вопроса объ общемъ опредѣленіи знанія не затрагиваетъ [4]). Но позднѣйшія соединенныя системы ньяя и вайшешика имѣютъ опредѣленіе, какъ правильнаго познанія, такъ и его источниковъ, которое восходитъ, по всей вѣроятности, къ буддійскому опредѣленію ложнаго знанія. Подъ ложнымъ знаніемъ (*anyaṛṇāṇam*), Дармоттара [5]) разумѣетъ познаніе въ объектѣ не тѣхъ временныхъ, пространственныхъ и иныхъ свойствъ, которыя ему въ дѣйствительности принадлежатъ, а въ *Tarkasamgraha* [6]) встрѣчается такое

[1]) Какъ *bhāvasādhana* или *karanasādhana* Дармоттара, повидимому, понимаетъ его, какъ *bhāvasādhana*, такъ какъ *pramāṇam* у него является синонимомъ *samyagjñāna*. Однако при объясненіи этимологіи слова *anumāna*, онъ толкуетъ его какъ *karanasādhana*, ср. *N. b. t*, стр. 6. 10, вѣроятно, потому, что съ буддійской точки зрѣнія *pramāṇa* и *pramāṇaphala* одно и то же

[2]) См. *Tarkabhāṣā*, стр 8.

[3]) См. Athalye, *Tarkasamgraha*, стр 185

[4]) См. *Praçast*, стр. 171 и 186.

[5]) См. *N b. t*, стр. 4. 1—7, перев стр 6—7.

[6]) См. *Tarkasamgraha*, изд. Athalye, отд. XXXV.

опредѣленіе: „правильнымъ познаніемъ называется познаніе въ объектѣ, обладающемъ извѣстными свойствами, тѣхъ именно свойствъ, какими онъ въ дѣйствительности обладаетъ. Наоборотъ, неправильнымъ познаніемъ *(ayathārthānubhāva)* называется познаніе въ объектѣ не тѣхъ качествъ, которыми онъ въ дѣйствительности обладаетъ".

Смыслъ этого опредѣленія лежитъ въ разрѣшеніи вопроса о познаніи въ пользу реалистическаго его пониманія. Въ познаніи, представленіе содержитъ тѣ именно признаки, которыми объектъ обладаетъ въ дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе наяики не удовольствовались этимъ опредѣленіемъ и, послѣ долгихъ споровъ, пришли къ опредѣленію источника правильнаго познанія, какъ ближайшей причины правильнаго знанія. Такой тощій результатъ послѣ долгой работы, на которую потрачено было масса труда и тонкаго остроумія, очень характеренъ для индійскихъ схоластиковъ этой школы, въ послѣ буддійскую эпоху [1]). Наяики такъ же различали тѣ три стадіи въ познаніи объекта, которыя различали и мимансаки. Сначала мы имѣемъ ощущеніе, чисто чувственный процессъ, состоящій въ томъ, что органъ касается объекта, напримѣръ горшка, и затѣмъ передаетъ его отпечатокъ внутреннему чувству, которое, въ свою очередь, передаетъ его душѣ. Тутъ отпечатокъ превращается въ представленіе, или сужденіе: „вотъ горшокъ",—это вторая стадія. Третья стадія состоитъ въ окончательномъ усвоеніи представленія, какъ соединяющагося съ сознаніемъ своего „я", и имѣетъ форму: „я есмь познающій горшокъ", или „я позналъ горшокъ".

---

[1]) Ср. Athalye, стр. 184 и слѣд.

Послѣдняя стадія носитъ названіе *anuvyavasāya* и соотвѣтствуетъ буддійскому *adhyavasāya*, подъ которымъ разумѣется ясное и раздѣльное представленіе.

Опредѣленіе правильнаго познанія, въ системѣ санкья, въ сущности не отличается отъ опредѣленія наяиковъ. Все познаніе, по ученію этой школы [1]) состоитъ въ колебаніяхъ особой матеріи или субстанціи, которая имѣетъ способность отражаться въ душѣ, какъ въ зеркалѣ. Поэтому, познаніе есть колебаніе „мыслящей матеріи“, вызванное какимъ либо объектомъ, который познается въ первый разъ, и не вызываетъ сомнѣнія; это же колебаніе отражается, какъ въ зеркалѣ, въ душѣ, т. е. въ самостоятельной духовной субстанціи, откуда происходятъ сознательныя, ясныя и раздѣльныя представленія. Сутры этой системы [2]) содержатъ противоположеніе познанія (*pramā*) и его источниковъ (*tatsādhakatamam*, т. е. *pramāṇam*). Опредѣленіе правильнаго познанія не совсѣмъ ясно, такъ какъ сутра I, 87, повидимому, дошла до насъ въ испорченномъ видѣ, и не была вполнѣ понятна комментатору [3]). Тѣмъ не менѣе ясно, что подъ правильнымъ познаніемъ разумѣется опредѣленное представленіе (*arthaparichitti*).

Въ сутрахъ системы іога не имѣется прямого опредѣленія правильнаго познанія (*pramāṇa*), но изъ сутры 1, 6 явствуетъ, что подъ правильнымъ познаніемъ тутъ разумѣется лишь познаніе конкретныхъ

---

[1]) См *Sāṁkhyatattvakaumudī*, ad *kār.* 4

[2]) См. *S. S.* I, 87

[3]) Переводъ Гарбе слѣдуетъ комментатору Анируддхѣ; первая половина сутры остается непонятной, толкованіе Анируддхи не основывается на текстѣ.

объектовъ внѣшняго міра, такъ какъ знаніе отвлеченное (*vikalpa*) противополагается правильному знанію [1]). Кромѣ того, правильному познанію здѣсь противополагается познаніе ложное, сновидѣніе и воспоминаніе; слѣдовательно, подъ правильнымъ познаніемъ разумѣется познаніе объектовъ вновь, такихъ, которые раньше не были познаны. Разницы, между источникомъ познанія и его результатомъ, въ сутрахъ не дѣлается, но древнѣйшій комментаторъ, Вьяса [2]), уже различаетъ между психическимъ процессомъ (*cittavṛtti*) воспріятія и его результатомъ— яснымъ представленіемъ (*cittavṛttibodha*).

Неудовлетворительность этого ученія о разнообразныхъ источникахъ знанія бросается въ глаза. Отчасти его придерживались по традиціи. Первоначально, они не были дѣйствительными источниками знанія, а лишь діалектическими пріемами, ухищреніями, которыми пользовались при диспутахъ; такое значеніе они имѣютъ въ сутрахъ Готамы. Если, впослѣдствіи, точка зрѣнія буддистовъ и вайшешиковъ, ограничившихъ число источниковъ знанія двумя, не была всѣми принята, то это исключительно объясняется тѣмъ, что философія въ Индіи, въ послѣ-буддійскую эпоху обратилась въ пустую схоластику, гдѣ весь трудъ философовъ былъ направленъ на изобрѣтеніе искусственныхъ аргументовъ, въ защиту традиціонной точки зрѣнія. Особенное смущеніе во всѣхъ школахъ, повидимому, произвело буддійское ученіе объ отрицательныхъ сужденіяхъ. Брахманскіе философы, за

---

[1]) См *Yogasūtra*, I, 9; ср. также, о значеніи этой сутры, ниже, въ главѣ VI-й.

[2]) См Patanjalasutrani with the scholium of Vyasa, eb. Bodas Bombay, 1892, стр. 11.

исключеніемъ Прашастапады [1]), не захотѣли согласиться съ буддистами, и причислить ихъ къ умозаключеніямъ, а съ другой стороны, не знали куда ихъ помѣстить. Мимансаки и ведантисты дѣлаютъ изъ нихъ особые источники знанія, наяики причисляютъ ихъ къ воспріятіямъ, а нѣкоторые позднѣйшіе философы дѣлаютъ даже изъ нихъ особую категорію небытія [2]).

Большинство школъ признаетъ первенствующее значеніе воспріятія, среди всѣхъ источниковъ знанія [3]), сходясь въ этомъ, отчасти, съ чарваками, которые вовсе не признавали остальныхъ источниковъ, вслѣдствіе ихъ второстепеннаго значенія. Но съ этимъ не соглашается Дармоттара [4]) По его толкованію, которое вполнѣ вѣрно передаетъ ученіе Дигнаги и Дармакарти, оба источника познанія, и воспріятіе, и умозаключеніе совершенно равноправны, одинъ безъ другого въ дѣйствительности существовать не могутъ. Воспріятіе столько же зависитъ отъ умозаключенія, сколько умозаключеніе отъ воспріятія, такъ какъ уже въ простѣйшемъ воспріятіи содержится синтетическая дѣятельность мышленія, которое составляетъ сущность умозаключенія или сужденія. На сколько правъ былъ въ этомъ пунктѣ Дармоттара, мы покажемъ при анализѣ ученія о воспріятіи и умозаключеніи.

---

[1]) *Praçast*, стр 225, подъ именемъ *abhāva*, причисляетъ отрицаніе къ умозаключенію: *abhāvopy anumānam eva.*

[2]) *Tarkasamgraha*, отд. II, см гл XV.

[3]) Ср. *N. S* I, 1, 5: *tat pūrvakam* . . . . *Mim. sūtra*, I, 4, вообще упоминаютъ лишь одно воспріятіе

[4]) Ср *N b t.*, 6 12; перев. стр. 11.

V.

Воспріятіе.

Опредѣленіе воспріятія у Дармакирти. Обыденное опредѣленіе. Идеалистическое пониманіе роли чувствъ въ познаніи Чувства—пассивная сторона познанія Опредѣленіе съ точки зрѣнія единичнаго наблюдателя. Функція воспріятія. Участіе мышленія въ воспріятіи Отличіе воспріятія отъ мышленія. Отличіе его отъ иллюзіи Различіе между знаніемъ иллюзорнымъ и противорѣчащимъ опыту Два значенія термина воспріятія у Дармакирти: воспріятіе чистое и воспріятіе опытное.

Дармакирти опредѣляетъ воспріятіе какъ такой источникъ нашего познанія, который отличается отъ мышленія и, въ то же время, не представляетъ собою иллюзіи, или обмана чувствъ [1]). Вторая часть этого опредѣленія указываетъ на то, что имѣется въ виду дать опредѣленіе правильнаго воспріятія, какъ источника правильнаго опытнаго знанія, въ отличіе отъ воспріятія ложнаго, или обмана чувствъ. Это для индійской философіи нѣчто само собою разумѣющееся, такъ какъ во всѣхъ системахъ соотвѣтственныя разсужденія помѣщаются въ отдѣлѣ о *pramāṇa*, т. е. источникахъ правильнаго познанія или, собственно, доказательствахъ истины. Воспріятіе интересуетъ философа не съ психологической, а логической или гносеологической стороны. Изъ объясненій же Дармоттары на выше-

---

[1]) См. *N b*, стр 6. 15· перев. стр. 11.

приведенное опредѣленіе, мы узнаемъ, что его не слѣдуетъ считать полнымъ, или дѣйствительнымъ опредѣленіемъ, такъ какъ имъ имѣется въ виду лишь указать на тѣ черты воспріятія, которыя отличаютъ его отъ второго, допускаемаго Дармакирти, источника правильнаго познанія,—умозаключенія. „Рѣчь здѣсь идетъ", говоритъ онъ, „объ общеизвѣстномъ понятіи воспріятія объектовъ чувствами, и приписывается ему (генетическое) отличіе отъ чистаго мышленія, а также отсутствіе иллюзіи. Это нужно понимать такъ: всѣ согласны въ томъ, что воспріятіе есть такое познаніе, благодаря которому у насъ складывается фактъ присутствія передъ нами объектовъ; ему же именно мы и приписываемъ (генетическое) отличіе отъ чистаго мышленія и отсутствіе иллюзіи. Не слѣдуетъ думать, что такъ какъ не всѣ знаютъ, въ чемъ заключается (генетическое) отличіе отъ мышленія и отсутствіе иллюзіи, то существуетъ еще какой то особый видъ воспріятія, который также обозначается этимъ словомъ, и о немъ то идетъ рѣчь въ настоящемъ опредѣленіи Напротивъ, здѣсь идетъ рѣчь, и означенные два признака приписываются тому самому воспріятію, о которомъ всѣ знаютъ, что этимъ словомъ обозначается познаніе, заключающееся въ ощущеніи присутствія передъ нами объектовъ, и зависящее отъ дѣятельности или отъ прекращенія дѣятельности чувствъ" [1]). Умозаключеніе содержитъ въ себѣ мышленіе, и, какъ увидимъ впослѣдствіи, собственно является почти синонимомъ послѣдняго. Въ чувственномъ же воспріятіи, какъ источникѣ нашего познанія, вовсе нѣтъ мышленія, оно прин-

[1]) См. *V b. f*, стр 6 19—22; перев стр 11—12

ципально, или генетически, отличается отъ мыслительной дѣятельности.

Подъ источникомъ познанія тутъ разумѣется нѣчто такое, что предшествуетъ знанію, и само еще не въ состояніи дать дѣйствительнаго знанія. Если мы имѣемъ, напримѣръ, наглядное представленіе, которое, по индійской терминологіи, будетъ уже готовымъ познаніемъ, то это не значитъ, чтобы мышленіе, какъ особый источникъ знанія, не участвовало въ его созданіи. Напротивъ, ниже мы увидимъ, что безъ дѣятельности мышленія не можетъ быть даже простѣйшаго представленія. Представленія или ощущенія какого либо цвѣта, напримѣръ, съ точки зрѣнія буддійской философіи уже заключаютъ въ себѣ дѣятельность мышленія. Между тѣмъ, чувственное воспріятіе, или, какъ вѣроятно точнѣе слѣдовало бы выразить, чувственный элементъ въ нашемъ познаніи, есть нѣчто совершенно отличающееся отъ мышленія.

Но какъ же, все-таки, опредѣляетъ Дармакирти чувственное воспріятіе, съ точки зрѣнія обыденнаго пониманія его? Дармоттара говоритъ: „про чувственное воспріятіе и вы и мы знаемъ [1]), что оно связано съ дѣятельностью органовъ чувствъ, „положительной и отрицательной связью“ [2]), т. е. когда органы чувствъ дѣйствуютъ, является знаніе, или наглядное представленіе, когда же они не дѣйствуютъ, и знанія нѣтъ. Подчеркивается, слѣдовательно, то обстоятельство, что никому не при-

---

[1]) См. *N b. t.*, стр 6. 19 и буквальный переводъ этого мѣста въ примѣч. 58 къ отдѣлу I-му.

[2]) См *N b t*, стр. 6, 21: *indriyānvayavyatirekānuvidhāyi* т е „зависящее отъ дѣятельности или прекращенія дѣятельности органовъ чувствъ“, перев. стр. 11.

ходитъ въ голову отрицать то, что дѣятельность органовъ чувствъ и наглядное представленіе стоятъ между собой въ связи. Что же касается до характера этой связи, этой взаимной зависимости, то о ней Дармоттара не говоритъ ничего, такъ какъ тутъ уже кончается всеобщее согласіе между собою разныхъ системъ, и начинаются коренныя разногласія, какъ мы это увидимъ ниже, изъ разсмотрѣнія взглядовъ прочихъ индійскихъ системъ на роль органовъ чувствъ въ познаніи. Авторъ *tippaṇī* указываетъ на то, что назвать что-либо именемъ, и условиться въ его значеніи, не значитъ еще согласиться относительно всѣхъ существенныхъ признаковъ. Такъ, напримѣръ, всѣ знаютъ, что такое звукъ, но не всѣ знаютъ, что звукъ не имѣетъ длительнаго существованія, такъ какъ школа мимансаковъ, напротивъ, полагаетъ, что звукъ и слово вѣчны. То же самое можно сказать и относительно чувственнаго воспріятія. Всѣ знаютъ, что называется этимъ терминомъ, но относительно существенныхъ признаковъ этого источника нашего познанія существуютъ коренныя различія, на которыя и указываетъ опредѣленіе Дармакирти.

Дармоттара подчеркиваетъ, что только въ такомъ опредѣленіи сущности воспріятія, какъ знанія, знаменующаго появленіе объекта передъ нами, всѣ („и мы и вы“) [1]) между собой согласны. Это опредѣленіе не научное, но обыденное [2]). Между учеными, наоборотъ, нѣтъ никакого согласія относительно того, какъ нужно представлять себѣ способъ дѣйствія органовъ чувствъ при воспріятіи.

Не говоря уже о реалистахъ брахманскихъ си-

---

[1]) *N. b. t.*, 6. 19: *yattad bhavatām asmākam ca prasiddham.*

[2]) Ср. *Tatp.*, 80 18: *loke*

стемъ миманса, ньяя и вайшешика [1]), среди самихъ буддистовъ были коренныя разногласія. Изъ нихъ только вайбхашики, повидимому, стояли на реалистической точкѣ зрѣнія, и полагали, что объекты внѣшняго міра имѣютъ какую-то способность проникать въ воспринимающій аппаратъ чувствъ [2]). Остальные же болѣе или менѣе раздѣляли точку зрѣнія Дармакирти и Дигнаги. Подъ воспріятіемъ они понимали ту сторону знанія, которая лежитъ въ чувствахъ [3]), т. е. чувственный или пассивный [4]) элементъ въ познаніи, который противополагается мышленію, какъ сторонѣ активной. Толкователь Дармоттары по этому поводу замѣчаетъ [5]): „говоря, что воспріятіе есть знаніе, лежащее въ чувствахъ, авторъ вартики (Дармакирти) высказывается въ томъ смыслѣ, что не

---

[1]) См о нихъ ниже, въ главѣ объ ученіи брахманскихъ системъ.

[2]) Car Rhys Davids, Manual, стр. LIV и слѣд., полагаетъ, однако, что точка зрѣнія *Dhammasangani* не вполнѣ матеріалистическая: 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 извѣстной степени такая точка зрѣнія противорѣчила теоріи *kṣanikatva*, ср. *Tātp.*, 79 16. Но *tipp*, 26, 9 прямо говоритъ, что вайбхашики считали, что *cakṣuḥ paçyati rūpāṇi.*

[3]) *N b t*, 10 4 *indriyāśritam* Изъ *tipp.* слѣдуетъ, что это слово самого Дармакирти

[4]) Что „воспріятіе" = *grahanam* имѣетъ пассивный характеръ, видно изъ словъ *N. b t.*, 12, 18 *kṣaṇa eko grāhyaḥ* Авторъ *Vimarçini* (комм на *Alamkārasarvasva*, Bombay 1893, стр 46), очевидно хорошо знакомый съ буддійской философіей, говоритъ, что *grahanam* употребляется для обозначенія не только пассивной (*svārasikyām*, „re ipsa hervorgebracht", какъ переводитъ проф. Якоби) стороны познанія, но и готоваго (*utpāditāyām pratipattau*) представленія, но послѣдне значеніе, конечно, переносное Точно такъ же и *pratyakṣa*, въ переносномъ смыслѣ, употребляется для обозначенія представленія, возникшаго на почвѣ воспріятія, тогда какъ точный его смыслъ есть чистое воспріятіе, пассивная сторона въ познаніи Ср N vārt, 44 3: *ātmasaṃvedham*, которое въ *Tātp*, 102 9 ошибочно передѣлано въ *ātmasaṃvedyam.*

[5]) Ср. *tipp.*, 27. 7—11.

глазъ есть источникъ знанія, такъ какъ само познаніе... имѣетъ силу видѣть свѣтъ и т. п., а не глзаъ. А то возраженіе, которое на это дѣлается, и которое состоитъ въ томъ, что если знаніе видитъ, то, такъ какъ это процессъ не матеріальный, отчего оно не видитъ предметовъ удаленныхъ,—это возраженіе не основательно, такъ какъ знаніе это возникаетъ въ связи не съ удаленными объектами, а съ тѣми, которые находятся въ области доступной чувствамъ [1]), вѣдь знаніе не можетъ дѣйствительно видѣть". Послѣднія слова особенно подчеркиваютъ идеалистическое пониманіе значенія чувствъ въ познаніи. Если утверждается, „что не глазъ видитъ, а знаніе видитъ", то это не значитъ, что удаленность или препятствіе не имѣютъ для нихъ значенія, ибо это было бы возвращеніе къ матеріалистическому пониманію процесса воспріятія, при чемъ роль глаза переходила бы къ какому-то знанію, которое двигалось бы отъ субъекта къ объекту. Чувственная сторона знанія есть просто пассивная его сторона, выражающаяся на опытѣ въ фактѣ присутствія передъ нами, въ области доступной дѣйствію органовъ чувствъ, извѣстныхъ объектовъ. Поэтому, никакого другого опредѣленія воспріятія, кромѣ того, что оно противополагается мышленію какъ активному источнику знанія, сдѣлать нельзя. Основной принципъ буддистовъ состоитъ въ томъ, что ни одинъ, даже самый логическій умъ *(suçiksitopi)* не можетъ проникать въ сущность вещей [2]) и

---

[1]) Ср. споръ наяиковъ съ буддистами о *prāpyakāritva N. vārt.* стр. 38, *Tātp.* стр 79—80, гдѣ дѣйствіе органовъ чувствъ между прочимъ, сравнивается съ магнитомъ.

[2]) Ср. *N. vārt*, стр 44. 18.

опредѣлить ихъ, можно лишь опредѣлять ихъ отношенія. Согласно этому принципу, и тутъ опредѣленіе воспріятія сдѣлано исключительно путемъ опредѣленія его отношенія къ другому источнику знанія— мышленію. Реалистъ Уддьотакара съ яростью нападаетъ, какъ на самый принципъ неопредѣлимости объектовъ въ своемъ существѣ, такъ и на опредѣленіе воспріятія, сдѣланное впервые Дигнагой, и повторенное Дармакирти. „Съ какой стороны на него не смотрѣть", говоритъ онъ, „оно не выдерживаетъ критики" [1]). „Это не опредѣленіе, а безсмысленное произнесеніе какихъ-то звуковъ" [2]). „Оно такъ же мало выражаетъ, какъ звуки, произносимые глухонѣмымъ или спящимъ" [3]). Сущность объектовъ неопредѣлима, а между тѣмъ воспріятіе все-таки опредѣляется: „Кто иной, кромѣ буддистовъ, можетъ сказать нѣчто подобное!" [4]). „Если объекты въ своей единичности неопредѣлимы, то это опредѣленіе не есть опредѣленіе воспріятія только, а вообще чего угодно, всего, что содержится во всѣхъ трехъ мірахъ" [5]).

Въ другомъ мѣстѣ [6]), Дармоттара даетъ опредѣленіе чувственнаго воспріятія, которое онъ называетъ опредѣленіемъ съ точки зрѣнія единичнаго наблюдателя, или познающаго лица [7]). Тутъ обращается вниманіе на то, что для правильнаго воспріятія необходимъ цѣлый рядъ условій, которыя раздѣляются на, такъ сказать, объективныя и субъ-

---

[1]) Ibid. 45. 10
[2]) Ibid., 44. 13.
[3]) Ibid. 45. 9
[4]) Ibid 44. 12
[5]) Ibid. 45. 4
[6]) См. *N. b. t*, стр 23. 6—14; пер. стр 47—48
[7]) *Ekapratipattrapeksam, N b. t*, стр. 23, 7—8.

ективныя: объективное условіе есть присутствіе объекта въ области доступной дѣйствію чувствъ, подъ субъективными же условіями разумѣются, во-первыхъ, органы чувствъ, и во-вторыхъ, отсутствіе всякихъ препятствій для ихъ дѣятельности. Въ числѣ условій имѣетъ значеніе и воля [1]) наблюдателя, т. е. его желаніи воспринимать. При этомъ, говоритъ Дармоттара, возможны четыре случая: 1) органъ зрѣнія наблюдателя дѣйствуетъ, и предметъ находится на лицо, происходитъ воспріятіе предмета; 2) органъ наблюдателя дѣйствуетъ, но объекта на лицо нѣтъ; тогда и воспріятія нѣтъ, а, какъ увидимъ ниже, является, на этой почвѣ, возможность сужденія отрицательнаго; 3) органъ наблюдателя не дѣйствуетъ, хотя предметъ и находится въ доступной ему сферѣ; въ этомъ случаѣ нѣтъ ни воспріятія, ни возможности для сужденія отрицательнаго; 4) предметъ лежитъ въ области недоступной дѣйствію органовъ чувствъ, въ этомъ случаѣ такъ же нѣтъ ни воспріятія, ни возможности отрицательнаго сужденія, касательно даннаго предмета.

Это опредѣленіе „съ точки зрѣнія единичнаго наблюдателя“ имѣетъ, главнымъ образомъ, цѣлью отличить воспріятіе отъ отрицательнаго сужденія. Его значеніе выяснится впослѣдствіи, при разсмотрѣніи ученія объ отрицательныхъ сужденіяхъ.

Кромѣ того, Дармоттара неоднократно упоминаетъ о функціи [2]) воспріятія, которая состоитъ въ томъ, что она дѣлаетъ объектъ существующимъ передъ нами воочію [3]), т. е. даетъ наглядныя представленія, или, вѣрнѣе, даетъ познающему субъекту

---

[1]) *pravṛtti*, *N. b. t.*, стр. 23. 10.

[2]) *vyāpāra*, ср. *N. b. t.*, 3, 13—14, 6 21—22, 11 12.

[3]) *sākṣātkāri*.

знать о фактѣ существованія передъ нимъ объекта въ дѣйствительности, въ области дѣятельности его чувствъ. На то же обращаетъ вниманіе и комментаторъ его, въ слѣдующихъ словахъ, гдѣ онъ функцію называетъ уже сущностію [1]) воспріятія: „хотя мы и имѣемъ право говорить, что то, что отличается отъ мышленія, и не представляетъ собой иллюзіи, есть воспріятіе, однако этимъ не будетъ указано на его сущность, ибо сущность воспріятія иная, и состоитъ въ томъ, что она дѣлаетъ объектъ непосредственно присутствующимъ передъ нашими чувствами“ [2]). Далѣе, Дармоттара еще дополняетъ это опредѣленіе, говоря: то познаніе есть познаніе наглядное (*pratyaksam jñānam*), въ которомъ, за непосредственной функціей чувственнаго воспріятія, каковая состоитъ лишь въ томъ, что оно даетъ намъ знать о фактѣ существованія передъ нами объекта, слѣдуетъ еще дѣятельность мышленія [3]). Эта послѣдняя дѣятельность мышленія и создаетъ представленія.

Такимъ образомъ, воспріятіе имѣетъ свою прямую функцію—оно даетъ намъ знать о фактѣ существованія объекта передъ нами, въ области дѣйствія нашихъ чувствъ, и вслѣдъ за этимъ уже мышленіе создаетъ представленіе. Получается наглядное представленіе, которое также называется воспріятіемъ, или, точнѣе, воспринятымъ познаніемъ, познаніемъ, полученнымъ черезъ воспріятіе чувствъ. Мы, такимъ образомъ, должны различать воспріятіе, какъ источникъ познанія (*pratyakṣam pramāṇam*), функцію воспріятія (*pratyakṣavyāpāra*),

---

[1]) *svarūpam.*

[2]) *sākṣātkāri,* ср *tipp*, 17. 7

[3]) Ср *N b t*, 3. 13—14 и 11. 12—13

и воспринятое познаніе (*pratyakṣam jñānam*). Подобно тому, какъ на нашемъ психологическомъ языкѣ, подъ словомъ воспріятіе разумѣется не только актъ, но и тотъ продуктъ, который получается отъ воспріятія, и въ санскритскомъ языкѣ слово *pratyaksam* имѣетъ оба эти значенія. Этотъ продуктъ однако же создается не только воспріятіемъ, онъ уже не представляетъ собою чисто-чувственной стороны познанія, а создается на почвѣ воспріятія мышленіемъ.

Возникаетъ вопросъ, не содержится ли въ такомъ опредѣленіи воспріятія нѣкотораго противорѣчія, такъ какъ, съ одной стороны, воспріятіе совершенно отличается отъ мышленія, съ другой же стороны, воспринятое представленіе есть результатъ дѣятельности также и мышленія. Вопросъ этотъ не ускользнулъ отъ вниманія Дармоттары. Мы неоднократно будемъ къ нему возвращаться при разсмотрѣніи, какъ ученія о воспріятіи, такъ и ученій о мышленіи и о результатѣ воспріятія.

Интересно, что оба признака, которыми онъ характеризуетъ воспріятіе, выражены въ отрицательной формѣ: оно не содержитъ мышленія, оно не представляетъ собой иллюзіи [1]). Эти признаки не описываютъ сущности воспріятія, а лишь указываютъ на нѣкоторыя его свойства, которыя служили, въ Индіи VII вѣка, предметомъ оживленныхъ споровъ между сторонниками различныхъ системъ. Изслѣдовать какой либо предметъ, значитъ разъяснить его посредствомъ опроверженія

---

[1]) Самый способъ выраженія этого отрицанія (*apodha*) какъ будто указываетъ на его связь съ теоріей объ *apoha*. воспріятіе не есть мышленіе, а мышленіе не есть воспріятіе, вотъ и все, что можно о нихъ сказать

неправильныхъ взглядовъ, говоритъ Дармоттара [1]), весь „Краткій учебникъ логики“ составленъ съ этой цѣлью.

Что касается перваго изъ признаковъ воспріятія, его коренного отличія отъ мышленія, то имъ имѣется въ виду отвѣтить на слѣдующіе, господствовавшіе на этотъ предметъ взгляды. Школа мимансаковъ полагала, что существуютъ два вида воспріятія: простое, въ которомъ мышленіе не участвуетъ, и болѣе сложное, посредствомъ котораго мы познаемъ предметъ, вмѣстѣ съ его родовыми и видовыми качествами. Послѣднее совершается при участіи мышленія, и тѣмъ не менѣе, является воспріятіемъ [2]). Философская школа языковѣдовъ (*vaiyākaraṇa*), которая занималась вопросомъ о воспріятіи, въ связи съ вопросомъ о значеніи словъ, считала, что всякое чувственное воспріятіе совершается при участіи мышленія, такъ какъ нѣтъ того воспріятія, или представленія, которое не находилось бы въ тѣсной связи со словомъ, а словомъ обозначается объектъ мышленія. Школа наяиковъ, различала между прочимъ, и особый видъ воспріятія, которое совершалось при участіи мышленія (*savikalpakam*). Всѣ эти взгляды нашъ философъ рѣшительно отвергаетъ и противополагаетъ имъ свое опредѣленіе воспріятія, какъ источника познанія, отличающагося отъ мышленія [3]). Кромѣ того, это

---

[1]) *Vipratipattinirākaraṇena*, *N. b t.*, стр. 5. 14: перев., стр. 9

[2]) См. объ этомъ ниже, въ главѣ объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи.

[3]) См *tipp.*, стр. 19 Эти указанія безусловно вѣрны въ томъ смыслѣ, что такого рода разногласіе во взглядахъ на роль мышленія въ воспріятіи дѣйствительно существовало между различными школами, въ его время. Но исторически, его взглядъ не точенъ. Опредѣленіе воспріятія, какъ источника знанія, противополагаемаго мышленію, было

первое свойство воспріятія имѣетъ еще цѣлью, отличить воспріятіе отъ другого источника правильнаго познанія, отъ умозаключенія, которое уже всецѣло составляетъ область мышленія.

Второй признакъ воспріятія, его отличіе отъ иллюзіи, также имѣетъ въ виду отвѣтить на цѣлый рядъ вопросовъ, связанныхъ со спорами о значеніи воспріятія въ нашемъ познаніи. Школа іогачаровъ, собственно та часть ея, которая слѣдовала традиціи [1]), признавала все наше знаніе о внѣшнемъ мірѣ совершенной иллюзіей. Это была школа догматическаго идеализма, которая признавала бытіе лишь однихъ представленій. Не иллюзорное знаніе есть такое знаніе, которое соотвѣтствуетъ воспринимаемому объекту, говоритъ авторъ *ṭippaṇī*, а такъ какъ, по ученію этой школы, всякое чувственное знаніе не соотвѣтствуетъ воспринимаемому объекту, то всякое воспріятіе есть иллюзія. Въ ту же категорію слѣдуетъ отнести и школу мадьямиковъ. Этимъ теоріямъ Дармакирти противопоставляетъ свое утвержденіе: чувственное познаніе не иллюзорно, въ немъ мы, слѣдовательно, познаемъ истинное бытіе внѣшняго міра, поскольку такое познаніе

впервые дано Дигнагой. Слѣдовательно, оно гораздо древнѣе тѣхъ источниковъ, на которые ссылается *ṭipp* Кумарила былъ современникъ Дармакирти, а изъ наяиковъ, мы впервые встрѣчаемъ упоминаніе объ этомъ опредѣленіи у Уддьотакары. Конечно, вопросъ о роли мышленія въ воспріятіи могъ обсуждаться въ этихъ школахъ и раньше помянутыхъ авторовъ Нѣкоторыя указанія на это можно видѣть въ *Nyāyasūtra* I, 1, 5, гдѣ *pratyakṣam*, между прочимъ, опредѣляется какъ *vyavasāyātmakam*, а *vyavasāya* всегда предполагаетъ мышленіе. Но несомнѣнно, что онъ былъ поставленъ ребромъ, впервые, именно Дигнагой (ср *Tātp*, стр 102), и что остальныя школы развили свое ученіе о воспріятіи, соединенномъ съ мышленіемъ, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ буддистовъ См. объ этомъ въ главѣ объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи

[1]) См. *ṭipp*, стр 18—19

для насъ доступно. Дармакирти, вмѣстѣ съ Дигнагой, принадлежали къ школѣ іогачаровъ, а іогачары, какъ мы видѣли, были чистыми идеалистами. Въ этомъ коренномъ вопросѣ, однако, они разошлись со школьнымъ ученіемъ, и примкнули къ другой буддійской школѣ, признававшей, въ извѣстномъ смыслѣ, познаваемость внѣшняго міра, именно, къ школѣ сутрантиковъ[1]). Въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать тутъ познаваемость внѣшняго міра, мы увидимъ ниже. Авторъ *tippaṇī* указываетъ, что Дармакирти, во второй части своего опредѣленія, хотѣлъ тоже показать свое отрицательное отношеніе къ нѣкоторой части своихъ единомышленниковъ[2]), которые находили возможнымъ и въ иллюзіяхъ различать элементы правильнаго познанія. Если человѣкъ, движущійся на лодкѣ, воспринимаетъ на берегу дерево, и ему кажется, что это дерево движется, или онъ бѣлую раковину принимаетъ за желтую, или, если онъ, черезъ щель двери, видитъ блескъ драгоцѣннаго камня, и вообразитъ, что этотъ камень находится въ двери, или, когда онъ видитъ огненный кругъ, вмѣсто вращающагося горящаго куска дерева, то во всѣхъ этихъ случаяхъ, воспріятіе, только въ одной своей части является иллюзорнымъ, а въ другой, правильнымъ. Вѣдь дерево, раковина, драгоцѣнный камень и пылающее дерево дѣйствительно существуютъ и воспринимаются, а движеніе дерева, темный цвѣтъ раковины, нахожденіе камня въ двери и огненное колесо представляютъ собою иллюзію. Такой взглядъ, какъ намъ представляется, болѣе соотвѣтствующій духу ученія

---

[1]) Ibid, стр 19. 10. См также ниже, въ главѣ о реальности внѣшняго міра.

[2]) *ācāryaikadeśīyāḥ*, ср. *tipp.*, стр. 20 10. и слѣд

Дармакирти [1]), признается однако, авторомъ *tippaṇī* и Дармоттарой неправильнымъ, но очевидно и онъ имѣлъ своихъ сторонниковъ.

Точное пониманіе ученія Дармакирти и его толкователя объ иллюзіи, представляетъ значительныя затрудненія. Они даютъ намъ цѣлый рядъ примѣровъ иллюзій или неправильныхъ воспріятій, такихъ, которыя не могутъ обусловливать цѣлесообразныхъ дѣйствій человѣка въ жизни. Вызываются они какими либо недостатками въ воспринимающемъ субъектѣ или въ воспринимаемомъ объектѣ. Воспринимающій можетъ быть или вообще боленъ, напримѣръ, бредить въ горячкѣ, или имѣть недостатокъ въ органѣ воспріятія, какъ напримѣръ, дальтонизмъ; или онъ можетъ находиться въ условіяхъ, препятствующихъ правильному функціонированію воспріятія, какъ напримѣръ, человѣкъ, движущійся на лодкѣ, которому можетъ показаться, что движется не онъ вмѣстѣ съ лодкой, а берегъ; затѣмъ, неправильное воспріятіе можетъ быть обусловлено особымъ состояніемъ воспринимаемаго объекта, какъ, напримѣръ, при вращательномъ движеніи головни, можетъ показаться, что мы имѣемъ передъ собой огненный кругъ. Все это такія воспріятія, которыя, при провѣркѣ на опытѣ, оказываются ложными и потому должны быть выдѣлены при опредѣленіи правильнаго воспріятія. При этомъ, Дармоттара дѣлаетъ одно весьма важное замѣчаніе: хотя, говоритъ онъ, иногда и кажется, что причина иллюзіи лежитъ внѣ воспринимающаго субъекта, въ объектѣ, однако, въ дѣйствительности, причина всегда лежитъ въ субъектѣ, и въ частности, именно, въ не-

[1]) См. ниже, въ главѣ объ истинно-сущемъ.

правильной дѣятельности органовъ чувствъ. Если утверждать, что причина иллюзіи находится внѣ насъ, въ воспринимаемомъ объектѣ, то изъ этого слѣдовало бы, что вообще всѣ наглядныя представленія возникаютъ подъ вліяніемъ дѣйствительно существующихъ внѣшнихъ объектовъ, иначе говоря, это свидѣтельствовало бы о реалистическомъ взглядѣ на происхожденіе познанія. Но не такова точка зрѣнія нашего философа, оттого онъ и не приминулъ сдѣлать вышеупомянутое замѣчаніе. Дармоттара здѣсь просто констатируетъ, что среди наглядныхъ представленій, вызванныхъ чувственнымъ воспріятіемъ, имѣются правильныя и неправильныя, и не входитъ въ объясненіе причинъ того и другого. Вѣроятно, по той же причинѣ, Дармоттара ничего не говоритъ здѣсь о сновидѣніяхъ, въ противоположность философамъ другихъ индійскихъ системъ, которыя отводятъ большое мѣсто сновидѣніямъ, и причисляютъ ихъ къ неправильнымъ воспріятіямъ. Никто не считаетъ ихъ правильнымъ познаніемъ, лежащимъ въ основѣ цѣлесообразной дѣятельности человѣка, потому и неупоминаніе о нихъ въ трактатѣ, въ которомъ, съ самаго начала, объявлено, что онъ посвященъ исключительно изслѣдованію правильнаго познанія, вполнѣ понятно.

Но въ такомъ случаѣ, быть можетъ, упоминаніе о неправильныхъ воспріятіяхъ совершенно излишне. Вѣдь правильное воспріятіе является первымъ изъ источниковъ правильнаго познанія, слѣдовательно, согласно опредѣленію правильнаго познанія, какъ познанія непротиворѣчащаго опыту, само собою должно разумѣть, что правильное воспріятіе не можетъ противорѣчить опыту, и не можетъ представлять собою иллюзіи. Разрѣшается это не-

доумѣніе нѣсколько страннымъ, на первый взглядъ, образомъ. Оказывается, что возможно правильное познаніе, непротиворѣчащее опыту и, въ то же время, иллюзорное, и при томъ иллюзорное не съ точки зрѣнія какого нибудь ведантиста иллюзіониста, для котораго все опытное знаніе есть сплошная иллюзія, а съ точки зрѣнія Дармоттары. Умозаключеніе, говоритъ онъ [1]), даетъ намъ знаніе (въ извѣстномъ смыслѣ) иллюзорное, ибо когда мы заключаемъ отъ какого нибудь даннаго факта, къ какому нибудь не данному, то объектомъ нашего познанія является нѣчто такое, чего нѣтъ передъ нашими чувствами, и что, слѣдовательно, стоитъ въ противорѣчіи съ тѣмъ, что, въ данный моментъ, дѣйствительно находится передъ нами, короче, всякое не наглядное представленіе, уже потому, что оно не наглядное, есть (до извѣстной степени) обманъ чувствъ, иллюзія. Подъ терминомъ „не иллюзорное знаніе", говоритъ Дармоттара [2]), „здѣсь разумѣется такое знаніе, которому не противорѣчитъ наглядная форма реальнаго объекта, та, которая способна быть дѣйствительной". Если же, какъ въ сужденіи и умозаключеніи, мы имѣемъ знаніе (представленіе), хотя и не противорѣчащее опыту, но въ то же время не наглядное, то оно уже представляетъ собою иллюзію. Нашъ переводъ слова *abhrānta* „не иллюзорный" является, такимъ образомъ, не точнымъ, точнѣе было бы сказать „не наглядный". Но этому противорѣчатъ всѣ приведенные Дармоттарой примѣры: они именно иллюстрируютъ обманъ зрѣнія и другихъ чувствъ, происходящій, какъ онъ самъ говоритъ, отъ неправильнаго функ-

[1]) Ср. *N b. t.*

ціонированія органовъ чувствъ, и не приводитъ ни одного примѣра правильнаго, но не нагляднаго представленія.

Такимъ образомъ, въ опредѣленіи воспріятія, которымъ Дармакирти имѣлъ въ виду, не опредѣлить его сущность, а лишь указать на его отличіе отъ второго источника истиннаго познанія, первая часть, до извѣстной степени, противорѣчитъ второй. Воспріятіе отличается отъ мышленія, не есть мышленіе, его функція состоитъ лишь въ томъ, что передъ нашими чувствами является нѣкій объектъ. Такое чистое идеальное воспріятіе не даетъ въ дѣйствительности никакого познанія, оно какъ бы вовсе не существуетъ (*asatkalpam*) [1]). Между тѣмъ, про это же познаніе говорится, что оно не должно представлять собою обмана чувствъ, тогда какъ судить о томъ, есть ли обманъ или нѣтъ, можно только въ готовомъ представленіи, созданномъ мышленіемъ.

Объясняется это противорѣчіе тѣмъ, что во всемъ изложеніи Дармакирти и Дармоттары термину воспріятіе придается два различныхъ значенія: съ одной стороны, это чистое идеальное воспріятіе, какъ одинъ изъ источниковъ познанія, съ другой стороны, это результатъ воспріятія, наглядное представленіе, про которое уже нельзя сказать, что оно совершенно чуждо мышленію, потому что въ его созданіи участвуетъ мышленіе (*vikalpena anugamyate*). Послѣднее содержитъ въ себѣ иллюзію, а первое нѣтъ. Для того, чтобы отдѣлить умозаключеніе отъ мышленія, т. е. для того, чтобы обѣ части, на которыя дѣлится правильное познаніе,

[1]) *N. b. t*, 16. 6.

взаимно исключали другъ друга, достаточно было бы и перваго опредѣленія: воспріятіе отличается отъ мышленія [1]), такъ какъ то, что разумѣетъ Дармоттара подъ мышленіемъ, есть спеціальная область умозаключенія. Вторая часть опредѣленія имѣетъ цѣлью отдѣлить правильное воспріятіе отъ тѣхъ ошибочныхъ воспріятій, которыя ошибочны только отчасти, напримѣръ, воспріятіе дерева, движущимся на берегу, когда наблюдатель движется мимо него на лодкѣ. Это воспріятіе, какъ уже было упомянуто (стр. 164), ошибочно только отчасти, такъ какъ объектъ, дерево, воспринятъ вѣрно, ошибочно лишь его движеніе [2]). Чистое воспріятіе есть пассивная сторона познанія, и состоитъ лишь въ ощущеніи присутствія въ области дѣйствія чувствъ нѣкотораго объекта. Созданіе соотвѣтствующаго представленія есть уже дѣло мышленія. Слѣдовательно движеніе, какъ часть представленія, должно быть отнесено къ ошибочной конструкціи мышленія, а не къ ошибочности чистаго воспріятія, такъ какъ чувства, какъ сторона пассивная, никогда не могутъ ошибаться. Такъ думали нѣкоторые послѣдователи Дигнаги [3]). Но Дармакирти съ ними не соглашался, и именно поэтому, какъ полагаетъ Дармоттара, дополнилъ опредѣленіе Дигнаги, прибавкой словъ „не представляющій собой иллюзіи“ [4]). Тѣмъ не менѣе, отсутствіе иллюзіи является въ то же время чертой

---

[1]) См. *N. b t.*, 7 4

[2]) Ibid., 7 5—12.

[3]) Ср. *t i p p.*, стр. 20: *ācāryaikadeśīyāh.*

[4]) Что слово *abhrānta* не было въ опредѣленіи Дигнаги, ясно прежде всего изъ того, что его нѣтъ въ тибетскомъ переводѣ Праманасамуччая I 3: *mṅon sum rtog par daṅ bral pa* Затѣмъ, Уддьотакара (*N. v ā r t.*, стр 44—45) и Вачаспатимишра (Tatp, стр 102) приводятъ опредѣленіе Дигнаги безъ этого слова.

воспріятія, такъ же отличающей его отъ умозаключенія.

Хотя Дармоттара говоритъ, что слова „не заключающее въ себѣ иллюзіи знаніе“ помѣщены въ опредѣленіи воспріятія для того, чтобы отличить его отъ умозаключенія, однако онъ говоритъ, что умозаключеніе представляетъ собою иллюзію [1])

Отнесеніе знанія, получаемаго путемъ умозаключенія, къ числу иллюзій, не можетъ не вызвать недоумѣнія, прежде всего потому, что это противорѣчитъ словамъ самого Дармоттары. Причисляя умозаключеніе къ источникамъ правильнаго познанія, онъ приравниваетъ его къ воспріятію. Подобно тому, какъ ложное воспріятіе есть знаніе объ объектѣ недѣйствительномъ, равнымъ образомъ, и ошибочное умозаключеніе есть тоже знаніе объ объектѣ недѣйствительномъ [2]) Изслѣдуется здѣсь, говоритъ онъ, правильное знаніе, а правильное знаніе есть знаніе объ объектахъ дѣйствительныхъ [3]). Хотя онъ здѣсь отдѣляетъ правильное познаніе отъ ложнаго, и не называетъ послѣдняго иллюзорнымъ, но тотъ примѣръ, которымъ онъ иллюстрируетъ ложное знаніе— видѣніе воды въ пустынѣ (фата моргана)—не отличается существенно отъ другихъ примѣровъ иллюзій, имъ приводимыхъ Затѣмъ, однако, оказывается[4]), что умозаключеніе представляетъ собою иллюзію, въ томъ смыслѣ, что оно имѣетъ дѣло не съ познаніемъ реальныхъ объектовъ, а съ общими понятіями, и только косвенно, пріурочивая общее понятіе къ единичному объекту, оно также имѣетъ дѣло съ реаль

---

[1]) См. N. b *t.* стр 7 12.
[2]) Ibid стр 3 12—22
[3]) *arthakriyāsamartha*, ср. *N. b t.*, 3. 23; перев. стр 6
[4]) Ibid. 7. 13.

ностями. Такимъ образомъ, воспріятіе имѣетъ дѣло непосредственно [1]) съ реальнымъ, дѣйствительнымъ объектомъ, а умозаключеніе косвенно [2]). Въ послѣдующемъ, мы покажемъ, что подъ умозаключеніемъ Дармоттара разумѣетъ мышленіе вообще. Всѣ же продукты мышленія, по его ученію, не реальны, не имѣютъ характера дѣйствительности (активности). Окончательный продуктъ воспріятія, которымъ считается воспринятое представленіе, такъ же не реаленъ. Разница между воспріятіемъ и умозаключеніемъ состоитъ исключительно въ томъ, что въ воспріятіи мы имѣемъ элементъ реальности. Чистое воспріятіе, то воспріятіе, которое принципіально отличается отъ мышленія, познаетъ дѣйствительные объекты, и поскольку оно ихъ познаетъ, лишь постольку оно является источникомъ познанія, не содержащимъ въ себѣ иллюзіи. Иллюзія есть вообще приписываніе объекту не тѣхъ качествъ, которыми онъ обладаетъ, а такъ какъ реальный объектъ, по буддійскому ученію, совершенно не имѣетъ тѣхъ качествъ, которыя ему приписываетъ наше познаніе, то всякое знаніе о немъ будетъ иллюзіей. Реальной оказывается лишь подкладка этого знанія, которая познается въ чистомъ воспріятіи, опытное же воспріятіе столь же иллюзорно, сколько и мышленіе или умозаключеніе.

Съ этой точки зрѣнія, между терминами „не заключающій въ себѣ иллюзіи“ *(abhrānta)* и „не противорѣчащій опыту“ *(avisamvādin)* есть извѣстное различіе. „Не иллюзорный“, значитъ не дѣйствитель-

---

[1]) Ibid *grāhye rūpe na viparyastam,* о значеніи термина *grāhya*, какъ выражающаго пассивную сторону познанія, см. выше, стр. 156, пр. 4

[2]) О взаимномъ отношеніи обоихъ источниковъ знанія см ниже, въ главѣ о единичной сущности

ный, не реальный. Въ воспріятіи же есть извѣстный элементъ дѣйствительности, извѣстная подкладка реальности. Но очевидно, что это тонкое различіе оказалось непонятнымъ для многихъ, потому что Дармоттара старается разъяснять его и предостерегаетъ противъ смѣшенія обоихъ терминовъ. Винитадева [1]), болѣе древній комментаторъ, утверждаетъ, что слова „не заключающій въ себѣ иллюзій“, и „не противорѣчащій опыту“ означаютъ одно и то же. Упоминать объ отличіи иллюзіи отъ правильнаго воспріятія безполезно, такъ какъ послѣднее есть лишь видъ правильнаго познанія. Правильное познаніе есть такое познаніе, которое не должно противорѣчить опыту, слѣдовательно само собою разумѣется, что воспріятіе, видъ правильнаго познанія, тоже обладаетъ этимъ свойствомъ. Дармоттара говоритъ [2]): „не слѣдуетъ тутъ понимать слова „не заключающій въ себѣ иллюзій“, какъ равнозначащія словамъ „не противорѣчащій опыту“. Такъ какъ воспріятіе есть ничто иное, какъ видъ достовѣрнаго познанія, то уже изъ понятія о достовѣрномъ познаніи слѣдуетъ, что оно не можетъ противорѣчить опыту, и упоминать въ опредѣленіи еще разъ, что оно не противорѣчитъ опыту, не имѣло бы смысла. Дѣйствительно, объясняемое предложеніе получило бы тогда слѣдующій смыслъ: то непротиворѣчащее опыту познаніе, которое мы называемъ воспріятіемъ, отличается отъ мышленія, и не противорѣчитъ опыту. Подобное повтореніе словъ „не противорѣчитъ опыту“, ничего не выражаетъ. Такимъ образомъ, подъ словами „знаніе, не заключающее въ себѣ иллюзіи“ слѣдуетъ разумѣть

[1]) Ср *tipp.*, стр 18. 14 и слѣд.

[2]) *N. b. t.*, стр. 7, 13 и слѣд.; перев стр. 13.

знаніе, не стоящее въ противорѣчіи съ объектомъ въ его непосредственно познаваемой формѣ, той, которая способна быть дѣйствительной [1]).

Если бы „отсутствіе иллюзіи“ было выраженіемъ равносильнымъ выраженію „противорѣчіе опыту“, то вторая часть опредѣленія воспріятія относилась бы не только къ воспріятію, а и къ умозаключенію, которое вѣдь тоже есть видъ правильнаго познанія, и, какъ таковое, не должно противорѣчить опыту. Между тѣмъ, противоположеніе воспріятія иллюзіи имѣетъ цѣлью, не только отмежеваться отъ крайнихъ взглядовъ на иллюзорность всякаго воспріятія, но еще отличить воспріятіе отъ умозаключенія.

Разъ чистое чувственное воспріятіе принципіально отличается отъ мышленія, и не содержитъ въ себѣ иллюзіи, въ томъ смыслѣ, что въ немъ мы имѣемъ истинное познаніе, свидѣтельствующее о реальности объекта, или, точнѣе, элементъ въ познаніи, который содержитъ истину о внѣшнемъ мірѣ, то умозаключеніе, которое всецѣло лежитъ въ области мышленія, не можетъ давать знанія о внѣшней реальности. Оно имѣетъ дѣло исключительно съ общими представленіями, которыя являются созданіемъ мышленія, и не соотвѣтствуютъ внѣшнимъ объектамъ. Наоборотъ, чувственное воспріятіе имѣетъ дѣло только съ единичными фактами, бытія, которые, въ извѣстномъ смыслѣ, свидѣтельствуютъ о внѣшней реальности.

Шридара [2]) говоритъ: „буддисты утверждаютъ,

---

[1]) См. Ibid., 7, 17 *arthakriyākṣama* „дѣйствительный, активный“. Въ переводѣ, стр. 14, этотъ терминъ переданъ не точно: „способный испытывать на себѣ цѣлесообразныя дѣйствія“.

[2]) *N. Kandalī*, стр 190 4.

что чистое воспріятіе, состоящее въ ощущеніи, связанномъ съ присутствіемъ единичнаго объекта, не иллюзорно по отношенію къ реальности, поэтому только оно и есть воспріятіе, но не воспринятое представленіе *(savikalpa)*, такъ какъ послѣднее создано мышленіемъ, и потому не содержитъ реальности, и содержитъ въ себѣ иллюзію". „Одно лишь ощущеніе бытія *(alocanamātram)*, одно лишь пассивное воспріятіе *(grahanamātram)*, совершенно не содержащее мышленія, есть чистое воспріятіе *(pratyakṣamatram)*", говоритъ тотъ же авторъ [1]). Ниже мы увидимъ, что кромѣ понятія чистаго воспріятія, буддійская философія оперируетъ съ понятіями чистаго объекта и чистаго мышленія, при чемъ чистый (*śuddha, kevala, — mātra*) всегда означаетъ внѣопытный. Опытное познаніе представляетъ собою сплошную иллюзію, такъ какъ оно создано мышленіемъ. Иллюзіи, въ этомъ смыслѣ нѣтъ только тамъ, гдѣ нѣтъ мышленія, — въ чистомъ воспріятіи.

Но въ такомъ случаѣ, если признать, что опредѣленіе Дигнаги и Дармакирти относится только къ идеальному чистому воспріятію, нельзя не отмѣтить нѣкоторую противорѣчивость или неточность его въ томъ смыслѣ, что вообще подъ правильнымъ познаніемъ разумѣется знаніе, согласующееся съ опытомъ, слѣдовательно опытное. На опытѣ же мы познаемъ лишь синтезъ отдѣльныхъ моментовъ чувственности, синтезъ совершаемый въ мышленіи. Комментаторъ Дармоттары говоритъ [2]), что опредѣленіе источниковъ правильнаго познанія дѣлается не съ точки зрѣнія единичныхъ моментовъ,

---

[1]) Ibid., стр. 189 16

[2]) См *tipp*, 11. 16

а съ точки зрѣнія продуктовъ ихъ синтеза въ представленіяхъ. А всякій синтезъ уже содержитъ мышленіе. Это противорѣчіе, однако, сводится лишь къ нѣкоторой неточности въ терминологіи.

Мы приходимъ къ слѣдующему результату: всякое познаніе, въ созданіи коего участвуетъ мышленіе, будь то представленіе наглядное или не наглядное, или умозаключеніе, является до извѣстной степени иллюзорнымъ. Не содержитъ въ себѣ иллюзіи лишь чистое воспріятіе, представляющее собою пассивную сторону познанія (*grāhye rūpa aviparyastam*). Мышленіе и иллюзорность или ложность являются такимъ образомъ синонимами. Поэтому, вѣроятно, Дигнага и не внесъ словъ „не иллюзорный“ въ свое опредѣленіе. У него опредѣленіе чувственной стороны въ познаніи ограничивалось указаніемъ на ея противоположность мышленію. Дармакирти, однако, внесъ это слово, подъ вліяніемъ возникшихъ разногласій въ пониманіи опредѣленія Дигнаги. Получилось двойное противорѣчіе. Съ одной стороны иллюзорнымъ называется все то, что и съ обыкновенной эмпирической точки зрѣнія содержитъ иллюзію, а такъ же и все то, что съ этой точки зрѣнія иллюзіи не содержитъ, а является иллюзорнымъ лишь съ особой внѣ-опытной точки зрѣнія. Съ другой же стороны, терминомъ воспріятія обозначается и чистое воспріятіе, какъ внѣ-опытный источникъ знанія, пассивная его сторона, такъ и воспринятое представленіе, которое уже совсѣмъ не подходитъ подъ опредѣленіе воспріятія, такъ какъ оно создано мышленіемъ, а потому является иллюзорнымъ съ внѣ-опытной точки зрѣнія.

Ниже эти вопросы будутъ выяснены, равно какъ и показано соотношеніе воспріятія и умозаключенія, въ буддійскомъ пониманіи этихъ терминовъ. Здѣсь же эти вопросы только затронуты, поскольку они имѣютъ значеніе для выясненія второй части опредѣленія воспріятія.

VI.

Мышленіе.

Опредѣленіе мышленія Значеніе термина *kalpanā* Ясныя и раздѣльныя представленія Ихъ связь со словомъ Участіе мышленія въ воспріятіи Мышленіе совершается надъ общими представленіями Мышленіе есть синтезъ *Kalpanā*, какъ воспроизводительное воображеніе. Внутреннее воспріятіе Внутреннее чувство Его форма есть время Совершается ли синтезъ чувствами

—

Чувственное воспріятіе противополагается мышленію, оно опредѣляется какъ нѣчто такое, что отличается отъ мышленія. Словомъ мышленіе мы переводимъ санскритское *kalpanā*. Что подъ нимъ собственно разумѣется, будетъ видно изъ послѣдующаго. Чувства, какъ источникъ знанія, не только отличаются отъ мышленія, но и противополагаются ему. Противоположеніе это вытекаетъ изъ слова *apoḍham* [1]), которое тутъ употреблено не безъ намѣренія; оно стоитъ въ связи съ извѣстной буддійской теоріей о чисто отрицательномъ, т. е. относительномъ значеніи словъ (*apoha*). Значеніе слова опредѣляется суммою тѣхъ отрицаній, которыя имъ обозначаются [2]). Чувственное знаніе *не есть* мышленіе, оно ему противополагается. Оба источника нашего знанія принципіально, или гене-

[1]) *N. b* II. 4.

[2]) См введеніе къ I-ой части, стр XLVII прим. 1 и также ниже, въ главѣ объ источникѣ воспріятія

тически отличаются другъ отъ друга. Чтобы найти то, что принадлежитъ собственно чувствамъ въ познаніи, слѣдуетъ отдѣлить совершенно все то, что въ немъ является продуктомъ дѣятельности мышленія. Въ чемъ же состоитъ эта дѣятельность. Дармакирти говоритъ [1]): въ созданіи такого образа, или представленія, которое способно быть обозначено словомъ и слиться съ нимъ. Слѣдовательно, это такая умственная дѣятельность, которая способна мысленно созерцать представленія, вступившія, или могущія вступить въ тѣсную связь со словомъ. Не слѣдуетъ этого понимать въ томъ смыслѣ, что чувственное познаніе даетъ какія то другія представленія, не способныя слиться со словеснымъ обозначеніемъ Такихъ представленій нѣтъ вовсе, и Дармакирти нигдѣ о нихъ не говоритъ. Всѣ представленія (*pratibhāsa*) способны слиться со словомъ, даже тѣ, изъ которыхъ слагается духовная жизнь новорожденнаго или глухонѣмого, незнакомаго со значеніемъ словъ [2]). Поэтому, по существу, опредѣленіе мышленія — *kalpanā* — сводится къ тому, что подъ этимъ терминомъ разумѣется способность мыслить представленія вообще; а такъ какъ эта способность должна принципіально отличаться отъ чувственнаго воспріятія, то ясно, что послѣднее вовсе не способно давать готовыхъ представленій.

Употребленіе слова *kalpanā* въ вышеупомянутомъ значеніи было нововведеніемъ Дигнаги, которому слѣдовалъ Дармакирти. Слово не безизвѣстно въ древнѣйшей философской литературѣ, но значеніе его тамъ нѣсколько иное. У Патанджа-

---

[1]) См *N b t.*, 7. 20, перев. стр 14
[2]) Ibid 8 3

ли[1]) *kalpanā* или *vikalpa* употребляется для обозначенія такого знанія, которое мы бы, скорѣе всего, назвали отвлеченнымъ. Оно занимаетъ особое положеніе въ его классификаціи представленій (*vṛtti*). Послѣднія дѣлятся на истинныя, ложныя, отвлеченныя, сновидѣнія и воспоминанія. Истинными (*pramāṇa*) представленіями называются такія представленія, которымъ соотвѣтствуютъ реальные объекты; они получаются изъ воспріятія, умозаключенія и достовѣрнаго словеснаго свидѣтельства о такихъ объектахъ. Ложныя представленія суть тѣ, которыя противорѣчатъ истиннымъ, а отвлеченныя тѣ, которыя, хотя и не противорѣчатъ истиннымъ, но не имѣютъ соотвѣтствующаго имъ реальнаго объекта (*vastuçūnyo vikalpaḥ*); они находятся въ тѣсной связи со словомъ (*çabdajñānavyāpta*). „Мы видимъ", говоритъ Вьяса[2]), „что существуетъ въ дѣйствительности (*vyavahāra*) область знанія, всецѣло зависящая отъ огромнаго значенія, которое имѣетъ знаніе, выражающееся въ словахъ, но не имѣющее себѣ соотвѣтствующаго объекта во внѣшнемъ мірѣ, напримѣръ, въ сужденіи: „сознаніе есть сущность души", не содержится никакого познанія о реальномъ объектѣ, такъ какъ сознаніе и душа синонимы; это знаніе чисто словесное или отвлеченное (*vikalpa*)". Кумарила употребляетъ это слово, иногда, въ смыслѣ простой фантазіи [3]), не имѣющей никакого значенія для знанія, иногда, въ смыслѣ предположенія, гипотезы [4]). Унаяпковъ и вайшешиковъ этимъ терминомъ обозначается познаніе, въ которомъ сознается связь

---

[1]) *Yogasūtra*, I, 6—9.

[2]) См *Vyāsabhāṣya* ad *Yogasūtra*, I, 9

[3]) *laukikī pratibhā*, ср. *Çlokavārt pratyakṣa*, 32

[4]) См. ibid., 37 и др.

единичнаго объекта съ его родовыми и видовыми признаками [1]). Но такое значеніе придано этому термину, очевидно, подъ вліяніемъ буддійскаго ученія, какъ будетъ показано въ послѣдствіи. Среди самихъ буддистовъ, терминъ *kalpanā* понимается весьма различно. Въ школѣ вайбашиковъ имъ обозначалось воспріятіе, которое тѣсно связано съ умственной дѣятельностью размышляющей и обсуждающей [2]), а въ школѣ іогачаровъ, всякое знаніе, поскольку оно необходимо характеризовано раздвоеніемъ (*vikalpitam*) на субъектъ и объектъ, есть *kalpanā*, т. е. воображаемое знаніе, противополагаемое познанію истинно сущаго, въ которомъ нѣтъ ни субъекта, ни объекта, и которое доступно лишь только одному Буддѣ [3]). Вслѣдствіе этого разногласія въ пониманіи термина *kalpanā*, Дармакирти и даетъ ему свое опредѣленіе.

Вообще послѣ Дигнаги и Дармакирти, въ разныхъ философскихъ школахъ слова *kalpanā* и *vikalpa* получаютъ большое значеніе при разсмотрѣніи вопроса о воспріятіи, у мимансаковъ, начиная съ Кумарилы [4]), у наяиковъ и вайшешиковъ, начиная съ Прашастапады [5]), также и у ведантистовъ школы Шанкары [6]). Тутъ

---

[1]) *Kalpanā nāma jātiyojanā* См *Nyāyavārt*, 44 1

[2]) Ср. *tipp*, стр. 21 4—5: *indriyavijñānam vitarkavicāracaitasikasamprayuktam*

[3]) См ibid, стр. 21 5—6

[4]) См. *Clokav. pratyakṣa*, 112.

[5]) *Praçast.* 187 13—17, гдѣ нѣтъ однако терминовъ *savikalpaka* и *nirvikalpaka*, но есть, соотвѣтственныя понятія, при чемъ *nirvikalpaka* называется *ālocanāmātram*, какъ въ *Çlokav pratyakṣa* 112 и *N. Kandali.* 189 16, и *aphalarūpa*, которое ср съ *N. b t.*, 14 16. и 14 19. См. объ этомъ въ главѣ объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи.

[6]) См. *Vedāntaparibhāṣā*, л. 12, verso (Бенар. изд.)

оно появляется подъ несомнѣннымъ буддійскимъ вліяніемъ, и означаетъ воспріятіе объекта вмѣстѣ съ его родовыми и видовыми признаками. У древнѣйшихъ же философовъ, до Дигнаги, оно означаетъ тотъ или другой видъ знанія сомнительнаго или ложнаго. Дармакирти, наоборотъ, опредѣляетъ *kalpanā* какъ *pratibhāsapratīti*, т. е. мышленіе или мысленное созерцаніе образа, вполнѣ опредѣленнаго и отчетливаго. Что разумѣется именно отчетливое созерцаніе образа, видно изъ того, что Дармакирти характеризуетъ *arthapratīti*, какъ конечный результатъ познавательнаго акта (*pramāṇaphalam*), когда объектъ является окончательно познаннымъ [1]).

Терминологія, употребляемая Дармакирти и Дармоттарой, и описаніе процесса познанія у послѣдняго не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что подъ *pratīti* слѣдуетъ разумѣть то, что на языкѣ современныхъ психологовъ и философовъ называется апперцепціей, т. е. отчетливое представленіе, являющееся результатомъ внимательнаго разсмотрѣнія объекта [2]). Результатъ познавательнаго процесса (*pramāṇaphalam*) называется у Дармоттары *arthādhigati*, т. е. пониманіе, понятіе объекта; познаніе какъ бы направляетъ (*pravartayati*) вниманіе на объектъ, послѣ чего объектъ достигнутъ (*prāpta*), понятъ (*adhigata*). Синонимомъ слова *pratīti* является терминъ *avabodha* [3]), терминъ извѣстный изъ грамматики. Индійскіе языковѣды-философы полагали, что слову, какъ таковому, присуща особая сила (*sphoṭa*), которая самостоятельно вызываетъ въ человѣкѣ со-

---

[1]) Ср. *N. b. ṭ* 14. 19; перев стр. 27.
[2]) Ср Wundt, Grundriss der Psychol. [4], стр. 250.
[3]) Ср. *ṭipp* 20. 4. Ср. *N. b ṭ* 15. 14—15.

отвѣтствующее слову отчетливое представленіе *avabodha*. Такое представленіе получается лишь тогда, когда имѣется достовѣрное знаніе (*adhyavasāya*), и самое слово *pratīti* „отчетливое представленіе“ является у Дармакирти и Дармоттары синонимомъ термина *niçcaya*, т. е. „несомнѣнное знаніе“. Слово *niçcaya* „несомнѣнность“ стоитъ часто вмѣсто слова *kalpanā*, „мышленіе“ [1]).

Въ этомъ противоположеніи чувственнаго воспріятія отчетливому познанію умомъ, историкъ западной философіи не замедлитъ увидѣть мысли ему весьма знакомыя. Дѣйствительно, начиная отъ древнихъ грековъ до Канта, въ до-критическій періодъ его дѣятельности, неясное, смутное познаніе посредствомъ чувствъ противополагалось отчетливому и ясному познанію ума, и познаваемый міръ раздѣлялся на міръ чувствъ, и міръ мысли, κοσμος αισθητος и κοσμος νοετος, mundus sensibilis и mundus intelligibilis. Опредѣленіе яснаго представленія, которое даетъ Дармакирти, и которое состоитъ въ томъ, что такое представленіе заключаетъ въ себѣ нѣкоторое единство, и способно слиться со словомъ, также напоминаетъ намъ мысли знакомыя, такъ какъ, въ способности слиться со словомъ, современные психологи усматриваютъ одну изъ главныхъ чертъ психическихъ продуктовъ, выдѣляющихся въ потокѣ сознанія, какъ имѣющіе нѣкоторое, хотя лишь относительное единство [2]). Но на этомъ кончается сходство, и начинается очень важное различіе, въ обоихъ

---

[1]) Ср. *Tātp.*, 87. 25: *vyavasayo vinicçāyo vikalpa ity anarthāntaram.* Ср также *N b. t.* ad. II. 23, гдѣ *niçcayarūdha* употреблено какъ синонимъ *vikalpavisaya*

[2]) Ср. Wundt, op. cit., стр 109

отношеніяхъ, какъ въ опредѣленіи отношенія апперцепціи къ слову, такъ и въ различіи между познаніемъ чувствъ и познаніемъ ума.

Дармоттара говоритъ, что даже тѣ представленія, изъ которыхъ слагается психическая жизнь однодневнаго ребенка, только что явившагося на свѣтъ, уже заключаютъ въ себѣ мышленіе въ образахъ опредѣленныхъ, способныхъ вступить въ связь со словомъ [1]). Таковы также и представленія глухонѣмыхъ [2]). Хотя у нихъ они фактически и не сливаются со словомъ, но они тѣмъ не менѣе не отличаются отъ тѣхъ представленій, изъ которыхъ слагается психическая жизнь взрослыхъ и здоровыхъ людей, и потому были бы способны слиться со словами, если бы означенныя категоріи людей владѣли словомъ. Когда новорожденный ребенокъ совершаетъ цѣлесообразное дѣйствіе, направляя свои губы къ материнской груди, то въ его умѣ уже есть совершенно опредѣленное, по мнѣнію Дармоттары, представленіе объ этой груди, то самое, которое у него впослѣдствіи сольется со словомъ, а пока лишь заключаетъ въ себѣ способность къ словесному обозначенію, какъ вполнѣ опредѣленное понятіе. Еслибы у него не было опредѣленнаго представленія, а неопредѣленное т. е. сомнительное, то онъ не могъ бы на основаніи его совершить цѣлесообразнаго дѣйствія и рѣшительно направить губы къ груди. Въ его сознаніи слѣдовательно происходитъ процессъ равнозначущій тому, который у взрослаго выразится въ утвердительномъ сужденіи: „это есть грудь“.

Буддійскій философъ ставитъ себѣ задачей

---

[1]) *N. b t.*, 8 12 и слѣд.

[2]) Ср. *tipp*, 22. 10.

изслѣдованіе познавательныхъ процессовъ, которые предшествуютъ и обусловливаютъ собой всякое цѣлесообразное дѣйствіе. Способность къ цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ является для него главнымъ признакомъ одушевленія. Разъ имѣется на лицо цѣлесообразное дѣйствіе, какъ у ребенка, протягивающаго губы къ материнской груди, то имѣются и познавательные процессы, его обусловливающіе. Эти процессы, даже въ простѣйшемъ своемъ видѣ, содержатъ въ себѣ мышленіе (*kalpanā*) въ опредѣленныхъ образахъ, такихъ, которые, по своему значенію, какъ условіе цѣлесообразныхъ дѣйствій, ничѣмъ не отличаются отъ отчетливыхъ представленій взрослыхъ и здоровыхъ людей.

Терминъ *kalpanā*, какъ видно изъ предшествующаго, измѣнялъ свое значеніе, смотря по тѣмъ потребностямъ, которыя всплывали наружу въ исторіи индійской философіи, въ разныя эпохи. Первоначальное значеніе „сдѣланнаго“, „искусственнаго“, „нереальнаго“, „воображаемаго“ было использовано въ системѣ Патанджали, для обозначенія познанія отвлеченнаго. Кумарила употребляетъ этотъ терминъ въ значеніи фантазіи. Буддисты реалисты, въ значеніи знанія неувѣреннаго. Первые буддисты-идеалисты (такъ называемые послѣдователи преданія) обозначаютъ имъ ложное, иллюзорное знаніе, при чемъ однако все эмпирическое знаніе у нихъ считается ложнымъ. Наконецъ, Дигнага придаетъ ему смыслъ мышленія въ ясныхъ и раздѣльныхъ представленіяхъ. Во всѣхъ предшествующихъ ученіяхъ, терминъ этотъ, въ большей или меньшей степени, противополагается правильному познанію (*pramāṇa*); у Дигнагии Дармакирти, наоборотъ, онъ обозначаетъ одинъ изъ источниковъ пра-

вильнаго познанія. Наши ясныя и раздѣльныя представленія, однако, какъ увидимъ въ дальнѣйшемъ, по ученію тѣхъ же философовъ, имѣютъ лишь субъективное значеніе, и не содержатъ въ себѣ знанія объ истинно-сущемъ, и потому, съ этой точки зрѣнія, *kalpanā*, какъ мышленіе, близко подходитъ къ тому значенію, которое имѣлъ этотъ терминъ у древнихъ іогачаровъ [1]).

Ясныя и раздѣльныя представленія вовсе не даютъ намъ знанія объ истинной сущности бытія, и съ этой, такъ сказать внѣ-опытной точки зрѣнія, они являются воображаемыми. Объектъ мышленія (*vikalpaviṣaya*) или та форма объекта, въ которой онъ нами познается, есть форма, которая ему придана въ ясномъ и раздѣльномъ представленіи (*mṛcayārūḍharūpa*), и она есть воображаемая форма (*samāropitam rūpam*), воображаемая конечно съ точки зрѣнія абсолютной реальности [2]). Такимъ образомъ, Дигнага не придалъ термину *kalpanā* „мышленіе“ значеніе совершенно новое или противоположное тому, какой этотъ терминъ имѣлъ раньше. Оно сохранилъ у него значеніе „воображенія“, но такъ какъ все опытное знаніе, по ученію его, оказывается не реальнымъ въ обсолютномъ смыслѣ, а воображаемымъ, то значеніе „воображенія“ у него слилось со значеніемъ „мышленія“ и „яснаго и раздѣльнаго представленія“.

Изъ этого ясно, что противоположеніе чувственнаго познанія мышленію имѣетъ у буддистовъ

---

[1]) Терминъ *vikalpa*, первоначально означавшій „сравненіе“, „выборъ“, сталъ впослѣдствіи совершенно равнозначущимъ съ *kalpanā*. У древнихъ іогачаровъ онъ имѣетъ еще оттѣнокъ „раздвоенія“: всякое познаніе раздвоено на субъектъ и объектъ: *sarvajñānam grāhyagrāhakatvena vikalpitam*, см *tipp*, 21, 6

[2]) *N. b t* ad II. 27.

иной характеръ, чѣмъ во всей западной философіи до Канта. Разница между обоими источниками не состоитъ въ степени ясности представленій, она имѣетъ не логическій характеръ, а генетическій. Нельзя, съ буддійской точки зрѣнія, сказать, что чувства даютъ неясное, смутное представленіе, а мышленіе, наоборотъ, ясныя и раздѣльныя представленія, въ которыхъ мы познаемъ дѣйствительную сущность вещей. У Дармакирти мышленіе играетъ гораздо болѣе скромную роль, такъ какъ уже въ представленіяхъ новорожденнаго мышленіе участвуетъ точно такъ же, какъ и въ болѣе развитыхъ формахъ познанія. Очевидно, что такого рода мышленіе, лежащее въ основѣ всякого одушевленія, есть и у звѣрей. По крайней мѣрѣ Шридара, приводя буддійскій взглядъ на воспріятіе, замѣчаетъ, что въ основѣ цѣлесообразныхъ дѣйствій у звѣрей такъ же лежитъ мышленіе *vikalpa*[1]), хотя звѣри и не говорятъ.

Такимъ образомъ первая черта, которой Дармакирти характеризуетъ свое понятіе мышленія, противополагаемаго чувствамъ, есть его способность давать ясныя представленія, которыя могутъ быть обозначены словами.

Вторая черта этого мышленія, вытекающая изъ первой, есть его способность мыслить общія представленія. Мышленіе всегда совершается не надъ единичнымъ, а надъ общимъ. А изъ этого уже вытекаетъ и другая черта буддійскаго понятія о мышленіи: мышленіе есть синтезъ единичнаго въ общемъ представленіи. Противуположеніе мышленія чувственному познанію главнымъ образомъ на томъ

[1]) Ср. *N Kandalī*, 189, 15: *çabdarahitānām api tiraçcām arthavikalpāt pravṛtteḥ.*

и основано, что мышленіе есть синтезъ, а чувственная сторона никакого синтеза въ себѣ не содержитъ [1]).

Всякое готовое, отчетливое представленіе имѣетъ способность слиться со словомъ, и является областью мышленія, а не чувствъ. Слова, по ученію буддистовъ, получили значеніе по взаимному уговору (*saṃketa*) между людьми, условившимися извѣстныя понятія обозначать извѣстными звуками. Мимансаки, приписывали слову, какъ таковому, особую силу вызывать представленія. Наяики предполагали, что связь извѣстнаго понятія съ извѣстными звуками, происходитъ по волѣ всемогущаго Бога [2]) (*īçvarasṃketa*), а буддисты утверждали, что это произошло по уговору между людьми. Все, что можетъ быть мыслимо (*pratītatvam*), по буддійскому взгляду, является объектомъ отвлеченнаго представленія (*vikalpavijñānavisayatvam*) [3]), а все, что можетъ быть непосредственнымъ объектомъ отвлеченнаго знанія (*vikalpajñānagrāhyam*) [4]), имѣетъ способность слиться со словеснымъ обозначеніемъ (*çabdākārasaṃsargayogyam*) [5]) Содержаніе представленія имѣетъ, такимъ образомъ, болѣе существенное значеніе, чѣмъ его словесное обозначеніе, послѣднее является лишь болѣе или менѣе случайнымъ признакомъ. По существу же, представленіе, объектъ отвлеченнаго мышленія (*vikalpavijñāna*), есть ничто иное, какъ представленіе общее (хотя бы и отнесенное къ единичному предмету).

---

[1]) Ср *Tātp.* стр. 88 и слѣд.
[2]) Ср. *Tarkasaṃgraha*, 59.
[3]) Ch. *N. b. t.* ad III. 53.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.

Мы уже обратили вниманіе на то, что по своему этимологическому значенію слово *vikalpa* означаетъ также „выборъ“, „сопоставленіе“ [1]). Дармоттара, на вопросъ, откуда берется у насъ увѣренность, что всѣ представленія имѣютъ способность слиться со словеснымъ обозначеніемъ, когда нѣкоторыя изъ нихъ (т. е. представленія дѣтей и глухонѣмыхъ) въ дѣйствительности со словомъ не сливаются, отвѣчаетъ довольно страннымъ, на первый взглядъ, образомъ: [2]) „мы въ этомъ увѣрены оттого“, говоритъ онъ, „что слову соотвѣтствуетъ не единичное представленіе, а общее“. Единичное представленіе, слѣдовательно, никогда не можетъ слиться со словомъ. Подъ словами „представленіе, могущее слиться со словомъ“ и слѣдуетъ, такимъ образомъ, разумѣть лишь представленіе общее, не единичное, или, какъ выражается Дармоттара, „представленіе не ограниченное“ (*aniyatapratibhāsa*), при чемъ подъ словомъ „неограниченное“, разумѣется представленіе, неограниченное предѣлами своей абсолютной единичности, единичной сущности [3]) (*svalakṣaṇa*). Какъ техническій терминъ, слово *kalpanā-vikalpa* сохранаетъ то же значеніе, выбора, сравненія, такъ какъ дѣятельность мышленія есть дѣятельность сравнивающая, сопоставляющая и синтетическая, объединяющая разнообразіе единичныхъ моментовъ знанія въ общее представленіе. Дармоттара говоритъ: „мысль, въ которой соединено въ одно цѣлое то, что было воспринимаемо раньше, и то, что воспринимается теперь, не имѣетъ, строго говоря, своимъ

---

[1]) См. выше, стр. 185 примѣч. 1.

[2]) См. *N. b t*, 8. 7 и слѣд.

[3]) Ср съ терминомъ *aniyatapratibhâsa* совершенно такое же употребленіе термина *aniyatârthagrâhi*, *Tātp*, 88 8

объектомъ, находящагося на лицо предмета, такъ какъ то, что было созерцаемо раньше, теперь отсутствуетъ [1]). А само собой разумѣется, что если представленіе относится къ отсутствующему объекту, то оно не зависитъ отъ послѣдняго и не является его созданіемъ. То представленіе, которое не зависитъ отъ присутствія объекта, есть самостоятельное представленіе, такъ какъ такого фактора, который бы собою его ограничивалъ, нѣтъ (т. е. такого объекта, который бы во всемъ ему былъ равенъ, не существуетъ). Такое, именно, представленіе способно слиться со словомъ". Слѣдовательно, въ каждой мысли, въ каждомъ представленіи, хотя бы самомъ простомъ, уже содержится сравнивающая дѣятельность ума (*vikalpavijñānam*), синтезъ многообразнаго въ общемъ представленіи, хотя мышленіе и относитъ его къ единичному объекту. Единичный объектъ, единичное представленіе не можетъ быть объектомъ мышленія, какъдѣятельности сравнивающей, ибо, если бы объектъ познавался какъ дѣйствительно единичный, внѣ всякаго сравненія съ другими, то при познаніи его сравнивающая дѣятельность не имѣла бы мѣста. Изъ этого слѣдуетъ, какъ увидимъ ниже, что единичный объектъ вовсе не можетъ быть познанъ, и единичныя представленія, въ строгомъ смыслѣ, не существуютъ вовсе. Равнымъ образомъ, единичное представленіе не можетъ заключать въ себѣ никакого синтеза, что ясно уже изъ самаго понятія о синтезѣ (*samtāna*). Синтезъ можетъ быть совершенъ только сознаніемъ (*adhyavaseyas*) въ отчетливомъ представленіи (*niçcayena*). Единство (*ekatva*),

---

[1]) *V. b. t.*, 8, 9—10: *pūrvadṛstasyâsaṃnihitatvât.*

которое заключается въ каждомъ представленіи, есть результатъ синтеза (*samtānagatam*), обусловленнаго нераздѣльностію сознанія (*abhedādhyavasāya*) по отношенію къ данному представленію [1]). Абсолютно единичное представленіе, единичное въ строгомъ смыслѣ слова, въ которомъ нѣтъ никакого синтеза, вовсе не можетъ быть сознаваемо, и поэтому оно не существуетъ.

Если мы теперь припомнимъ изложенное выше буддійское ученіе о времени, т. е. взглядъ на время, какъ на теченіе самостоятельныхъ, абсолютно единичныхъ моментовъ, то убѣдимся, что оно стоитъ въ тѣсной связи съ буддійскимъ же ученіемъ о воспріятіи и мышленіи (*kalpanā*), а также съ ученіемъ объ общихъ представленіяхъ, способныхъ слиться со словомъ, и не доступныхъ познанію абсолютно единичныхъ объектахъ, Отдѣльные моменты соединяются въ нашемъ сознаніи въ цѣпи (*samtāna*); единство (*ekatvam*), которое представляетъ собою такая цѣпь, существуетъ лишь благодаря нашему сознанію, объединяющему (*abhedādhyavasāya*) отдѣльные моменты въ цѣпи. Лишь объединенныя цѣпи моментовъ познаются нашимъ сознаніемъ отчетливо [2]) (*niçcayena*) Единичный моментъ совершенно недоступенъ для сознанія (*kṣaṇasya prāpayitum açakyatvāt* [3]). Объединная цѣпь моментовъ познается въ общемъ представленіи (*aniyatapratibhāsa*), которое способно слиться со словомъ. Общее представленіе является объектомъ мышленія (*pratīti, kalpanā*), абсолютно еди-

---

[1]) Ср *N b. t.* стр 4 11
[2]) Ibid. стр. 12 18
[3]) Ibid стр 12 19

ничное представленіе не можетъ быть объектомъ мышленія (*svalakṣaṇam nā vikalpavisayam*) [1]).

Теперь когда мы выяснили что Дармакирти подъ терминомъ *kalpanā* разумѣетъ дѣятельность ума синтетическую, объединяющую въ представленіи многообразіе отдѣльныхъ моментовъ, то для насъ ясно, что *kalpanā* имѣетъ общія черты съ такъ называемымъ воспроизводительнымъ воображеніемъ. Въ созданіи всякаго представленія участвуетъ память. Дармакирти говоритъ [2]), что при воспріятіи рождается представленіе, между прочимъ подъ вліяніемъ памяти, и мышленіе воспроизводитъ прежнія переживанія подъ непосредственнымъ вліянемъ воспріятія, и объединяетъ въ представленіи испытанное раньше съ испытываемымъ теперь [3]).

Такимъ образомъ, мышленіе даетъ ясныя и раздѣльныя представленія, которыя въ то же время являются и общими синтетическими представленіями. Является вопросъ, какимъ образомъ, изъ абсолютныхъ единицъ, не имѣющихъ въ себѣ ничего общаго, возникаютъ путемъ синтеза общія представленія.

Синтезъ воспроизводительнаго воображенія принадлежитъ всецѣло мышленію, какъ активной сторонѣ познанія, но между сей послѣдней и чувственной стороной должно быть нѣчто посредствующее. Поиски этого посредствующаго привели Дигнагу къ ученію о воспріятіи внутреннимъ чувствомъ. Поэтому, въ связи съ ученіемъ о мышленіи, мы разсмотримъ ученіе о воспріятіи внѣшнихъ объек-

[1]) Ср *Tatp.* 338. 17. и 340 3—4

[2]) См стихи приведенные въ *tipp* 31 6, гдѣ говорится о томъ, что мышленіе совершается подъ вліяніемъ памяти, отправляющей свою функцію: *svavyāpāratvakaranat smaranāt*

[3]) *N b. t.* 8 14: *pūrvadṛṣṭaparadṛṣṭam cartham ekīkurvat*

товъ внутреннимъ чувствомъ. Мышленіе, именно какъ синтезъ отдѣльныхъ моментовъ, противополагается чувственной сторонѣ познанія. Однако, есть извѣстнаго рода синтезъ, который Дармакирти, повидимому, готовъ относить къ области чувственной. Онъ говоритъ [1]): „воспріятіемъ внѣшнихъ объектовъ, посредствомъ внутренняго чувства, мы называемъ тотъ моментъ, который непосредственно слѣдуетъ за внѣшнимъ воспріятіемъ, при чемъ послѣднее содѣйствуетъ первому; внѣшнее воспріятіе съ нимъ однородно, и непосредственно съ нимъ связано".

Точное выясненіе того, что разумѣется подъ воспріятіемъ внѣшнихъ объектовъ внутреннимъ чувствомъ, представляетъ значительныя затрудненія. Въ полемической литературѣ находимъ о немъ очень мало свѣдѣній. Самъ Дармоттара, въ скрытомъ видѣ, сознается, что ученіе для него не совсѣмъ ясно. Онъ говоритъ [2]): „прямыхъ доказательствъ существованія внутренняго воспріятія нѣтъ, оно вытекаетъ изъ всей нашей системы, и если толковать его такъ, какъ мы это дѣлаемъ, то не будетъ никакого противорѣчія въ допущеніи такого вида воспріятія". Слѣдуетъ замѣтить, что Дигнага и Дармакирти не причисляли внутренное чувство (*manas*) къ числу чувствъ вообще. Такое значеніе *manas* имѣетъ въ брахманскихъ системахъ и въ первоначальномъ буддизмѣ, гдѣ насчитывается шесть органовъ чувствъ, въ томъ числѣ *manas*, и каждый органъ имѣетъ свою область (*āyatana*). Область внутренняго чувства составляютъ внутреннія состоянія сознанія, такія какъ счастіе,

[1]) *N. b. t.* стр. 10 5; перев стр 19.
[2]) См *N. b t.* стр. 11. 1; перев стр. 20—21

горе и т. п. Дигнага [1]) замѣнилъ это ученіемъ о воспріятіи своей личности, на основаніи какихъ соображеній—увидимъ впослѣдствіи. Винитадева [2]) говоритъ: „внутренняго чувства нѣтъ, потому что внутренное воспріятія разсматривается отдѣльно". Такимъ образомъ, внутреннее воспріятіе не есть особый видъ воспріятія, равноправный съ воспріятіемъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. Это особая сторона воспріятія, которая сопровождаетъ всякія воспріятія, совершающіяся черезъ внѣшнія чувства. Но это не слѣдуетъ понимать такимъ образомъ, что внутреннее воспріятіе можетъ воспринимать внѣшніе объекты, помимо внѣшнихъ чувствъ, непосредственно. Очевидно, такое возраженіе дѣлалось современниками, потому что Дармоттара его опровергаетъ. И основано оно отчасти на словахъ самого Будды, которыми, какъ говоритъ традиція [3]), руководствовался Дигнага, при установленіи ученія объ этомъ видѣ воспріятія. Будда, въ одной изъ проповѣдей, будто бы сказалъ, что цвѣтъ воспринимается двумя способами, зрительнымъ воспріятіемъ, и зависящимъ отъ него внутреннимъ воспріятіемъ. На это мимансаки [4]) возражали слѣдующимъ образомъ. Если внутреннимъ воспріятіемъ познается то же самое, что и посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, то оно не даетъ ничего новаго, и не является источникомъ познанія. Если же посредствомъ его можно воспринимать объекты, лежащіе за предѣлами дѣйствія зрѣнія и другихъ внѣшнихъ

---

[1]) Ср *Tātp*, 17. 1.

[2]) Apud de la Vallée Poussin, op. cit., стр. 92, ср. *tipp.* 27, 6: *na mana indriyam tasya svasaṃvedanapratyakṣe pratipadyamānatvāt.*

[3]) См *tipp*, 26, 10.

[4]) Ibid., 26, 12

чувствъ, тогда слѣпые должны были бы видѣть, а глухіе слышать посредствомъ внутренняго воспріятія. Это возраженіе опровергается тѣмъ, что объектомъ внутренняго воспріятія является тотъ же самый объектъ, который воспринимается внѣшними чувствами, но въ другой моментъ его существованія. Поэтому, внутреннее воспріятіе не есть повтореніе внѣшняго, такъ какъ оно воспринимаетъ объектъ въ моментъ, слѣдующій за его воспріятіемъ внѣшнимъ чувствомъ. Выше мы изложили, что единство объекта покоится въ нашемъ сознаніи, а не въ дѣйствительности. Въ каждомъ моментѣ имѣется совершенно самостоятельное бытіе. Поэтому, внутренное воспріятіе относится къ совершенно иному объекту, чѣмъ внѣшнее. „Объектъ этого второго вида воспріятія", говоритъ Дармоттара [1]), „не отличается отъ объекта перваго вида, т. е. отъ объекта, воспринимаемаго внѣшними чувствами. Между нимъ и объектомъ внѣшняго воспріятія нѣтъ разницы. Подъ разницей, здѣсь разумѣется, какъ разстояніе во времени, такъ и различіе по существу. Слѣдовательно, здѣсь отрицается всякая разница между объектомъ внѣшняго и внутренняго воспріятія, и поэтому, воспріятію посредствомъ внутренняго чувства не приписывается особаго внѣшняго объекта; рѣчь идетъ только о томъ моментѣ, въ который объектъ внѣшняго воспріятія проникаетъ въ сознаніе, а это происходитъ во второй моментъ существованія объекта, моментъ совершенно однородный съ первымъ: т. е. здѣсь разумѣется моментъ, слѣдующій за моментомъ воспріятія чрезъ внѣшнее чувство, моментъ,

---

[1]) Ср. *N. b. t.*, то. 8 и слѣд.; перев., стр. 19

лежащій въ одной цѣпи моментовъ, объединенныхъ нашимъ сознаніемъ, относительно даннаго объекта". Слѣдуетъ не упускать изъ виду, что роль чувствъ въ познаніи понимается идеалистически, какъ чувственная, пассивная его сторона. Воспріятіе внѣшняго объекта есть моментъ. Цѣпь такихъ самостоятельныхъ моментовъ объединяется въ мышленіи въ представленіе. Моментъ внутренняго воспріятія есть такой же самостоятельный моментъ, но при созданіи представленія онъ объединяется мышленіемъ въ той же цѣпи съ моментомъ, непосредственно предшествующимъ и однороднымъ съ нимъ. Когда все сознаніе разлагается на теченіе моментовъ, то представленія образуются изъ цѣпей однородныхъ моментовъ, т. е. такихъ моментовъ, которые объединяются уже въ сознаніи, образуя въ немъ нераздѣльное представленіе. Изъ этихъ соображеній повидимому вытекаетъ слѣдующее: внутреннее воспріятіе не есть еще синтезъ моментовъ, создающій представленія, оно тоже представляетъ собой особый моментъ чувственности, посредствующій между чувственной стороной знанія и мышленіемъ. Въ такомъ смыслѣ понималъ его ачарья Джянагарба [1]). Хотя Дармоттара съ нимъ не вполнѣ согласенъ, но мнѣніе его настолько интересно, что заслуживаетъ быть приведеннымъ. Въ пользу внутренняго воспріятія Джянагарба приводитъ такое доказательство: „оно существуетъ, такъ какъ чрезъ него рождается мышленіе (представленіе). Во время дѣятельности органа, напримѣръ глаза, рождается и чувственное знаніе, и внутреннее. Нельзя говорить, что оба не могутъ возникать вдругъ, ибо два момента воспріятія не

[1]) Ср. *tipp.* 30 8 и слѣд.

могутъ возникать сразу только тогда, когда они касаются одного и того же чувства, но не разныхъ чувствъ. Вѣдь было сказано, что шесть чувственныхъ моментовъ могутъ сразу возникать, если они относятся къ различнымъ чувствамъ. Поэтому, и эти два момента чувственнаго знанія возникаютъ одновременно. И нельзя возразить, что въ этихъ случаяхъ внутренняго воспріятія нѣтъ, потому что мы его отдѣльно не воспринимаемъ. Вѣдь отъ него возникаетъ однородное съ нимъ мысленное представленіе, напр. синяго цвѣта. Если бы не было внутренняго воспріятія, то не было бы, ни въ какомъ случаѣ, и представленія о синемъ цвѣтѣ, которое возникаетъ на его почвѣ, ибо представленіе (мысль) можетъ возникнуть отъ чего либо однороднаго, каковымъ является внутреннее чувство, а не отъ совершенно неоднородной, чувственной (пассивной) стороны знанія. Вѣдь не можетъ же случиться, что когда Девадатта имѣетъ воспріятіе синяго цвѣта, то соотвѣтственное представленіе образуется не у него, а у Яджнадатты. Точно такъ же не можетъ этого быть потому, что цѣпь моментовъ внѣшняго воспріятія, и цѣпь моментовъ внутренняго воспріятія совершенно неоднородны. Наоборотъ, цѣпь моментовъ внутренняго воспріятія и мышленіе однородны, такъ какъ то и другое не относятся къ чувственной сторонѣ знанія, и называются внутренними". Дармоттара на это отвѣчаетъ [1]): „Основаніе, которое иные приводятъ, для доказательства существованія внутренняго воспріятія, гласитъ, что отъ него возникаетъ однородное съ нимъ мышленіе. Это основаніе недо-

[1]) Ibid., зо. 17 и слѣд.

статочно, такъ какъ бываютъ случаи происхожденія и отъ неоднородной причины. При дѣйствіи внѣшняго органа, напримѣръ глаза, внутреннее воспріятіе возникать не можетъ. Съ другой стороны, невозможно одновременное возникновеніе двухъ чисто чувственныхъ, безъ участія мышленія совершающихся актовъ познанія одного и того-же синяго цвѣта (изъ которыхъ одинъ внѣшній, другой внутренній), потому что мы ихъ не наблюдаемъ. Поэтому, такъ какъ представленіе (синтезъ мысли) возникаетъ именно отъ чувственной стороны познанія, которая не однородна (съ мышленіемъ), то приводимое тобою, для доказательства существованія внутренняго воспріятія, основаніе, именно, что оно существуетъ, потому что отъ него возникаетъ синтетическая дѣятельность мышленія, создающаго представленія,— это основаніе не имѣетъ значенія. Вѣдь чисто чувственный элементъ познанія, и соединенный съ мышленіемъ его элементъ не находятся въ двухъ различныхъ цѣпяхъ моментовъ сознанія, какъ мышленіе Девадатты и Яджнадатты. Только въ томъ случаѣ, если бы эти два элемента лежали въ разныхъ цѣпяхъ моментовъ сознанія, можно было бы утверждать, что синтезъ мышленія не можетъ возникнуть изъ чисто чувственнаго элемента познанія, который лежитъ въ другой цѣпи моментовъ. Но такъ какъ оба они лежатъ въ одной цѣпи моментовъ, то необходимо допустить, что представленія, результатъ синтетической дѣятельности мышленія, происходятъ изъ неоднороднаго съ ними чувственнаго элемента познанія".

Затѣмъ авторъ *ṭippaṇī* ссылается на самого Дармакирти, который приводитъ этотъ взглядъ въ Прашанавартикѣ, и заключаетъ: „мышленіе

можетъ возникнуть и изъ неоднороднаго съ нимъ чувственнаго элемента познанія, это ничего!"

Изъ приведенной полемики вытекаетъ, что подъ внутреннимъ воспріятіемъ разумѣется нѣчто посредствующее между чисто чувственной стороной познанія и мышленіемъ, причемъ одни были склонны относить его поближе къ чувственной сторонѣ, а другіе, поближе къ мышленію. Хотя наши авторы, Дармакирти, Дармотара и авторъ *tippaṇī* относятъ его, повидимому, всецѣло къ чувственной сторонѣ, однако изъ словъ ихъ вытекаетъ, что моментъ внутренняго воспріятія лежитъ въ одной цѣпи съ моментомъ внѣшняго воспріятія, а разъ идетъ рѣчь о цѣпи моментовъ, то мы уже выходимъ изъ области чистой, идеальной чувственности, такъ какъ всякая цѣпь моментовъ существуетъ лишь въ нашемъ сознаніи. Затѣмъ ясно, что по мнѣнію этихъ лицъ, всякое внѣшнее воспріятіе, откуда бы оно не происходило, прежде чѣмъ быть усвоеннымъ въ сознаніи, какъ представленіе, становится объектомъ внутренняго чувства. Наконецъ, ясно и то, что форма этого внутренняго чувства есть время, такъ какъ въ немъ совершается какой то синтезъ моментовъ, отличающійся, однако, отъ синтеза мышленія [1]). Ниже мы уви-

---

[1]) Ученіе о воспріятіи внутренняго чувства встрѣчается, какъ извѣстно, у Канта. Всѣ представленія, какого бы они не были происхожденія, по его мнѣнію, относятся къ внутреннему чувству, въ качествѣ видоизмѣненія нашего сознанія, и какъ таковыя должны быть подчинены формальному условію внутренняго чувства, т. е. времени, въ которомъ они всѣ распредѣлены, связаны и поставлены во взаимныя отношенія (Kritik d. r V, 98) Порядокъ, въ которомъ распредѣляются представленія, въ качествѣ объектовъ внутренняго чувства, соотвѣтствовалъ бы различнымъ *samtana*, на которыя разлагается психическая жизнь, и время есть дѣйствительная форма этихъ *samtana*. Мы однако не рѣшаемся высказаться о сходствѣ обоихъ ученій болѣе опредѣленно, потому, что индійское ученіе не можетъ считаться

димъ, что Дармакирти подходитъ къ тому же вопросу и съ другой стороны, со стороны представленія какъ результата воспріятія [1]). Установивъ, что окончательный результатъ воспріятія есть синтезъ моментовъ въ представленіи, онъ указываетъ на то, что ближайшимъ источникомъ этого синтеза является фактъ „сходственности“ моментовъ, или схемы тѣхъ образовъ, подъ которые мышленіе подводитъ единичные сущности, и придаетъ, слѣдовательно, этой „сходственности“ такъ же значеніе чего то посредствующаго между чувствомъ и мышленіемъ.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что вопросъ о посредствующемъ звенѣ между чувствами и мышленіемъ представлялъ необыкновенныя трудности, и остался нерѣшеннымъ. На такое-же, или весьма сходное затрудненіе наткнулась, какъ извѣстно, и западная философія при рѣшеніи этого вопроса.

достаточно выясненнымъ Сходство, во всякомъ случаѣ, есть уже въ томъ, что оба ученія оказались весьма трудными для пониманія, и ученые долго не могли прійти между собою къ согласію, относительно того, какъ слѣдуетъ ихъ понимать, см. Vaihinger, Commentar zu Kants Kr. d. r. V, II, 477 и слѣд Изъ современныхъ ученыхъ Schuppe (Erkenntnisstheór Logik §§ 41, 42) полагаетъ, что синтетическія функціи познанія отчасти совершаются въ чувственной его сторонѣ

[1]) См. ниже, въ главѣ о результатѣ воспріятія.

VII.

Единичная и общая сущность.

Отличіе индійскаго пониманія единичнаго объекта, отъ европейскаго. Единичная сущность познается чувствами, общая сущность — мышленіемъ. Различіе между непосредственнымъ и окончательнымъ объектами воспріятія и мышленія Единичное представленіе метафорически называется воспріятіемъ. Отождествленіе единичной сущности съ „моментомъ“. Признакъ единичной сущности есть способность давать ясныя и неясныя представленія, въ зависимости отъ разстоянія Этотъ признакъ принадлежитъ единичному представленію, и только косвенно единичной сущности Значеніе понятія единичной сущности въ религіозной практикѣ.

Послѣ того какъ, такимъ образомъ, чувственная сторона познанія и мышленія строго разграничены, какъ два источника знанія взаимно другъ друга исключающіе,—чувства суть то, что не есть мышленіе, и мышленіе то, что не есть чувство,—является вопросъ о томъ, что же мы познаемъ каждымъ изъ этихъ источниковъ въ отдѣльности, нѣтъ ли возможности разграничить въ объектахъ знанія то, что въ нихъ познается непосредственно чувствами, отъ того, что познается мышленіемъ. Дармакирти отвѣчаетъ[1]), что чувствами познается единичная сущность объекта, а мышленіемъ общая сущность. Единичная сущность объекта есть то, что принадлежитъ ему одному (*svam*), и не принадлежитъ никакому другому (*asādhāraṇam*).

---

[1]) Ср. *N. b.* 12. 13 и *N b t.*, 12 14—15.

Это есть истинная сущность (*paramārthasat*) объекта, не воображаемая (*anāropitam*), не искусственная (*akrtrimam*) [1]).

Противополагается ей общая сущность объекта, та, которая не принадлежитъ данному объекту, а принадлежитъ сообща многимъ объектамъ (*sādhāraṇam rūpam*) [2]). Эта общая сущность объекта есть не истинная, а воображаемая (*samāropyamāṇam*) [3]) его сущность. Въ качествѣ общей и воображаемой сущности, объектъ можетъ быть познанъ въ ясномъ и раздѣльномъ представленіи (*avasīyamāno hy arthah*), такъ какъ въ этой формѣ онъ познается посредствомъ отвлеченнаго познанія мысли (*vikalpavijñānena*) [4]). Общая сущность объекта, слѣдовательно, познается мышленіемъ, а не чувствами.

Различіе между частнымъ и общимъ имѣетъ большое значеніе и въ западной философіи. Мы встрѣчаемъ тутъ и то мнѣніе, что единичное познается чувствами, въ такъ называемомъ чувственномъ воззрѣніи (интуиціи), а общее познается мышленіемъ. Но, повидимому, различіе между общимъ и частнымъ въ объектѣ познанія понимается въ европейской наукѣ, по крайней мѣрѣ большинствомъ философовъ и психологовъ, не такъ, какъ въ Индіи. Европейскіе психологи говорятъ объ общихъ и единичныхъ признакахъ объектовъ, и при этомъ упускаютъ изъ виду, что понятіе единичнаго признака есть contraditio in adjecto, ибо признакъ, для того, чтобы быть признакомъ какого либо объекта, долженъ уже соединять или отдѣлять его отъ другого объекта, и

---

[1]) Ibid, 13. 11.
[2]) Ibid., 14 8
Ibid, 14. 6 и 14. 9.
Ibid., 14 5

быть слѣдовательно уже общимъ, а не единичнымъ. Единичныхъ признаковъ и единичныхъ представленій, въ строгомъ смыслѣ, нѣтъ вовсе. Всякое представленіе, хотя бы и отнесенное къ единичному объекту, представляетъ собою общее представленіе, въ которомъ работою мышленія соединены въ одинъ образъ цѣлый рядъ признаковъ. Такова точка зрѣнія индійской логики на этотъ предметъ. Она не различаетъ общихъ и единичныхъ представленій (*pratyaya*), она говоритъ о единичной и общей сущности (*tattvam*) [1]) объектовъ, различая ихъ такъ, какъ то описано выше. Нельзя, поэтому, говорить, съ индійской точки зрѣнія, что въ опытѣ существуютъ только объекты, соотвѣтствующіе единичнымъ представленіямъ, такъ какъ объекты опыта всѣ единичны, представленія же всѣ общи. Представленіе есть искусственно созданная, не истинная, воображаемая общая форма единичнаго объекта. Объясненіе этого факта есть основной вопросъ буддійской теоріи знанія, какъ это будетъ ясно изъ послѣдующаго. Такое коренное значеніе вопроса о взаимоотношеніи между общимъ и единичнымъ хорошо сознавалось противниками буддистовъ, философами реалистами, наяиками и вайшешиками. Они такъ же различали единичный объектъ, индивидъ (*vyakti*), отъ общаго объекта или класса объектовъ (*jāti*), при чемъ, со своей точки зрѣнія крайнаго реализма, полагали, что общій объектъ, или общее представленіе, есть дѣйствительно существующая реальная сущность, которая ингерируетъ въ единицахъ. Поэтому они предполагали существованіе ингеренціи, какъ особой категоріи реальной связи, благодаря коей

---

[1]) Ibid 12. 15.

качества ингерируютъ въ субстанціи, и общее въ единичномъ. Если Платонъ, допуская существованіе реальностей, соотвѣтствующихъ всѣмъ общимъ представленіямъ, считалъ все таки необходимымъ перенести ихъ въ сверхчувственный міръ, то индійскіе реалисты, не смущаясь, утверждали ихъ существованіе на опытѣ. Кешавамишра придаетъ этому вопросу, о характерѣ общихъ представленій, первенствующее значеніе въ буддійской теоріи знанія. Для опроверженія ея, онъ ограничивается простой ссылкой на то, что общія сущности суть, по мнѣнію его школы, такъ же реальности. Приведя подробно взглядъ буддистовъ на сущность воспріятія, онъ говоритъ, что взглядъ этотъ не вѣренъ, потому что общее столь же реально, какъ и единичное [1]). Ведантисты школы Шанкары, которые всѣ теоретическія предпосылки своего логическаго ученія заимствовали у буддистовъ, въ этомъ вопросѣ тѣсно примыкаютъ къ нимъ. Они не признаютъ существованія реальныхъ общихъ сущностей (*sāmānya*), и не признаютъ категоріи ингеренціи (*samavāya*).

Такимъ образомъ, единичная сущность объекта воспринимается чувствами, а общая его сущность познается мышленіемъ. Дармоттара поясняетъ взаимное отношеніе этихъ двухъ различныхъ источниковъ знанія, поскольку они порождаютъ познаніе единичнаго и общаго, слѣдующимъ образомъ [2]). Объектъ правильнаго познаніа бываетъ двухъ родовъ: непосредственный и окончательный. Первымъ

---

[1]) *sāmānyasya vastubhūtatvāt,* ср *Tarkabhāṣā*, стр 27.

[2]) *N. b t.* 12. 16—22. Что это разсужденіе принадлежитъ именно Дармоттарѣ, а не Дармакирти, можно догадываться изъ того что Вачаспатимишра, приводя изъ него нѣкоторыя мысли, ссылается именно на Дармоттару ср *Tātp.* стр 339. 8—9 и 339. 23

называется собственно генезисъ [1]) познаваемаго объекта, вторымъ, та его форма, которая достигается познаніемъ *(prāpanīyaḥ)* и усваивается сознаніемъ *(adhyavasyati)* въ ясномъ и раздѣльномъ представленіи. Изъ этого можно заключить, что непосредственный объектъ лежитъ за предѣлами познанія, не можетъ быть достигнутъ и усвоенъ въ ясномъ и раздѣльномъ представленіи. „Дѣйствительно, продолжаетъ Дармоттара, непосредственный объектъ (*grāhyaḥ*) и усваиваемый сознаніемъ *(adhyavaseyaḥ)* не одно и то же. Чувствами, напримѣръ, мы можемъ воспринять лишь только одинъ моментъ, и онъ то, этотъ абсолютно единичный моментъ, и является непосредственнымъ объектомъ чувственнаго воспріятія. А усвояется сознаніемъ непремѣнно только цѣпь моментовъ *(samtāna)*, въ ясномъ и раздѣльномъ представленіи *(niçcayena)*, которое создается мышленіемъ, на почвѣ чувственнаго воспріятія *(pratyakṣabalotpannena)*“. Только синтезъ отдѣльныхъ моментовъ можетъ быть достигнутъ нашимъ познаніемъ и усвоенъ имъ въ представленіи, даже и тогда, когда мы говоримъ, что источникомъ знанія является чувственное воспріятіе, потому что единичный моментъ, истинный объектъ чувствъ, въ познаніи достигнутъ быть не можетъ.

Общая сущность объекта потому и является не истинной, не дѣйствительной *(arthakriyākāri)* его формой, что она создается мышленіемъ, путемъ синтеза отдѣльныхъ моментовъ. Путемъ сознаванія нераздѣльности въ цѣпи моментовъ, или путемъ воображаемаго единства между послѣдовательными мо-

[1]) Ibid. 12 16—17: *yadākāram utpadyate.* Черезъ нарѣчіе *yadākāram* выражается то, что разумѣется не самъ объектъ, а способъ появленія, иначе, его внѣ-опытный источникъ.

ментами, создается воображаемая общая форма объекта [1]). Сознаніе, такимъ образомъ, создаетъ длящійся объектъ [2]), путемъ синтеза моментовъ.

Мышленіе, которое познаетъ общую сущность объекта, т. е. познаетъ его въ представленіи, такъ же имѣетъ и свой непосредственный и окончательный объектъ [3]). Но порядокъ ихъ противоположенъ тому, который характеризуетъ чувственное воспріятіе: онъ идетъ отъ общаго къ частному. Непосредственнымъ объектомъ всякаго мышленія являются общія представленія, но такъ какъ функція [4]) его состоитъ въ отнесеніи общаго представленія къ единичному объекту, то окончательный результатъ процесса мышленія, какъ его понимаетъ Дармоттара, будетъ всегда усвоеніе въ сознаніи воображаемаго, т. е. построеннаго воображеніемъ нереальнаго общаго представленія, въ качествѣ такого, которому принадлежитъ единичная его сущность *(svalakṣaṇatvena)*. Такимъ образомъ, нереальный объектъ *(anarthaḥ)*, т. е. представленіе, которое есть непосредственный объектъ мышленія, сознается нами въ качествѣ реальнаго *(arthādhyavasāyena)*. Таковъ порядокъ дѣйствія *(pravṛtti)* мышленія.

Различіе между непосредственнымъ и окончательнымъ объектомъ, какъ въ мышленіи, такъ и въ воспріятіи, очевидно, придумано Дармоттарой для того, чтобы пояснить взаимоотношеніе обоихъ

---

[1]) Ср *tipp* 35 12.

[2]) Ibid. 35 16· *sthitam artham samtānarupena niccinoti.*

[3]) Ср. *N. b. t,* 12, 19—21, гдѣ рѣчь идетъ собственно объ умозаключеніи *(anumāna)*, но дальше будетъ указано, что эти два термина имѣютъ часто одинаковое значеніе.

[4]) Ibid., 12, 21: *pravrtti-vyāpāra.*

источниковъ знанія. Ихъ противоположный порядокъ дѣйствія,—въ воспріятіи, отъ единичнаго къ общему, а въ мышленіи, наоборотъ, отъ общаго къ частному,—представляетъ собою искусственную схему, которая столь же способна затемнить мысль Дармакирти, сколько, быть можетъ, съ другой стороны, она ее поясняетъ. Въ дѣйствительности, объектъ чувственнаго воспріятія есть единичная, въ строгомъ смыслѣ, сущность, а объектъ мышленія [1])— общая сущность. Реально существующій объектъ имѣетъ только одну единичную сущность, общая ему не принадлежитъ. Изъ словъ же Дармоттары выходитъ, что и чувственное воспріятіе, косвенно, можетъ имѣть своимъ объектомъ синтезъ отдѣльныхъ моментовъ, такъ же какъ и мышленіе. Поэтому, его комментаторъ ставитъ вопросъ, какъ можно говорить о томъ, что извѣстный синтезъ моментовъ воспринимается такъ же чувствами, тогда какъ синтезъ этотъ производится никакъ не чувствами, а мышленіемъ. Его отвѣтъ состоитъ въ томъ, что говорится это метафорически (*upācārāt*)[2]). Мышленіе, создавая представленіе путемъ синтеза моментовъ, иногда принимаетъ на себя функцію воспріятія; функція же эта состоитъ въ томъ, что даетъ намъ знать о существованіи передъ нами, въ области доступной дѣйствію нашихъ чувствъ, нѣкоего объекта,

---

[1]) Дармакирти говоритъ: „общая сущность есть объектъ умозаключенія", см. *N. b. t.* 14. 11: *so'numānasya viṣayaḥ*. Но про тотъ же объектъ сказано· *vikalpajñānenāvasīyamāno,* (14, 5), *āropyamāna* (14, 6), *āropyamānam rūpam* (14, 9), т е совершенно такія же опредѣленія, какія даются объекту мышленія, ср. кромѣ того, слова *tipp* 35 17: *vikalpasyāsau visayaḥ (sc. saṃtānaḥ, sādhāranam rūpam)* Ясно, слѣдовательно, что *anumāna*, въ буддійскомъ пониманіи этого термина, является понятіемъ весьма близкимъ къ *vikalpa (*или *kalpanā, adhyavasāya, niçcaya, aropa).* См. также объ этомъ въ главѣ объ умозаключеніи.

[2]) *Tipp.*, 35, 16—17.

не опредѣляя никакихъ его признаковъ. Когда мышленіе создаетъ представленіе о такомъ объектѣ, то оно принимаетъ на себя функцію воспріятія, и пе'реносно можетъ быть названо воспріятіемъ.

И такъ, объектомъ чувственнаго воспріятія является единичная сущность, и эта единичная сущность отождествляется съ „моментомъ", такъ какъ Дармоттара говоритъ, что непосредственный объектъ воспріятія есть только одинъ „моментъ". Проникаетъ же въ сознаніе цѣпь моментовъ, объединенная мышленіемъ въ представленіи. Если мы теперь припомнимъ то, что было сказано о „моментахъ", въ отдѣлѣ о времени, то намъ станетъ ясна связь между буддійскимъ ученіемъ о воспріятіи и такимъ же ученіемъ о времени. Буддисты отрицаютъ существованіе времени, исходя изъ критики понятія длящагося бытія. Длящееся бытіе есть синтезъ моментовъ [1]). Понятіе длящагося бытія, или, что одно и тоже, дѣйствующей субстанціи, какъ доказывается тамъ, содержитъ въ себѣ contradictio in adjecto. Если субстанція есть дѣйствительно субстанція, то она не можетъ дѣйствовать, если она дѣйствуетъ, то она не есть субстанція. Изъ этого выводится то заключеніе, что дѣйствующихъ субстанцій нѣтъ, дѣйствительность принадлежитъ лишь однимъ моментамъ. Субстанція есть синтезъ отдѣльныхъ моментовъ, причемъ моментомъ является не только временной атомъ, но и абсолютно единичный объектъ, существующій въ теченіе этого момента (если можно только говорить о теченіи момента) Этотъ единичный моментъ, или единичный объектъ есть, оказывается, моментъ

---

[1]) Ср. *Sarvad.* стр. 7, 23. *sthāyi*; *Tipp* 35 16: *sthita, saṃtāna*

чувственнаго знанія. Такимъ образомъ, субстанція есть ничто иное, какъ синтезъ отдѣльныхъ моментовъ чувственности. Къ этому же результату во взглядѣ на понятіе субстанціи, европейская философія пришла совершенно другимъ путемъ [1]). Что *kṣaṇa* есть совершенно то же, что и *svalakṣaṇa*, ясно изъ словъ Дармоттары, Это же говоритъ и Мадхава [2]): „единичныя сущности, будучи мгновенными, не имѣютъ никакихъ ровно общихъ признаковъ, и равняются моментамъ". Но этотъ единичный объектъ, или моментъ, не доступенъ для нашего познанія, такъ какъ нашему познанію доступенъ только синтезъ моментовъ въ одномъ представленіи. Познавать мы можемъ только черезъ представленія, а всякоепредставленіе, хотя бы самое простое, хотя бы представленіе только что родившагося ребенка, хотя бы представленіе какого нибудь цвѣта, заключаетъ въ себѣ синтетическую работу мышленія. Познавать, мы такъ же внѣ категоріи субстанціи и акциденціи ничего не можемъ. Всякіе доступные намъ объекты знанія неизбѣжно представляются нами въ качествѣ субстанціи или акциденціи [3]). Между тѣмъ, выше была доказана противорѣчивость и нереальность этой категоріи, она есть форма нашего мышленія, а не форма существованія реальныхъ объектовъ. Единичный объектъ, или моментъ, противополагается понятію субстанціи, какъ синтеза многообразныхъ моментовъ чувственности. Онъ, слѣдовательно, представляетъ собою непознаваемую въ себѣ, реальную подкладку нашего знанія. Если мы единичныя пред-

---

[1]) Stuart Mill. Examination of W. Hamiltons Philosohy, гл. XI.

[2]) *Sarvad.* стр. 13. 14,

[3]) Ср. слова Дигнаги выше, стр 36.

ставленія, т. е., говоря точнѣе, общія представленія [1]) отнесенныя къ единичнымъ субстратамъ,—если мы ихъ и называемъ реальными, то только переносно, такъ какъ реальность принадлежитъ ихъ непознаваемымъ субстратамъ, а отнюдь не имъ самимъ.

Въ полномъ согласіи съ этими взглядами находится и выше изложенное ученіе о мышленіи. Оно опредѣляется какъ мысленное созерцаніе образовъ, способныхъ вступить въ тѣсную связь со словомъ, при чемъ указывалось, что образы эти представляютъ собою синтезъ моментовъ во времени [2]). Чувственное воспріятіе опредѣлялось тамъ, какъ источникъ знанія прямо противоположный мышленію, слѣдовательно, какъ такой источникъ, который не способенъ дать самъ по себѣ никакого синтеза. Поэтому, то, о чемъ мы узнаемъ чувствами, не можетъ быть объектомъ мышленія, ибо мышленіе возможно лишь при посредствѣ синтеза въ представленіи, чувствами же познаются отдѣльныя абсолютныя единицы, внѣ всякаго синтеза. Слѣдовательно, чувства не могутъ дать образа, способнаго вступить въ тѣсную связь со словомъ. А не можетъ слиться со словомъ только то, что не можетъ быть познано. Если мы и называемъ единичные объекты, то дѣлаемъ это только въ переносномъ смыслѣ [3]).

Если мы примемъ во вниманіе это послѣднее обстоятельство, т. е., что въ переносномъ смыслѣ

---

[1]) Собств „фантазіи"—*kalpanâ, âropa*.

[2]) См. выше, стр 190.

[3]) Ср. *N b t* 8, 18 и слѣд, переводъ стр. 16, ср соотвѣтственное мѣсто *ṭipp*. Изъ этихъ разсужденій какъ будто выходитъ, что фактъ воспріятія какого либо звука есть чисто чувственный процессъ, а познаніе значенія, которое звукъ можетъ имѣть, есть уже результатъ мышленія, синтезъ. Хотя мы говоримъ, что слышимъ слово, но только понимать это нужно въ переносномъ смыслѣ

единичнымъ представленіемъ называется единичная сущность, то намъ станетъ понятнымъ и тотъ признакъ, который Дармоттара приписываетъ этой единичной сущности. Единичной сущностію, говоритъ онъ, называется такой предметъ, ясность представленія о которомъ измѣняется, въ зависимости отъ его близости или отдаленности [1]). На первый взглядъ, такое опредѣленіе можетъ вызвать недоумѣніе, такъ какъ единичной сущности, которая охарактеризована какъ объектъ внѣопытный, приписываются такія свойства опытныхъ объектовъ, какъ опредѣленная локализація въ пространствѣ, и большая или меньшая степень ясности воспріятія въ представленіи. Въ дѣйствительности же, эти свойства лишь переносно приписываются единичной сущности, такъ какъ они принадлежатъ именно тѣмъ представленіямъ, которыя имѣютъ реальную подкладку, т. е. представленіямъ наглядным или воспріятіямъ. Общая сущность объекта есть воображаемая его сущность, ей соотвѣтствуетъ представленіе. Въ дѣйствительности она не существуетъ [2]), и она отличается тѣмъ свойствомъ, что ясность соотвѣтствующаго ей представленія не измѣняется въ зависимости отъ того, воображаемъ ли мы себѣ объектъ далеко находящимся, или воображаемъ его вблизи [3]). Наоборотъ, наглядное представленіе, или воспріятіе, бываетъ или менѣе, или болѣе яснымъ, въ зависимости отъ того, локализуется ли объектъ вдали или вблизи.

---

[1]) *N. b. t.*, 13. 1; перев. стр. 24. Представленіе здѣсь выражено словомъ *jñānapratibhāsa*, которое объясняется ibid 13. 4 чрезъ *grāhyākara* Значитъ ли это, что имѣется въ виду непосредственный, еще не усвоенный сознаніемъ объектъ воспріятія?

[2]) Ср. *ṭippṇ.*, 36, 15—16: *sāmānyasyāvidyamānatvāt.*

[3]) Ibid., 37, 8: *sāmānyasya jñānadvārena na sphuṭāsphuṭarūpe.*

„Ясность и не ясность формы", говоритъ комментаторъ Дармоттары[1]), „принадлежитъ (единичному) объекту, не въ дѣйствительности (не какъ реальной сущности), а косвенно, черезъ посредство ясности и неясности знанія (т. е. представленія)". Все, что реально", говоритъ Дармоттара[2]), „изъ далека кажется неяснымъ, а въ близи яснымъ; это то и есть единичная сущность", т. е. она имѣетъ реальную подкладку, познаваемую въ чувственномъ воспріятіи.

Понятіе единичной сущности, какъ абсолютной единицы, было, изъ области теоретической философіи буддизма, перенесено въ область религіозной практики. Буддисту, стремившемуся къ достиженію высшаго блага, освобожденію души отъ оковъ бытія, совѣтовалось сосредоточенно и упорно размышлять, между прочимъ, объ абсолютной единичности всего сущаго. Сосредоточенныя размышленія, доходившія до экстаза и галлюцинацій, распространены были во всѣхъ индійскихъ религіяхъ и правила такого созерцанія подвергались систематической обработкѣ. Философская система іога есть ничто иное, какъ одна изъ многихъ такихъ системъ, существовавшихъ въ Индіи, въ разное время. Она даетъ правила сосредоточеннаго упорнаго самоуглубленія и созерцанія, и описываетъ различные результаты, къ которымъ оно приводитъ. Буддисты школы іогачаровъ такъ же посвящали много вниманія практикѣ сосредоточеннаго созерцанія, какъ одного изъ средствъ достиженія окончательной цѣли бытія. *Sarvadarçanasaṃgraha* сохранила намъ извѣстіе, что буддистамъ рекомендовалось сосредоточенно

[1]) Ibid, 37, 7: *arthasya sphutāsphutarūpe bhavato na paramārthatah.*
[2]) *N. b t.*, 13. 6: *sarvāṇi vastūni.*
[3]) *Sarvad*, стр. 8: *puruṣaparamārtha.*

размышлять надъ 4-мя идеями: „все существующее мимолетно, все мимолетно (*sarvam kṣaṇikam*)“, „все существующее горестно, все горестно (*sarvam duḥkham*)“, „все существующее единично, все единично (*sarvam svalakṣaṇam*)“ и „все существующее пусто, все пусто“. Разсуждая такимъ образомъ, и переходя постепенно отъ одного тезиса къ другому, буддистъ вырабатываетъ практически въ себѣ взглядъ на весь познаваемый міръ, какъ на совершенно нереальный, воображаемый міръ, сущность коего есть пустота. Въ этомъ, школа мадьямиковъ видѣла настоящій смыслъ проповѣди Будды.

---

[1]) Ср. *Sarvad*, стр 11, см. также сопоставленія у de l Vallée Pousin op. cit. стр. 25—25.

VIII.

Истинно-сущее.

Истинно-сущее есть единичная сущность. Все общее нереально Понятіе истинно-сущаго есть понятіе предѣла. Оно не познаваемо Оно является выраженіемъ одного чистаго бытія, безъ всякой формы и признаковъ. Ему принадлежитъ активность. Оно имѣетъ значеніе утвердительнаго сужденія. Два элемента въ утвердительномъ сужденіи — истинный и не истинный Какимъ образомъ возможно между ними единство. Иллюзіонизмъ Шанкары.

Изъ всего предшествующаго ясно, какой отвѣтъ можетъ дать разбираемая нами система на вопросъ о реальномъ въ познаніи, другими словами, объ истинно-сущемъ (*paramārthasat*), или о вещи въ себѣ. Реальна лишь единичная сущность объектовъ [1]) такъ какъ общая ихъ сущность есть воображаемая сущность [2]). Эта реальная сущность въ то же время не познаваема въ опытѣ, въ томъ смыслѣ, что все познаваемое въ опытѣ, познается въ формѣ представленій, создаваемыхъ мышленіемъ, и потому воображаемыхъ, не реальныхъ [3]), Познаваемый въ оцытѣ внѣшній міръ имѣетъ, такимъ образомъ, внѣ-опытную реальную подкладку. Въ той формѣ, въ которой онъ нами познается, онъ не

---

[1]) См. *N. b. t.* 13 10.

[2]) Ср. *tipp* 36. 15—16: *sāmānyasyāvidyamānatvāt.*

[3]) Ср. *N. b. ṭ.* ad. II. 23: *vikalpaviṣayas tu yat samāropitaṃ rūpam tadapekṣaḥ;* ср. также *Tā tp.* 339 13: *na cac svalakṣanam vikalpagocara iti.*

реаленъ [1]). Другими словами, на опытѣ мы можемъ познавать лишь явленія, а вещи въ себѣ составляютъ внѣ-опытную реальную подкладку этого знанія.

Доказательство этого положенія, какъ мы уже видѣли въ предыдущемъ, и еще увидимъ впослѣдствіи, состоитъ главнымъ образомъ въ противоположеніи чувствъ мышленію, пассивной стороны познанія активной его сторонѣ, единичнаго общему, абсолютнаго относительному, реальнаго воображаемому.

Кромѣ того, единичная сущность, мы видѣли приравнивается „моменту“ [2]), и дѣйствительно, Шридара говоритъ намъ, что буддисты видятъ въ „моментѣ“ реальную подкладку знанія, истиносущее, которое познается чувствами [3]). Моментъ бытія, слѣдовательно, есть моментъ ощущенія. Въ ощущеніяхъ мы имѣемъ реальный элементъ познанія, противополагаемый мышленію, какъ элементу воображенія. Моментъ этотъ, какъ единичная сущность, есть абсолютно единичный моментъ чувственности, и на опытѣ никакого познанія не даетъ [4]). Но цѣпь моментовъ, какъ уже было указано [5]), объединенныя творческимъ воображеніемъ или синтезомъ мышленія, познается въ представленіи. Такая цѣпь моментовъ, съ объективной стороны разсматривается какъ длящееся бытіе или субстанція. Слѣдовательно, субстанція есть комплексъ ощуще-

---

1) Ср. *Tātp.* 339. 20 : *..vikalpajñānena svalakṣanasya bāhyasyāpratibhāsanāt tasmād eṣa vikalpavisayo . nāpi bāhya ity alika evāstheyaḥ*

2) Ср. выше стр 207

3) N *Kandalī*, cip. 19. 8: *ksanas tu paramārthasan. pratyakṣavisayah.*

4) *N. b. ṭ.* 12. 19· *kṣanasya prāpayitum açakyatvāt*

5) См. выше, стр 190.

ній, относительная устойчивость котораго создана мышленіемъ, Она относится къ моменту, такъ же какъ представленіе къ абсолютно единичному ощущенію, какъ общее къ единичному. Изъ этихъ соображеній явствуетъ связь между буддійскимъ ученіемъ о реальности, съ одной стороны, и изложеннымъ выше [1]) ученіемъ о времени и субстанціи, съ другой. Все, что мы познаемъ на опытѣ, является намъ въ формѣ, подчиненной категоріямъ субстанціи и качества. Дѣйствительность (активность) было при этомъ доказано, принадлежитъ не субстанціямъ а „моментамъ". Въ дѣйствительности (активности) буддисты видятъ сущность всего реальнаго. Тотъ же Шридара говоритъ: [2]) „моментъ есть реальное", „есть дѣйствительное".

Дѣйствительность (активность) буддистами вообще отождествляется съ реальностью [3]). Съ этой точки зрѣнія, намъ становится понятнымъ и тотъ признакъ, который Дармоттара приписываетъ истинно-сущему или реальному: реально то, что дѣйствительно (активно), а дѣйствительной не можетъ быть субстанція, которая состоитъ, какъ мы видѣли, изъ синтеза моментовъ чувственности, а только единичный моментъ или единичная сущность. Комментаторъ Дармоттары по этому поводу говоритъ [4]): „потому (именно), что истиннно-сущее есть то, что способно дѣйствовать, поэтому „общее" не есть истинно-сущее: оно не способно дѣйствовать [5]).

---

[1]) Ср. выше стр 82 и слѣд.

[2]) *N Kandali,* loc. cit: *ksanas tu paramarthasann arthakriyakāritval*

[3]) Ср *Sarvad* стр. 7. 17: *arthakriyākāritvalakṣaṇasya sattvasya.*

[4]) Ср *tipp.*. стр. 38. 6—9.

[5]) Букв. стр. 38. 6—7: потому что оно не можетъ служить для такихъ дѣйстій, какъ давать, бросать и т. д.

Сущность чего либо становится реальной (*tattvam*), не въ силу того, что она является намъ въ образѣ (*pratibhāsa*), такъ какъ и то, что по существу своему вовсе не реально (*asatrūpa*) можетъ являться намъ въ образѣ, въ силу ограниченности нашего познанія (*avidyā* [1]). Дѣйствительность не въ томъ состоитъ, что создаетъ знаніе. Знаніе наше, имѣющее своимъ объектомъ общее, [2]) (а не единичное), возникаетъ въ силу безначальнаго теченія потока сознанія [3])". Это послѣднее замѣчаніе, что знаніе наше возникаетъ не изъ внѣшняго міра, а такъ сказать, само изъ себя, весьма знаменательно. Оно ведетъ насъ отъ буддійскаго ученія о воспріятіи къ обоснованію самой сущности буддійскаго міровоззрѣнія, и о немъ рѣчь будетъ впереди.

Такимъ образомъ, вещь въ себѣ, она же и единичная сущность, представляетъ собою внѣопытную реальную подкладку нашего знанія, на томъ, главнымъ образомъ, основаніи, что опытное знаніе оказывается не реальнымъ, познающимъ только явленія, а не вещи въ себѣ. Опредѣленіе понятія „истинно-сущаго" дается чисто отрицатель-

---

[1]) Въ данномъ мѣстѣ слово *avidyā* можетъ быть понимаемо въ прямомъ смыслѣ, какъ незнаніе или ограниченность нашей познавательной способности Но, очевидно, здѣсь имѣется въ виду также и техническій смыслъ этого термина, какъ перваго члена въ цѣпи 12-ти нидан ъ, первоисточника круговращенія бытія (сансары). Рядомъ стоящее (39.8) упоминаніе *vāsanā* какъ бы подтверждаетъ это.

[2]) Слова. *vināpi sāmānyena* (38 8) могутъ означать, что для объясненія нашего знанія общихъ представленій нѣтъ надобности предполагать существованія общихъ сущностей, какъ особыхъ реальностей, какъ то предполагали н а я и к и. Возможно, однако, что текстъ въ данномъ мѣстѣ слѣдуетъ исправить, опустивъ означенные два слова, такъ какъ для смысла они не необходимы. Вся угловатая конструкція фразы указываетъ на неисправность текста

[3]) *Vasana* очевидно здѣсь употреблено въ смыслѣ *anādivāsanāpravāha*, какъ ясно будетъ изъ дальнѣйшаго.

ное, и значеніе оно можетъ имѣть лишь относительное, какъ предѣла нашего знанія. Это обстоятельство не ускользнуло отъ индійскихъ противниковъ буддистовъ, реалистовъ изъ школы ньяя и вайшешика

Если познаваемое нами на опытѣ бытіе не есть абсолютное бытіе въ себѣ, а лишь относительное, и потому ложное бытіе, то чистое бытіе, называемое истиннымъ, тоже оказывается имѣющимъ относительный характеръ, какъ предѣлъ опытнаго. Про абсолютное бытіе мы можемъ сказать только то, что оно не есть опытное, и наоборотъ, про опытное, что оно не есть абсолютное. Относительное бытіе объектовъ, познаваемыхъ на опытѣ опредѣляется тѣмъ, что они существуютъ не самостоятельно въ себѣ, а лишь постольку, поскольку они отличаются другъ отъ друга, на основаніи закона противорѣчія. Но и истинное бытіе опредѣляется только тѣмъ, что оно отличается отъ познаваемаго на опытѣ, на основаніи закона противорѣчія [1]).

Кешавамишра говоритъ: „единичная сущность есть по существу своему чисто отрицательная величина, состоящая въ устраненіи или отрицаніи того, что не есть единичная сущность, оно пусто“ [2]). Истинно-сущее, которое мы познаемъ въ чувственномъ воспріятіи, есть такимъ образомъ совершенно безформенный, голый фактъ бытія, всегда одинъ и тотъ же, чистое, внѣ-опытное бытіе, не имѣющее въ себѣ никакого различенія или сходства съ чѣмъ бы то ни было, и потому оно какъ бы пусто. И дѣйствительно, Дармоттара сознается, что чистое воспріятіе не даетъ намъ никакого по-

[1] *Tātp.* стр. 340 19—20.

[2]) Ср. *Tarkabhāṣā*, стр. 31: *anyavyāvṛttyātma, tuccho.*

знанія, оно, слѣдовательно, какъ бы вовсе не существуетъ [1]). Объектъ его, пока ему не придана форма синтетической дѣятельностію мышленія, хотя и есть сама реальность, но, будучи совершенно безформеннымъ, онъ такъ же какъ будто вовсе не существуетъ [2]). Возьмемъ простѣйшій видъ воспріятія, напримѣръ, фактъ воспріятія какого либо цвѣта. Пока въ сознаніи онъ не опредѣлится, какъ именно данный цвѣтъ, путемъ различія его отъ другихъ цвѣтовъ, и сходства съ объектами такого же цвѣта, до тѣхъ поръ воспріятіе его не будетъ опредѣленнымъ познаніемъ, какъ воспріятіе такого то именно цвѣта. До тѣхъ поръ, слѣдовательно, не можетъ существовать и воспріятія этого цвѣта. Объектъ, который сущствуетъ лишь постольку, поскольку опредѣлено отношеніе его къ другимъ объектамъ, въ смыслѣ сходства и различія, не имѣетъ никакой самостоятельной сущности, не можетъ считаться самостоятельно въ себѣ существующимъ, или реальнымъ, вещью въ себѣ. А опредѣленіе даннаго объекта, путемъ отличія его отъ всѣхъ другихъ, не похожихъ, и сходства съ другими, подобными ему, есть работа мышленія. Слѣдовательно, чувства сами по себѣ не даютъ никакого познанія, кромѣ голаго факта бытія, опредѣленное же познаніе чувства могутъ дать только совмѣстно съ мышленіемъ [3]), и такимъ образомъ чистое воспріятіе не является въ дѣйствительности вовсе источникомъ знанія. Очевидно, что такія возраженія дѣлались противъ буддійскаго пони-

---

[1]) *N. b. ṭ.*, 16 6 *sadapi asatkalpam eva*

[2]) Ср выше (стр. 90) слова Чандракирти о *kṣana:* а онъ-то и есть объектъ „чистаго“ воспріятія.

[3]) Ibid, 16, 12: терминъ *kevalam pratyakṣam* означаетъ чистое воспріятіе, какъ сверхъ-опытный источникъ познанія. Ср. *N. Kandalī* 189. 16.

манія воспріятія, со всѣхъ сторонъ. Дармоттара объ этомъ говоритъ [1]), и отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что такое воспріятіе не даетъ ничего, кромѣ голаго факта бытія. Мышленіе же, будучи источникомъ знанія, дающаго представленія, иногда переносно называется воспріятіемъ, когда принимаетъ на себя нѣкоторыя функціи воспріятія [2]), именно, когда оно свидѣтельствуетъ о наглядномъ представленіи, о томъ что представленіе имѣетъ реальный субстратъ, что оно отнесено къ моменту чувственности, моменту дѣйствительности, единичной сущности, или вещи въ себѣ.

Истинно-сущее познается нами, согласно буддійской теоріи, путемъ чувственнаго воспріятія. Въ дѣйствительности, ничто иное, какъ самъ этотъ чувственный элементъ въ познаніи и есть истинно-сущее, или свидѣтельствуетъ объ истинно-сущемъ, какъ непознаваемой реальной подкладкѣ нашего знанія. Въ мышленіи же познаемъ мы собственно продукты созданные самимъ мышленіемъ — представленія (*pratyaya*, *pratīti*); они такимъ образомъ имѣютъ лишь субъективный характеръ, и въ этомъ смыслѣ являются знаніемъ ложнымъ. Выходитъ, слѣдовательно, что чувства даютъ истинное знаніе, а мышленіе ложное. На этой точкѣ зрѣнія, стоятъ среди индійскихъ философскихъ школъ только буддисты, и можетъ быть, до извѣстной степени, находящіяся подъ ихъ вліяніемъ ведантисты, послѣдователи Шанкары [3]). Послѣдніе собственно счи-

[1]) Ср *N. b t* 16 12 и слѣд

[2]) Ibid 16. 16.

[3]) Ср *bhrāntam anumānam*, *N. b t.*, 7. 12 Мы уже выше (стр. 206) указали на то, что *anumana* тутъ является синонимомъ *vikalpa*—мышленія. Ср. также *Tātp* стр. 339 21 и слѣд., гдѣ познаніе и мышленіе называются ложными *alīkam*.

тали все наше знаніе, и чувственное и мысленное ложнымъ. Но Шанкара воспользовался въ своихъ цѣляхъ тѣмъ буддійскимъ ученіемъ, по которому въ основѣ чувственнаго воспріятія лежитъ реальная подкладка, которая реальна лишь по стольку, какъ мы видѣли, по скольку она представляетъ собою одинъ голый фактъ бытія, всегда самому себѣ равный. Этотъ голый фактъ бытія, къ которому приводитъ критика познанія, какъ къ результату, послѣ выдѣленія изъ познанія всего не реальнаго, всего воображаемаго, построеннаго мышленіемъ, Шанкара отождествляетъ съ брахманомъ, единой духовной субстанціей, въ которой нѣтъ никакихъ измѣненій, никакой дифференціаціи (*advaitam*). Такимъ путемъ Шанкара находитъ косвенное подтвержденіе своему философскому монизму въ анализѣ воспріятія, между тѣмъ какъ главнымъ источникомъ познанія брахмана является у него священное писаніе [1]). Всѣ остальныя школы видѣли въ чувственномъ познаніи источникъ знанія менѣе достовѣрный, чѣмъ мышленіе.

Выше мы уже указывали на параллелизмъ, въ этомъ вопросѣ, между европейскими и индійскими философами. Съ древнѣйшаго времени до Канта, въ европейской философіи господствовало убѣжденіе, что чувства насъ обманываютъ, даютъ неясныя смутныя представленія объектовъ, тогда какъ мышленіемъ мы познаемъ истинную сущность (sicuti sunt) объектовъ. На этой точкѣ зрѣнія стояли въ Индіи мимансаки. Кумарила [2]) говоритъ: „суще-

[1]) Подробнѣе объ этомъ см ниже, въ главѣ объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи.

[2]) *Clokavart pratyakṣa*, 112.

ствуетъ смутное познаніе (*ālocanā*) [1]), въ которомъ участвуютъ одни только чувства (*nirvikalpakam*); оно предшествуетъ [2]) (усвоенію знанія мышленіемъ), оно подобно знанію младенцевъ и глухонѣмыхъ, и рождается подъ вліяніемъ простого объекта [3]) (т. е. безъ яснаго знанія всѣхъ его качествъ)" Наяики и вайшешики такъ же различали воспріятіе простое, безъ участія мышленія, которое даетъ лишь смутное познаніе о чемъ то существующемъ предъ нами, и воспріятіе съ участіемъ мышленія (*savikalpakam*), чрезъ которое объектъ со всѣми своими качествами является сознанію въ ясномъ представленіи. По буддійскому взгляду, какъ мы уже видѣли, даже въ самомъ элементарномъ воспріятіи ребенка чувствуется мышленіе, такъ какъ внѣ синтетической дѣятельности мысли не можетъ быть никакого познанія. Опытное воспріятіе всегда совершается при участіи мышленія (*vikalpenānugamyate*). Именно поэтому-то воспріятія наши ложны; они субъективны постольку, поскольку совершаются при участіи синтетической дѣятельности мышленія. Истинно-сущимъ въ воспріятіяхъ является ихъ подкладка, т. е. голый фактъ бытія. „Дѣятельность органовъ чувствъ при воспріятіи", говоритъ Вачаспатимишра, „въ познаніи не имѣетъ значенія, а имѣетъ его лишь одинъ голый фактъ бытія [4])". Тотъ же писатель характеризуя буддійское пониманіе понятіе бытія, прибавляетъ очень интересную подробность: бытіе есть утвержде-

---

[1]) Ср. *Tatp*, стр. 94. 28., гдѣ *arthālocanā* противополагается *anugatasmarana*.

[2]) *prathamam*, ibid, ср. комм: *savikalpakāt prathamam*.

[3]) Ibid.. *çuddhavastu*.

[4]) *sattaiva*, ср. *Tātp*., 86. 9.

ніе, т. е. утвердительное сужденіе [1]). Дармоттара [2]) такъ же отождествляетъ понятіе бытія, или истинно-сущаго реальнаго объекта [3]) (*vastu*) съ понятіемъ утвердительнаго сужденія (*vidhi*). Такъ какъ всякое познаніе выражается въ сужденіи, то понятно, что и всякое воспріятіе есть ни что иное, какъ сужденіе, при чемъ, конечно прежде всего, сужденіе утвердительное, такъ какъ отрицательныя сужденія основаны на особомъ принципѣ, и имѣютъ, какъ то будетъ выяснено въ своемъ мѣстѣ, хотя не прямое, но все же утвердительное значеніе. Воспріятіе синяго цвѣта или горшка, по существу, есть утвердительное сужденіе, имѣющее такую форму: „это есть синій цвѣтъ“, „это есть горшокъ“. Въ такомъ сужденіи нужно различать два элемента. Во-первыхъ, элементъ „это есть“, заключающій въ себѣ голый фактъ бытія, безъ всякихъ опредѣленій, или утвержденіе. Во-вторыхъ, „синій цвѣтъ“, „горшокъ“ и т. п., заключающее въ себѣ опредѣленіе этого бытія, въ извѣстной формѣ. Первый элементъ есть единичная сущность, моментъ. Второй есть познаніе этой единичной сущности, путемъ подведенія ея подъ соотвѣтствующее понятіе. Первый элементъ представляетъ собою истинно сущее, реальный элементъ познанія, второй не заключаетъ въ себѣ ничего реальнаго. Единичная сущность, поскольку она познается въ представленіи (*adhyavasīyamānam api svalakṣaṇam*), не есть истинно-сущее (*na paramārthasat*).

---

[1]) Ibid, 338, 1· *sad ityapi vidhirūpam.*

[2]) Ср. N *b. t.*, 24. 16: *vastusādhanau viddheh sādhanau.* Термпнъ же *vastu*, реальный объектъ, является синонимомъ *paramarthasat*, истинно-сущаго или вещи въ себѣ.

[3]) Ср. ibid, 13, 18: *vastuçabdah paramārthasatparyāyah.*

[4]) Ibid,, стр. 341, 26

Значеніе понятія единичной сущности раскрывается намъ, такимъ образомъ, съ новой стороны, оно есть ничто иное какъ утвержденіе. Часто оно такъ и характеризуется, какъ сторонниками, такъ и противниками буддистовъ [1]). „Развѣ возможно, чтобы единичная сущность, которая вѣдь ничего иного, кромѣ факта утвержденія не означаетъ, имѣла сходныя черты, съ кѣмъ бы то ни было", говоритъ тотъ же Вачаспатимишра [2]), въ отвѣтъ на буддійское ученіе о томъ, что сходство (или схематизмъ) общихъ понятій можетъ служить источникомъ, посредствомъ котораго общія понятія разсудка пріурочиваются къ единичнымъ сущностямъ.

Выше [3]) мы указывали на связь ученія буддистовъ объ единичныхъ сущностяхъ, съ ихъ же ученіемъ о времени, о субстанціи и о моментахъ, при чемъ оказалось, что моментъ, составляющій реальную подкладку всякой субстанціи, есть ничто иное, какъ единичная сущность, составляющая реальную подкладку каждаго представленія. Въ подтвержденіе этого у Шридары, при изложеніи буддійскаго ученія о воспріятіи, мы встрѣчаемъ прямое свидѣтельство о томъ, что моментъ, прямой объектъ чувственнаго познанія, есть истинно-сущее, такъ какъ онъ одинъ дѣйствителенъ, а не субстанція [4]). Изъ этого слѣдуетъ, что и моментъ есть ничто иное, какъ чистое, сверхъ-опытное бытіе, а оно, какъ мы видѣли, является, равнозначущимъ утвержденію, или первому элементу

---

[1]) См. *Tātp.*, 340, 19: *svalakṣanasya vidhirūpasya paramārthasatah.* Ср. также *Tarkabhāṣā*, стр 30—31: *tasya (svalakṣaṇasya) pramāṇanirastavidhibhāvasya.*

[2]) Ср. *Tātp*, 341, 16: *svalakṣaṇena vidhirūpena kiṃ sādṛçyam.*

[3]) Стр. 207.

[4]) Ср. *N Kandalī*, стр. 191—8: *kṣaṇas tu paramārthasann arthakriyāsamarthatvāt pratyakṣasya viṣayah.*

всякаго утвердительнаго сужденія. Субстанція, или длящееся бытіе, не моментъ, является равнозначущей второму элементу сужденія, или представленію. Отсюда слѣдуетъ, что субстанція есть представленіе, и всякое сужденіе, или, что то же, вся область нашего познанія. весь познаваемый міръ подчиненъ категоріи субстанціи и акциденціи. Она является формой каждаго сужденія [1]) Познавательное сужденіе, какъ мы видѣли, имѣетъ форму „это горшокъ", при чемъ элементъ „это" заключаетъ въ себѣ моментъ, а элементъ „горшокъ"—синтезъ моментовъ, или субстанцію (совмѣстно съ ея качествами). Отношеніе подлежащаго и сказуемаго въ сужденіи этой формы, къ которой сводятся всѣ вообще сужденія, есть отношеніе субстанціи къ своему реальному субстрату. Такимъ образомъ понятно, что категорія субстанціи есть первая категорія, въ которой мы познаемъ все сущее, она есть форма познанія всего сущаго.

Вачаспатимишра указываетъ на дальнѣйшую особенность сужденій воспріятія, которыя, какъ мы видѣли, состоятъ изъ двухъ элементовъ. Первый элементъ въ сужденіи, элементъ „это есть" воспринимается чувствами. Онъ представляетъ собою такъ сказать, чисто чувственный элементъ, и элементъ настоящаго времени. Второй элементъ [2]) чувствомъ не воспринимается. Это элементъ заглазный, не наличный. Такъ какъ онъ представляетъ собой синтезъ прошлаго, то это элементъ прошлаго времени. Является вопросъ, какимъ образомъ можетъ въ сужденіи „это

---

[1]) См. объ этомъ также въ главѣ о неразрывной связи понятій.

[2]) Предикатъ, какъ „горшокъ" или скорѣе „горшечность", понятіе горшка.

есть горшокъ“ утверждаться единство между понятіями „это есть“ и „горшокъ“, когда они совершенно разнородны, такъ какъ первое имѣетъ своимъ объектомъ настоящее и близкое, а второе — прошлое и отдаленное [1]). Такимъ образомъ, данный объектъ, существованіе коего ограничено однимъ воспринимаемымъ пунктомъ во времени и пространствѣ, долженъ имѣть еще какое то другое существованіе, въ другихъ временахъ и пространствахъ. Данный объектъ, въ одно и то же время, и является и не является самимъ собой [2]). Получается противорѣчіе, такъ какъ между обоими элементами сужденія нѣтъ единства, каждый изъ нихъ имѣетъ совершенно особенный объектъ. Разрѣшается это противорѣчіе тѣмъ, что второй элементъ сужденія воспріятія признается элементомъ ложнымъ, вовсе не воспринимаемымъ, тогда какъ только первый элементъ представляетъ собою истинное бытіе. Воспріятіе называется источникомъ правильнаго, не иллюзорнаго, не расходящагося со своимъ объектомъ знанія *(avyābhicāri, avisaṃvādi)* только въ томъ смыслѣ, что въ немъ содержится знаніе упомянутаго перваго элемента сужденія, или единичной сущности, такъ какъ познаніе общей сущности въ воспріятіи столько же иллюзорно и ложно, какъ и въ умозаключеніи [3]). Но тогда является вопросъ, чѣмъ же вызывается такъ называемое ложное воспріятіе, или чѣмъ оно отличается отъ тѣхъ, которыя съ обыденной точки зрѣнія, называются правильными. Если человѣкъ, страдая отъ жажды въ пустынѣ, принимаетъ мерцаніе

---

[1]) Ср. *Tātp.* стр 92. 13—15.

[2]) Ibid. 92 25, *tathā sati sa eva bhaven na bhavec ca*

[3]) Ibid. 86. 5: *sāmānyalakṣaṇenaiva vyabhicārino nivastāḥ pratyayāḥ.*

лучей солнца за воспріятіе воды, то ошибка лежитъ въ элементѣ „вода“, въ общемъ представленіи, или, какъ выражается Уддьотакара [1]), въ познаніи, а не въ объектѣ. Въ сужденіи „это вода“ элементъ чисто чувственный [2]) оказывается истиннымъ. Чувства никогда не могутъ ошибаться, ошибается лишь разсудокъ или мышленіе.

Но такъ какъ оказалось, что мышленіе всегда ошибается, то между такъ называемымъ правильнымъ сужденіемъ воспріятія и ложнымъ большой разницы нѣтъ [3]). Все, что мышленіе приписываетъ объектамъ, произвольно и относительно. Если игра солнечныхъ лучей принимается за воду, или жемчугъ за серебро, то ошибка лежитъ въ дѣятельности мышленія, которое создаетъ ложное представленіе о тожествѣ жемчуга и серебра [4]). Первый элементъ сужденія, „это есть“ [5]), всегда вѣренъ, такъ какъ онъ представляетъ собою чистое бытіе, истинно сущее, которое состоитъ въ утвержденіи. Второй элементъ, съ этой точки зрѣнія, всегда ошибоченъ, такъ какъ представляетъ собой продуктъ мышленія, или воображенія, который въ себѣ самомъ ни истины, ни бытія не содержитъ [6]). Въ первомъ элементѣ является намъ „чистый“ объектъ [7]), въ „чистомъ“ воспріятіи [8]), въ формѣ утвержденія „это есть“ [9]). Во второмъ,

---

[1]) *N vārt* 39 12: *jñānasya vyabhicāro narthasya*

[2]) *Tātp* 87. 13—14: *na nirvikalpakam bhrāntam kim tu savikalpakam*

[3]) Ср ibid 56. 13—14

[4]) *Anıruddha ad S S* V 52: *asadeva çuklarajatatādātmyaṁ pratibhāti* Ср. также *Tātp* 55. 27.

[5]) *ıdaṃtā*—„это есть“ Ср. Шридара, 191 8

[6]) Ср *Tātp.* 340. 10

[7]) Ср. *N Kandalī* 192. 8: *kevalasyavārthasya*

[8]) Ibid.: *nırvikalpakavat;* ср ibid. 189. 16

[9]) Ibid.: *ıdamtayā;* ср *Tātp* 92 15: *ıdam ıti sāksātkārah.*

мысль воображаетъ не существующій объектъ [1]) въ ложномъ построеніи [2]), которое можетъ слиться со словомъ [3]). Чистое же бытіе со словомъ слиться не можетъ, потому что все, что можетъ быть названо словомъ, или все опытное познаніе есть плодъ воображенія [4]). Противорѣчіе между первымъ и вторымъ элементомъ всякаго сужденія воспріятія и разрѣшается въ томъ именно смыслѣ, что второй элементъ его есть ложь, а изъ этого слѣдуетъ, что истинно-сущаго мы не можемъ познавать въ представленіи, способномъ войти въ связь со словомъ [5]).

Понятіе „это есть“ (*idamtā*), противополагаемое представленіямъ, которое примѣнено здѣсь къ анализу воспріятія, встрѣчается также и въ литературѣ, не имѣющей научнаго характера. Имъ обозначается чистое, безкачественное, истинное бытіе, противополагаемое теченію смѣняющихся явленій [6]).

---

[1]) Ibid. 192 26: *vikalpah ... asantam artham vikalpayati*

[2]) Ibid *alīke.*

[3]) Ibid: *çabdasamsargavati*

[4]) Ibid: *kalpanā jñānam iti*

[5]) Интересную параллель къ индійскому ученію о томъ, что истинно-сущее есть утвержденіе, находимъ въ новѣйшей философіи у Риккерта, въ его книгѣ Gegenstand der Erkenntniss, Tubingen 1904, гдѣ доказывается, что реально лишь одно утвержденіе (Bejahung) Какъ и буддисты, Риккертъ различаетъ два элемента въ сужденіи воспріятія элементъ „это есть“, и элементъ представленія, при чемъ первый изъ нихъ является „даннымъ“ въ чувственномъ воспріятіи (стр 176), и единичнымъ (стр 179), „данное“ не лежитъ въ содержаніи представленія (стр 176), а въ его формѣ, которая есть утвержденіе (стр. 147). Риккертъ такъ же держится того взгляда, что всякій актъ познанія есть сужденіе, и изслѣдованіе познанія должно исходить изъ готоваго совершившагося окончательнаго сужденія (стр. 169)

[6]) Сущность формулы *pratītyasamutpāda,* по нѣкоторымъ толкованіямъ состоитъ въ противоположеніи явленій ихъ непознаваемой истинной сущности Ср *Çālistambasūtra* (apud de la Vallée Poussin, op. cit стр. 75) гдѣ эта идея (*idampratyayatā*) разработывается даже съ особеннымъ одушевленіемъ. Сущность ученія мадьямиковъ „о пустотѣ“ состоитъ также въ разработкѣ той же идеи

Научная буддійская философія лишь разработала ту же идею путемъ анализа воспріятія. Шанкара посвящаетъ ей введеніе къ своему главному сочиненію, толкованію на сутры веданты. Всякое сужденіе имѣетъ истинный элементъ и ложный. Спрашивается, какъ возможно между ними единство. Такъ какъ всякое познавательное сужденіе имѣетъ отношеніе къ познающему субъекту, то познавательная форма сужденія у ведантистовъ, послѣдователей Шанкары, сводится къ формулѣ: „я имѣю знаніе о томъ-то“, „я есмь, познающій то-то“; при чемъ первый элементъ такого сужденія „я“ представляетъ собою истинное бытіе или утвержденіе, а второй элементъ, весь познаваемый внѣшній и внутренній міръ, ни коимъ образомъ съ этимъ субъектомъ соединенъ быть не можетъ, такъ какъ онъ совершенно съ нимъ разнороденъ. Разрѣшается противорѣчіе тѣмъ, что всѣ предикаты такого сужденія признаются ложными, не существующими вовсе, а субъектъ „я“, представляющимъ собою истинное бытіе, которое отождествляется съ вѣчной, единой, духовной субстанціей [1]).

Теорія Дармакирти объ иллюзорности всего познаваемаго въ представленіяхъ, оказалась, такимъ образомъ, фундаментомъ, на которомъ Шанкара построилъ свой иллюзіонизмъ. Выше было указано (стр. 42), что сами ведантисты, послѣдователи Рамануджи, весьма опредѣленно обвиняли Шанкару въ томъ, что онъ заимствовалъ иллюзіонизмъ у буддистовъ, и искусственно втолковалъ

---

[1]) Ср предисловіе Шанкары къ толкованію брахма-сутръ, перев у Тибо, Vedanta sutras I, стр. 3—9 и у Дейсена, стр. 3—6

его въ сутры Бадараяны. Иллюзіонизмъ Шанкары отличается отъ буддійскаго, однако, тѣмъ, что признаетъ познаваемость духовной субстанціи, главнымъ образомъ на основаніи божественнаго откровенія [1]).

---

[1]) Взглядъ буддистовъ идеалистовъ на иллюзію также нѣсколько отлпчается отъ взгляда Шанкары. Ср. изложеніе трехъ конкурирующихъ взглядовъ на иллюзію (*anyathākhyāti, asatkhyāti, akhyāti*) у Вачаспатимишры, въ *Tātp.* стр. 52—57. Кромѣ того этотъ же авторъ написалъ сочиненіе *Tattvasamīkṣā*, спеціально посвященное этому вопросу.

IX.

Результатъ воспріятія.

Постановка вопроса о результатѣ и источникѣ познанія у реалистовъ. Отвѣтъ буддистовъ есть скрытое отклоненіе вопроса Результатъ воспріятія есть представленіе Значеніе этого отвѣта. Активность мышленія, его функція есть синтезъ. Представленіе есть результатъ синтеза

Въ предыдущемъ было достаточно выяснено[1]), что терминъ „воспріятіе“ употребляется буддистами въ двухъ смыслахъ. Съ одной стороны, оно означаетъ „чистое“ воспріятіе, въ тѣсномъ смыслѣ слова, съ другой стороны, оно переносно обозначаетъ и то, что собственно вовсе не есть воспріятіе, а продуктъ дѣятельности мышленія, именно, воспринимаемое представленіе. На вопросъ, какой же продуктъ является результатомъ психической дѣятельности, именуемой воспріятіемъ, Дармакирти отвѣчаетъ[2]): само воспріятіе, т. е. воспринятое познаніе, является результатомъ этого источника знанія постольку, поскольку оно является въ формѣ воспринятаго представленія. Вопросъ этотъ возникаетъ оттого, что согласно обще распространенному у индійскихъ философовъ взгляду, каждый особый источникъ знанія долженъ давать и особый результатъ. Источникомъ знанія

---

[1]) См выше, въ главѣ о воспріятіи.

[2]) *N. b. t.*, 14, 16 и 14, 19 (сутры 18—19); перев. стр. 27.

называется ближайшая и самая дѣйствительная[1]) причина его возникновенія. Такою ближайшею причиною возникновенія воспринимаемаго знанія является, по ученію реалистическихъ брахманскихъ системъ, фактъ соприкосновенія между органомъ чувства и объектомъ. „Источникомъ знанія при воспріятіи", говоритъ Кумарила[2]), „можетъ быть или самъ внѣшній органъ, или фактъ его соприкосновенія съ объектомъ, или фактъ соприкосновенія внѣшняго органа съ внутреннимъ, или такой же фактъ соприкосновенія внутренняго органа съ душой, или, наконецъ, всѣ эти виды соприкосновенія вмѣстѣ взятые". Разбирая виды соприкосновенія, Кумарила находитъ, что послѣдній изъ нихъ, т. е. соприкосновеніе внутренняго органа съ душой, является ближайшей и самой дѣйствительной причиной[3]) воспріятія, какъ особаго вида знанія. На той же точкѣ зрѣнія стоятъ и наяики. Большой споръ, среди послѣдователей этой системы, вызывалъ вопросъ о томъ, можно ли называть ближайшей причиной воспріятія органы чувствъ, или же это названіе можно дать лишь факту соприкосновенія органа съ объектомъ[4]). По буддійскому опредѣленію, источникъ знанія есть само это знаніе. Источникомъ правильнаго познанія называется знаніе, которое ведетъ къ усвоенію сознаніемъ объектовъ, психическій процессъ, который доставляетъ *(prāpayati)* намъ продукты знанія, т. е. представленія. Достиженіе *(prāpti)* продукта знанія *(pramāṇaphala)* есть ничто

---

[1]) *sādhakatama*, ср. *Tarkabhāsā*, стр 10 и 26 и *N. b t.*, 16, 9; ср. также Athalye, стр. 188.

[2]) *Ślokavārt* IV, 60.

[3]) Ibid, IV, 62: *prakṛṣtasādhakatvāt.*

[4]) Ср. Athalye, стр. 187 и слѣд.

иное, какъ постиженіе объекта *(arthādhigati)* [1]). Выше [2]) было уже указано, что буддисты не различаютъ трехъ послѣдовательныхъ стадій — впечатлѣнія, направленія вниманія и усвоенія объекта,— а считаютъ имѣющимъ значеніе въ теоріи познанія только одно окончательное усвоеніе объекта сознаніемъ. Смыслъ этого взгляда на источникъ знанія, взгляда противоположнаго ученіямъ индійскихъ реалистовъ, конечно прежде всего заключается въ отрицаніи за объектами внѣшняго міра, и якобы соприкасающимися съ ними органами чувствъ, всякаго значенія въ генезисѣ знанія. Самознаніе есть источникъ знанія, оно также есть и результатъ его. Этимъ подчеркивается самостоятельность знанія, такъ сказать его автономность, независимость отъ внѣшняго міра. Не объекты создаютъ соотвѣтствующія себѣ представленія въ нашемъ познаніи, а само это знаніе создаетъ свои объекты. Знаніе имѣетъ активную силу, доставляющую, или созидающую представленіе [3]). Эта активная функція знанія, какъ мы видѣли, состоитъ въ синтезѣ [4]). Всякое представленіе содержитъ въ себѣ синтезъ, и является продуктомъ синтетической дѣятельности мышленія, и всякій объектъ есть ничто иное, какъ синтезъ моментовъ чувственности. Хотя всякое знаніе неразрывно связано съ объектомъ, какъ реальнымъ субстратомъ, говоритъ Дармоттара, однако объектъ этотъ знанія не создаетъ, а создаетъ его наше мышленіе. Поэтому, необходимо слѣдуетъ допустить активную роль нашего мыш-

---

[1]) Ср *N. b. t* 3 5—10.
[2]) См стр 132 и слѣд.
[3]) *N. b t.* 14. 21 *prāpanaçakti*
[4]) Ср. *t i p p.* 14. 2

ленія, въ возникновеніи познанія. Подобно тому, какъ сѣмя [1]) само по себѣ не создаетъ ростка, а создаетъ его комплексъ всѣхъ необходимыхъ для того условій, такъ и реальный объектъ не можетъ создать представленія, а создаетъ его такъ же соотвѣтственный комплексъ условій, среди которыхъ активная сторона нашего знанія имѣетъ первенствующее значеніе. Чувственная сторона знанія, слѣдовательно, понимается въ идеалистическомъ смыслѣ. Соприкосновеніе *(sannikarṣa)* между органомъ и объектомъ, о которомъ столько разсуждали и спорили системы, имѣвшія реалистическую теорію знанія, не играетъ въ буддійской теоріи никакой роли: Дармакирти даже не упоминаетъ этого термина. Чувственная сторона познанія, воспріятіе, есть просто источникъ знанія, противоположный мышленію. Такъ онъ и опредѣляется: воспріятіе не есть мышленіе [2]) *(kalpanāpodha)*. Воспріятіе есть источникъ познанія реальности, какъ сверхъ-опытной подкладки знанія. Но такъ какъ сама реальность нашему познанію недоступна, то результатъ воспріятія тотъ же что и результатъ мышленія: представленіе, созданное самостоятельно мышленіемъ.

На сколько это буддійское ученіе объ идеальности внѣшняго и внутренняго чувства близко со сходными ученіями европейской философіи, мы здѣсь не беремся рѣшать. На ряду съ чертами сходства, есть конечно и глубокія различія. Но что буддисты выработали ученіе объ идеалистическомъ пониманіи чувственной стороны познанія—въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія.

---

[1]) *N. b t.* 15. 1.

[2]) См выше, въ главѣ о воспріятіи

Въ рѣзкомъ контрастѣ съ этимъ ученіемъ стоитъ ученіе наяиковъ и вайшешиковъ. Согласно реалистической точки отправленія этихъ системъ, и органъ чувства, и фактъ соприкосновенія его съ объектомъ, и соединеніе органа съ познающей душою, и сама душа, и результатъ познавательнаго процесса, все это особыя реальныя сущности. Опредѣленіе ихъ значенія, функціи и взаимоотношенія, вызывало безконечные споры, при чемъ природное стремленіе индійскаго ума къ открытію тончайшихъ различеній проявлялось во всемъ блескѣ, къ сожалѣнію совершенно безплодно теряясь въ схоластикѣ. Одинъ изъ позднѣйшихъ писателей этой школы, Кешавамишра, въ краткомъ учебникѣ, такъ формулируетъ ученіе объ источникѣ и результатѣ воспріятія:

„Воспріятіе бываетъ двухъ родовъ, чистое, и соединенное съ мышленіемъ. Источникъ его троякій: или органъ чувствъ, или взаимодѣйствіе органа и объекта, или знаніе. Когда же источникомъ является органъ чувствъ?—Когда результатомъ является чисто чувственное знаніе, тогда источникъ есть органъ чувствъ. Дѣйствительно, душа вступаетъ въ связь съ внутреннимъ органомъ, внутренній органъ съ внѣшнимъ, послѣдній съ объектомъ, ибо существуетъ правило, что органъ чувствъ создаетъ познаніе, только непосредственно коснувшись объекта. Изъ этого происходитъ знаніе, имѣющее форму: „вотъ является что-то“, которое касается лишь факта бытія чего-то, лишеннаго комплекса родовыхъ и видовыхъ признаковъ; оно называется чисто чувственнымъ знаніемъ. Орудіе такого знанія есть органъ чувствъ, подобно тому, какъ топоръ есть орудіе разсѣчины. Посредствующая стадія состоитъ во

взаимодѣйствіи объекта и органа чувствъ, подобно тому, какъ для топора, орудія разсѣчины, такую роль (посредствующей стадіи) играетъ фактъ его соприкосновенія съ деревомъ. Чисто чувственное (неопредѣленное) знаніе есть результатъ, подобно тому, какъ разсѣчина есть результатъ дѣйствія топора. Когда источникомъ воспріятія является взаимодѣйствіе органа чувствъ съ объектомъ?—Когда, вслѣдъ за чисто чувственнымъ воспріятіемъ, возникаетъ воспріятіе, соединенное съ мышленіемъ, состоящее въ познаніи комплекса родовыхъ и видовыхъ признаковъ, касающихся (стороны) опредѣляемой, и (признаковъ) опредѣляющихъ, въ формѣ „вотъ Девадатта“, „вотъ брахманъ“, „вотъ черный человѣкъ“— тогда источникомъ является уже (не само чувство), а взаимодѣйствіе чувства и объекта. Посредствующая стадія состоитъ въ чисто чувственномъ воспріятіи, а результатъ, въ опредѣленномъ воспріятіи (обработанномъ мышленіемъ). Когда наконецъ, источникомъ воспріятія является само знаніе? — Когда, вслѣдъ за опредѣленнымъ воспріятіемъ, является мысль о положительномъ, отрицательномъ или равнодушномъ отношеніи къ объекту, тогда чисто чувственное знаніе есть источникъ воспріятія, посредствующая стадія состоитъ въ опредѣленномъ воспріятіи, а результатомъ является то или другое отношеніе къ объекту“.

Всѣ главные факты, или стороны воспріятія, здѣсь упоминаемые, упоминаются и въ буддійской теоріи воспріятія. И буддисты говорятъ объ источникѣ воспріятія, о его функціи и результатѣ, однако у буддистовъ это не реальные факторы, а лишь различныя стороны одного и того же познанія.

X.

Источникъ воспріятія.

Безцѣльность вопроса объ источникѣ съ буддійской точки зрѣнія. Отвѣтъ есть скрытое отклоненіе вопроса. Источникъ есть „сходство“ объекта Значеніе этого отвѣта. Возраженіе реалистовъ. Буддійская критика ученія о реальныхъ общихъ сущностяхъ. Недоумѣніе, вызванное буддійскимъ отвѣтомъ Сходство имѣетъ чисто отрицательное содержаніе и отождествляется съ ученіемъ мадьямиковъ о внѣшней „пустотѣ“

Буддистамъ приходилось отвѣтить на вопросъ о томъ, что̀ является источникомъ знанія, въ чемъ заключается его процессъ, и каковъ его результатъ. Такъ ставился вопросъ о познаніи въ индійской философіи того времени, и буддисты по неволѣ должны были на него отвѣчать, хотя ихъ постановка была совсѣмъ иная. Они изслѣдовали не происхожденіе знанія, а его составъ. Вопросъ о происхожденіи знанія, какъ оно уже выяснилось изъ предшествующаго, и будетъ еще выяснено въ послѣдующемъ, они считали не подлежащимъ разрѣшенію. Но, по тѣмъ или инымъ соображеніямъ, они однако никогда не давали прямо отрицательнаго отвѣта, не говорили: мы этого не знаемъ, это познанію недоступно. Былъ ли то необходимый пріемъ полемики, или просто общеупотребительный методъ изложенія предмета, но отвѣтъ давался всегда въ положи-

тельной формѣ [1]). Такъ, на вопросъ, въ чемъ заключается результатъ знанія, реалисты отвѣчали, что онъ заключается въ усвоеніи сознаніемъ внѣшняго объекта, а буддисты возражали: нѣтъ! результатъ есть представленіе. На вопросъ, въ чемъ состоитъ процессъ познанія, реалисты отвѣчали— во взаимодѣйствіи объекта и чувствъ, а буддисты возражали: нѣтъ! само знаніе есть активная сила [2]), создающая представленія. Наконецъ, на вопросъ, въ чемъ состоитъ орудіе и матеріалъ знанія, реалисты отвѣчаютъ — орудіями являются органы чувствъ, а матеріаломъ внѣшніе объекты. Буддистъ возражаетъ: нѣтъ, матеріаломъ является чувственная сторона въ познаніи, а орудіемъ: „сходственность“ того же знанія съ объектомъ, или чувственной стороной познанія [3]). Что слѣдуетъ понимать подъ терминомъ „сходственность“, мы постараемся сейчасъ выяснить. Но уже изъ предыдущаго ясно, что она есть особая сторона того же знанія, такъ что знаніе является какъ бы своимъ собственнымъ источникомъ, и своимъ собственнымъ результатомъ. Вмѣсто того, чтобы измѣнить постановку вопроса и отказаться отъ отвѣта на неправильно поставленный вопросъ, буддисты, какъ будто, стараются дать отвѣтъ на предлагаемый имъ вопросъ, такой отвѣтъ, который совмѣстимъ съ ихъ взглядами на знаніе вообще. Вслѣдствіе этого, споръ между реалистами и идеалистами, въ Индіи, принялъ странный оттѣнокъ: стороны какъ будто другъ друга не пони-

---

[1]) Даже мадьямики, когда рѣшали вопросъ о знаніи, какъ совершенно недостовѣрномъ, пустомъ, видѣли въ этомъ утвержденіи пустоты положительный отвѣтъ.

[2]) См. выше, стр. 232: *prāpanaçakti*—Spontaneität.

[3]) См. *N. b.* 15. 7, перв. стр 20.

мають, или не хотятъ понять. Само знаніе есть и источникъ и результатъ знанія, говорятъ буддисты. Какъ! отвѣчаютъ противники, развѣ могутъ причина и дѣйствіе заключаться въ одномъ и томъ же объектѣ [1]), развѣ могутъ топоръ и разсѣчина, имъ произведенная, быть однимъ и тѣмъ же [2]). Буддійская теорія знанія, по существу своему, не требовала бы такой постановки вопроса объ источникѣ и результатѣ воспріятія, но такъ какъ вопросъ этотъ вообще обсуждался всѣми системами, то и она должна была его поставить, и разрѣшить со своей точки зрѣнія. Мы уже видѣли, какой отвѣтъ данъ на вопросъ о результатѣ воспріятія. Разъ есть результатъ, то долженъ быть и источникъ, или орудіе знанія. Результатъ воспріятія есть представленіе, содержащее въ себѣ синтезъ многообразнаго. Процесъ его есть самый этотъ синтезъ, который представляетъ собою активную сторону знанія. Источникомъ же можетъ быть только подлежащій синтезу матеріалъ, или, точнѣе, та сторона этого матеріала, которая даетъ ему возможность подвергаться синтезу, и которую Дармакирти называетъ „сходственностью". Между объектомъ (чувственнаго воспріятія) и знаніемъ, т. е. между объектомъ и представленіемъ, должно быть нѣчто посредствующее, благодаря чему, данное представленіе является познаніемъ даннаго объекта. Это посредствующее есть схема [3]) того понятія, подъ которое подводится данный объектъ,

---

[1]) Ср. *ṭipp.* стр. 32 и 42

[2]) Ibid, стр 23, ср. *Tarkabh.* стр. 8.

[3]) Въ нашемъ переводѣ „Краткаго учебника логики" Дармакирти мы передавали терминъ *sārūpya* терминомъ схематизмъ, такъ какъ необходимо было найти слово, значеніе котораго намекало бы на отличіе *sārūpya* „сходственности" отъ *sāmānya* „общности". Буддистами и былъ, очевидно, изобрѣтенъ новый терминъ *sārūpya*, для

иначе говоря, его форма (*ākāra*), его образъ (*ābhāsa*) [1]), такъ какъ благодаря ему получается представленіе [2]). Такимъ образомъ „сходственность", форма, или образъ объекта являются той причиной, благодаря которой возникаетъ синтетическое представленіе. Такой отвѣтъ на вопросъ объ источникѣ представленій, конечно, вовсе не есть отвѣтъ. Дармакирти утверждаетъ, что само воспринятое знаніе есть и источникъ и результатъ воспріятія, очевидно, отклоняя самый вопросъ объ источникѣ знанія. Но его нужно, какъ намъ кажется, понимать въ смыслѣ

противоположенія его употребительному у наяиковъ *sāmānya*, такъ какъ существованіе *sāmānya* они отрицали, ср *tipp.* 36 15—16.

Мы остановились на терминѣ „схематизмъ", примѣняясь къ Кантовой терминологіи Намъ казалось, что, до извѣстной степени, какъ нѣчто посредствующее между чувственной стороной знанія и мышленіемъ, *sārūpya* имѣетъ общую цѣль съ Кантовымъ схематизмомъ Этотъ послѣдній вѣдь такъ же имѣетъ цѣлью объяснить возможность примѣненія чистыхъ понятій разсудка къ чувственному возрѣнію (Anschaung), и долженъ играть какую-то посредствующую между ними роль, при чемъ эта роль приписывается времени, какъ трансцендентной схемѣ, такъ какъ съ одной стороны, оно содержитъ синтезъ многообразнаго чувственности, а съ другой стороны, чистое понятіе, или категорія есть такъ же общее правило синтеза *Sārūpya*, между тѣмъ, есть ничто иное, какъ синтезъ многообразнаго во времени, и играетъ какую-то посредствующую роль между чувствами и мышленіемъ. Конечно, ни посредствомъ схематизма, ни чрезъ *sārūpya* не удалось объяснить возможности взаимодѣйствія двухъ такихъ другъ другу прямо противоположныхъ источниковъ знанія, какъ чувства и мышленіе. Мы однако предпочитаемъ отказаться отъ перевода *sārūpya* терминомъ „схематизмъ", такъ какъ рѣшили, по возможности, объективно излагать буддійское ученіе о познаніи, и всячески избѣгать всего того, что могло бы повести къ предположенію, что мы желаемъ предрѣшить вопросъ о сходствѣ Канта съ Дармакирти, особенно въ такомъ вопросѣ, который столь разнообразно понимается учеными и, повидимому, остается для нихъ не совсѣмъ яснымъ. Изъ всего, что было сказано, должно быть ясно, что по буддійскому ученію, въ чувствахъ нѣтъ никакого синтеза, не можетъ быть и синтеза a priori. Синтезъ есть, собственно, синонимъ мышленія у буддистовъ.

[1]) Ср *N. b. t.* 15. 9—10.

[2]) Ibid, 15 3 (сутра I. 21).

нѣкотораго описанія или характеристики познанія. Если, объясняетъ Дармоттара[1]), мы имѣемъ простѣйшее воспріятіе, напримѣръ, синяго цвѣта, то, прежде всего, въ нашемъ сознаніи происходитъ извѣстное переживаніе. До тѣхъ поръ, пока этотъ фактъ остается лишь чувственнымъ, пассивнымъ, онъ не можетъ быть сознанъ нами, какъ именно синій цвѣтъ. Сами чувства не могутъ ему дать такой опредѣленности[2]). Но когда мышленіе, возникающее на почвѣ этого чувственнаго воспріятія, даетъ ему форму, путемъ опредѣленія его сходства со всѣмъ синимъ, и различія отъ всего не синяго[3]), только тогда получается опредѣленное воспріятіе, или представленіе синяго цвѣта. Въ одномъ и томъ же знаніи, слѣдовательно, мы можемъ различать сторону неопредѣленную (чувственное знаніе), и сторону опредѣляющую, и такъ какъ фактъ, или феноменъ „сходственности“ является какъ бы ближайшей причиной созданія мышленіемъ представленія, то онъ здѣсь, конечно переносно, называется источникомъ воспріятія. Этимъ путемъ, Дармоттара думаетъ, что онъ ускользнулъ отъ возраженія противниковъ, состоявшаго въ томъ, что немыслимо въ одномъ и томъ же фактѣ имѣть сразу и причину и результатъ знанія.

Такимъ образомъ „сходство“ это есть ничто иное, какъ синтезъ, положительный и отрицательный: сознаніе сходства со всѣмъ сходнымъ, и различія отъ всего остальнаго. На это отрицательное

---

[1]) Ibid. 15, 17: *yebhyo hi cakṣurādibhyo vijñānam utpadyate, na tadvaçāt taj jñānam nīlasya samvedanam çakyate vasthāpayitum*

[2]) *vikalpapratyayah pratyakṣabalotpannah.*

[3]) Ср. *N. b. t.*, 15, 18 и слѣд., ср также *Syādvādamañjarī*, стр. 136 и слѣд. (изд. Chowkhamba S S. № 32), гдѣ Хемачандра подробно полемизируетъ съ Дармоттарой.

опредѣленіе обыкновенно обращается особенное вниманіе, и „сходство“ опредѣляется постоянно, какъ исключеніе всего не схожаго [1]).

Авторъ извѣстнаго трактата *Dinakarī* [2]) говоритъ: „съ точки зрѣнія буддистовъ идеалистовъ, всякое качество, такое какъ синій цвѣтъ и т. п., по существу своему, есть ничто иное, какъ исключеніе всего не синяго“. То же говорятъ и сторонники системы санкья. Виджнянабхикшу говоритъ [3]), что еслибы содержаніе каждаго представленія было чисто отрицательнымъ, то вмѣсто того, чтобы говорить „вотъ горшокъ,“ мы бы говорили „это не есть не горшокъ“. Понятіе „не горшокъ“, поэтому, не означаетъ ничего другого, какъ фактъ отличія объекта отъ „горшка“, какъ общаго вида. Система санкья, такимъ образомъ противополагаетъ буддійскому понятію „сходства“ свое понятіе вида или общей сущности [4]).

Такимъ образомъ, „сходственность“ (*sārūpya*) есть идеалистическій коррелятъ къ реалистической „общей сущности“ (*sāmānya*). Согласно общепринятому въ Индіи обыкновенію, разъ какому нибудь понятію придается особенное значеніе, то изобрѣтается новый терминъ, для его обозначенія. Общей сущности не существуетъ [5]), она не реальна, но въ познаніи есть сторона, которая обусловливаетъ возможность синтетическаго познанія многообразнаго въ представленіи, эта сторона есть „сходственность“.

Кумарила прямо говоритъ: „тотъ, кто замѣ-

---

[1]) *anyavyāvrtti asārūpyavyāvrtti.*

[2]) *Nyāyakoça* s. voc. *apoha.*

[3]) См. *Samkhyapr bh.* V, 99

[4]) Ср. также *Aniruddha* ad. *S S.* V. 93.

[5]) Ср *ṭipp.*, 36, 16, ср. также *Çlokav* комм стр. 576: *sarvaṃ sāmānyam avastvātmakam*

няетъ понятіе рода (или вида) понятіемъ сходства между единицами, пусть объяснитъ, что онъ понимаетъ подъ этимъ сходствомъ. Если это только тотъ фактъ, что разныя единицы обладаютъ одной общей формой, то это совершенно то же, что мы разумѣемъ подъ терминомъ видъ“ [1]). Эти слова Кумарилы обращены къ буддистамъ, послѣ того, какъ онъ установилъ самостоятельное бытіе общихъ сущностей. У Мадхавы находимъ любопытную полемику буддистовъ противъ теоріи о реальномъ бытіи общихъ сущностей [2]). „Если общая сущность реально существуетъ [3]), то она или вездѣсуща, или существуетъ только въ (тѣхъ реальныхъ единицахъ), которыя ей служатъ субстратомъ. Въ первомъ случаѣ, все смѣшается Но этого, впрочемъ, вайшешики и не утверждаютъ. Во второмъ случаѣ, возникаетъ вопросъ: что дѣлаетъ общая сущность „горшокъ“, находящаяся въ существующемъ горшкѣ, когда возникаетъ новый горшокъ? уходитъ ли она изъ существующаго горшка, для соединенія съ возникающимъ, или соединяется съ возникающимъ, не уходя изъ существующаго. Въ первомъ случаѣ, она будетъ вещью, во второмъ, невозможно соединеніе. А если горшокъ исчезнетъ, то что сдѣлается съ общей сущностію (которая вѣчна): останется она, исчезнетъ, или уйдетъ въ другое мѣсто? Въ первомъ случаѣ, она не будетъ имѣть субстрата; во второмъ, оказывается безплоднымъ доказательство ея вѣчности; въ третьемъ, она опять таки должна быть вещью... Но, въ такомъ случаѣ, (спрашиваетъ въ свою очередь реалистъ): на чемъ

---

[1]) *Ślokav. ākṛtivāda*, 65—66.
[2]) *Sarvad.*, стр. 10.
[3]) *Svarūpasattāmbandhanah.*

же основано понятіе общности формы въ отдѣльныхъ единицахъ? Послушайте, (что отвѣчаетъ буддистъ): она основана на исключеніи всего съ ней несходнаго. Прошу покорно, этимъ удовольствоваться, такъ какъ больше онъ ничего сказать не можетъ“ [1]).

Исключеніе всего несходнаго есть „сходственность“, которой буддисты замѣняютъ понятіе несуществующихъ видовъ. Отвѣтъ этотъ, столь мало удовлетворившій реалистовъ, есть конечно не отвѣтъ, а отказъ отъ отвѣта. Такъ какъ дѣйствительно существуютъ лишь однѣ единичныя сущности, а таковыя ничего съ чѣмъ либо сходнаго въ себѣ имѣть не могутъ, то сходственность есть такая сила, которая создаетъ сходство единицъ, вовсе между собою не сходныхъ [2]). Напримѣръ: корова, лошадь, буйволъ и слонъ между собою безусловно различны, но постольку, поскольку всѣ они не львы, они сходны. Содержаніе понятія „не-львы“, такимъ образомъ, кромѣ цѣлаго ряда отрицаній, ничего ровно въ себѣ не содержитъ. Если ихъ выдѣлить, то останется одинъ голый фактъ бытія, въ которомъ нѣтъ никакого различія. Каждое слово, обозначаетъ такое понятіе, которое въ дѣй-

---

[1]) Хотя терминъ *apoha* обыкновенно употребляется тогда, когда идетъ рѣчь о значеніи словъ, однако нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ обозначаетъ то же, что и терминъ *sārūpya*. Ср употребленіе его въ *Sarvad.* II. 1. *anyāpoha* = *avyavyavṛtti* = *sārūpyam*.

[2]) Ср. *Tātp.* 340 17 *atyantavilakṣanānām sālakṣanyam anyavyāvṛttikṛtam eva*, гдѣ *sālakṣanyam=sārūpyam* Современная психологія также признаетъ, что всѣ психическія явленія по своей природѣ сложны, „что въ основѣ ихъ лежатъ абсолютно простые, неразложимые элементы психической жизни, такъ наз. чистыя ощущенія (reine Empfindungen)“. Но эти послѣднія чистыя ощущенія признаются результатомъ абстракціи или анализа, слѣд, какъ будто чѣмъ то не реальнымъ. Ср. Wundt, Grundriss der Psychol[4] § 5 и 6 Въ буддійской философіи, какъ разъ наоборотъ

ствительности въ себѣ ничего, кромѣ цѣлаго ряда отрицаній не содержитъ. Мы уже видѣли, что буддисты опредѣляли мышленіе, какъ мысленное созерцаніе образа, который можетъ войти въ тѣсную связь со словомъ[1]). Мышленіе же есть синтезъ сходнаго и исключеніе несходнаго. На вопросъ о томъ, какое значеніе имѣетъ слово, буддисты отвѣчали: отрицательное. Этотъ вопросъ о значеніи слова сильно занималъ индійскихъ философовъ. Спорили о томъ, обозначали ли слова только единицы, или только виды, или единицы, какъ входящія въ составъ видовъ, при чемъ всегда предполагали, что и единицы, и виды, есть нѣчто реально существующее во внѣшнемъ мірѣ. Буддисты противопоставляютъ свою теорію, согласно которой слово обозначало лишь отрицаніе[2]). Эта теорія объ отрицательномъ значеніи словъ не означаетъ конечно ничего другого, какъ полную относительность нашего знанія: мы знаемъ не вещи въ себѣ, а лишь отношенія. Школа мадьямиковъ сдѣлала своей спеціальностію доказательство нереальности нашего знанія, посредствомъ указанія на его относительность. Выше [3]) мы приводили разсужденія мадьямиковъ, о времени и пространствѣ. Настоящее время, само по себѣ, не существуетъ, такъ какъ оно существуетъ только относительно прошлаго и будущаго, и т. д. Такой же точно способъ разсужденія мадьямики примѣняли для доказательства относительности и, слѣдовательно, „пустоты“ всякаго понятія. „Пустымъ“ мы называемъ то, „говорили

---

[1]) См. выше гл. VI

[2]) См. введ. къ I части, стр. XLVII, прим. Ср. также Athalye стр. 339.

[3]) См. стр. 78 и слѣд., 112 и слѣд

они, „что не существуетъ въ себѣ [1])". Кумарила, поэтому, совершенно вѣрно замѣчаетъ, что теорія объ отрицательномъ смыслѣ словъ есть ничто иное, какъ ученіе мадьямиковъ о пустотѣ, такъ какъ подъ пустотой разумѣлось именно то, что не существуетъ само по себѣ, а лишь относительно или отрицательно, по отношенію ко всему иному. „Если", говоритъ онъ, „всѣ общіе признаки суть ничто иное, какъ только отрицаніе, то нѣтъ ничего реальнаго, за исключеніемъ абсолютныхъ единицъ. Но наши дѣйствія не имѣютъ объектомъ единичныя сущности, ихъ нельзя познавать. То, что вы называете *apoha* (относительность познанія) есть только другой видъ *çūnyatā* (пустоты) [2])".

Различіе между мадьямиками и іогачарами состояло въ томъ, что послѣдніе признавали только „внѣшнюю пустоту" а первые „всеобщую пустоту". Оба направленія сходились въ признаніи нереальности нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ, но мадьямики, кромѣ того, отрицали и реальность внутренней нашей духовной жизни. Сутрантики—іогачары, къ числу коихъ принадлежатъ и Дигнага и Дармакирти, кромѣ того, признавали, что хотя познаніе наше о внѣшнемъ мірѣ не реально, но есть и въ этомъ познаніи нѣкій реальный элементъ. Къ разсмотрѣнію этого вопроса мы теперь и обратимся.

---

[1]) См. *Madh vrtti* ad XX. 18 (стр. 403, изд. Bibl. buddh.) *çūnyam ucyate yat svabhāvena nāsti.*

[2]) *Çloka v., apohavāda,* 35—36. *bāhyaçūnyatā*

XI.

Вопросъ о реальности внѣшняго міра.

Чистое бытіе, познаваемое въ чувственномъ воспріятіи, трансцендентно. Оно не есть причина, создающая представленія Оно не есть реальный субстратъ представленій. Оно едино, не содержитъ въ себѣ разнообразія Всѣ составныя части познанія ложны Ложно объективное значеніе представленій, ихъ локализація во времени и пространствѣ, ложны общіе признаки. Познаніе имѣетъ лишь относительное, а не абсолютное значеніе Источникъ лжи — Первичная Иллюзія. Потокъ сознанія. Сознаніе создаетъ представленія изъ себя Мнѣнія сутрантиковъ Въ какомъ смыслѣ Дармаркирти былъ сутрантикомъ Связь между теоріей познанія буддистовъ и буддизмомъ, какъ религіей.

Изъ предшествующаго анализа вытекаетъ, что въ нашемъ познаніи имѣется двѣ стороны, изъ которыхъ одна реальна, другая не реальна. Не реально то, что въ немъ создано самодѣятельностью мышленія, и потому субъективно, построено воображеніемъ, и потому ложно. Ложны представленія, которымъ нѣтъ соотвѣтствующихъ объектовъ во внѣшнемъ мірѣ, ложны формы всего познаваемаго. Реально, наоборотъ, то, что не создано самодѣятельностію мышленія, и потому не субъективно, не построено воображеніемъ, и потому не ложно; а разъ оно не ложно, то оно дѣйствительно существуетъ, оно есть истинно-сущее, вещь въ себѣ. Представленія, какъ искуственныя, субъективныя созданія мышленія, не могутъ ему соотвѣтствовать, оно недоступно, оно непознаваемо. Съ положительной сто-

роны, это реальное характеризуется какъ объектъ чистаго чувственнаго познанія, какъ единичная сущность, какъ моментъ, и какъ утвержденіе. Но хотя оно само по себѣ непознаваемо, однако оно составляетъ реальную подкладку знанія, реальный субстратъ представленій. Съ этой точки зрѣнія, мы можемъ раздѣлять объекты нашего познанія (или представленія) на реальные и не реальные, при чемъ реальность эта должна быть понимаема въ переносномъ смыслѣ: реальны тѣ объекты, представленія которыхъ содержатъ въ себѣ, какъ реальную подкладку, чувственный элементъ. „Представленія, съ этой точки зрѣнія", говорятъ буддисты [1]) „бываютъ четырехъ родовъ, смотря по тому, касаются ли они реальныхъ или нереальныхъ объектовъ, ихъ реальныхъ и нереальныхъ качествъ. Напримѣръ, „Богъ"— объектъ нереальный, „быкъ" объектъ реальный, „синій" качество реальное, „вѣчный" качество нереальное." Теперь, когда выяснено, какой именно элементъ въ познаніи, и какой объектъ знанія должны считаться реальными, возникаетъ вопросъ, лежитъ ли этотъ элементъ внѣ познающаго субъекта, или нѣтъ, другими словами, трансцендентенъ ли онъ, или имманентенъ. Формы нашего познанія, представленія, субъективны, они лишь объектируются и представляются какъ бы внѣшними (*bahirvat*), но ихъ реальная подкладка, принадлежитъ ли она-то внѣшнему міру, или нѣтъ? Въ „Краткомъ учебникѣ логики", Дармакирти этого вопроса прямо не ставитъ, и на него не отвѣчаетъ. Онъ ограничивается указаніемъ на то, что единичная сущность объектовъ есть въ то же время и истинно-сущее.

---

[1]) Какъ передаетъ Вачаспатимишра, см *Tātp.*, 338, 13—14

Быть можетъ, самый терминъ *paramārthasat* „истинно-сущее“ служитъ у него указаніемъ на объективность этого бытія. Такъ какъ все субъективное ложно, то истинное должно быть объективно. Если подъ объективнымъ понимать то, что существуетъ независимо отъ субъекта, въ такомъ случаѣ, единичная сущность у Дармакирти имѣетъ несомнѣнно объективный характеръ. Наоборотъ, представленіе совершенно субъективно и лишь объективируется сознаніемъ. Объективный характеръ принадлежитъ только чистому бытію, которое состоитъ только лишь въ одномъ фактѣ утвержденія. Вачаспати-мишра [1]) ставитъ рядомъ, какъ равнозначущіе у буддистовъ термины: внѣшній объектъ, единичная сущность, истинно-сущее и форма утвержденія Такимъ образомъ чистое бытіе, открывающееся намъ только лишь въ утвердительной формѣ сужденія, есть все, что мы знаемъ о внѣшнемъ мірѣ, это есть непознаваемая вещь въ себѣ.

Является вопросъ, въ какомъ же отношеніи находится бытіе къ познанію, или вещь въ себѣ къ представленію? Мы уже видѣли, что чистое бытіе познается чувственно, а представленіе создается мышленіемъ. По этому поводу, уже возникалъ у насъ сходный вопросъ о томъ, какимъ образомъ могутъ два совершенно разнородныхъ фактора соединяться въ созданіи единичнаго представленія. Ученіе о воспріятіи внутреннимъ чувствомъ [2]) и о фактѣ „сходства“, лежащаго въ основаніи представленій [3]),

---

[1]) Ср *Tātp* 339. 19: *nāpi bāhyasvalakṣanatvaikatvena (vikalpaḥ) çakyaḥ pratipattum.* Ср. ibid., 340, 19 *bāhyasya svalakṣanasya vidhirūpasya paramārthasato*

[2]) Ср. выше гл. VI.

[3]) Ср. выше гл X.

этого вопроса не разрѣшаютъ, такъ какъ и внутреннее чувство, и тѣмъ болѣе „сходство“ имѣютъ синтетическій характеръ, и относятся къ области мышленія. Вопросъ, слѣдовательно, остался открытымъ. Между чувственной стороной и мышленіемъ нѣтъ, повидимому, никакой связи, точно такъ же, какъ нѣтъ ея между чистымъ бытіемъ и познаніемъ. Сутрантики полагали, что такъ какъ смѣна представленій должна имѣть свою причину, то мы имѣемъ право заключать о существованіи во внѣшнемъ мірѣ вещей, хотя не такихъ, которыя соотвѣтствовали бы представленіямъ, но какихъ-то другихъ, о которыхъ мы ничего не знаемъ, кромѣ того, что онѣ какимъ-то неизвѣстнымъ способомъ воздѣйствуютъ (аффицируютъ) на наше познаніе, и вызываютъ смѣну (*kadācitva*) представленій [1]). Но не таково было мнѣніе Дармакирти. Хотя нѣкоторые, какъ увидимъ, причисляютъ его къ сутрантикамъ, потому что онъ признаетъ, въ разрѣзъ съ древними іогачарами, объективное бытіе, однако, такое объясненіе познанія было бы возвращеніемъ къ реализму, и стояло бы въ противорѣчіи со всѣми его до сихъ поръ изложенными взглядами. Вещь въ себѣ, какъ ее понимаютъ сутрантики, должна прежде всего обладать количествомъ (множественностью) и причинностью, а затѣмъ уже, такъ какъ причина всегда однородна съ результатомъ, то въ этой вещи въ себѣ должны были бы содержаться зародыши или силы, однородныя съ представленіями. Между тѣмъ, вещь въ себѣ у Дармакирти, какъ выяснено въ предыдущемъ, есть чистое безкачественное бытіе, единичный моментъ, абсолютно единич-

---

[1]) Ср *Sarvad* 16, 1—3; *Bhāmati*, 443, 3.

ная сущность, и какъ таковая, не можетъ быть причиною и не можетъ имѣть количества (быть множественной) Вачаспатимишра[1]) говоритъ: „ученіе о моментахъ есть ученіе о бытіи только въ теченіи такой частицы времени, которая не имѣетъ ни предшествующаго, ни послѣдующаго", т е. подъ „моментомъ" разумѣется абсолютно единичный моментъ. Онъ же говоритъ[2]): „ученіе о моментахъ есть отрицаніе причинности... результатъ (*kārya*) можетъ возникнуть только отъ длящейся вещи, къ которой въ качествѣ придатка присоединяется ея дѣйствіе". „Истинно сущее[3]) „моментъ" не можетъ быть причиною разнообразныхъ продуктовъ". „Вѣдь", говоритъ тотъ же авторъ, излагая буддійское ученіе[4]), „общее и его субстратъ, дѣйствіе и его субстратъ, качество и его субстратъ, или ихъ взаимное ингерированіе, не представляются намъ въ отдѣльности, а то, что не представляется въ отдѣльности, не можетъ быть соединяемо познающимъ, какъ вода съ молокомъ. Поэтому, только одна безраздѣльная единичная сущность мыслится, или воображается нами, какъ имѣющая общіе или другіе аттрибуты, въ силу ограниченности нашего познанія"[5]).

До сихъ поръ мы описывали взаимное отношеніе бытія и познанія двумя способами. Мы или говорили, что чистое бытіе есть непознаваемый реальный субстратъ (*ādhāra*) представленій, или же мы говорили, что представленія суть та форма

---

[1]) *Tātp.*, 380. 16

[2]) Ibid. 383. 13

[3]) Ibid, 365, 1.

[4]) Ibid., 89, 9.

[5]) такъ мы переводимъ *vāsanā*, ниже будетъ выясненъ настоящій смыслъ этого выраженія.

(*ākāra*), то явленіе, въ которомъ мы только и можемъ познавать реальность. То и другое не объясняютъ этого взаимно-отношенія, и представляютъ собой лишь метафорическія выраженія. Что значитъ быть субстратомъ? Это только метафорическое выраженіе понятія причины [1]). Если подъ падающее яблоко подставить тарелку, и сдѣлать его, такимъ образомъ, не падающимъ, то субстратъ, тарелка, будетъ причиною, создающею въ яблокѣ его устойчивость [2]). „Но тѣ, которые утверждаютъ, что въ каждый моментъ имѣется новое, совершенно самостоятельное бытіе, не могутъ установить никакого взаимодѣйствія даже между тарелкой и яблокомъ“ [3]). Кромѣ того, не можетъ быть никакой однородности между бытіемъ и знаніемъ, такъ какъ единичная сущность ни съ чѣмъ въ свѣтѣ не имѣетъ никакой однородности“ [4]). Итакъ, чистое бытіе не можетъ быть причиною, подъ вліяніемъ которой возникаетъ познаніе; вещь въ себѣ не можетъ создать представленій или явленій. Слѣдовательно, когда мы говоримъ, что реальность чувственнаго момента есть реальная подкладка знанія, то мы только употребляемъ метафору, и ничего не объясняемъ.

Не лучше обстоитъ дѣло при второй формулировкѣ вопроса объ отношеніи познанія къ бытію: сознаніе объективируетъ представленіе, которое есть собственная его форма, и такимъ образомъ придаетъ внѣшней реальности ту форму, въ которой она можетъ быть познаваема. И это

---

[1]) Ibid. 338, 21. *ādharatvam apīha kāranatvam eva.*

[2]) Этотъ *kundabadiranyāya* упоминается довольно часто, см *Tātp.*, 89. 20, 131. 13, 338. 21 и др.

[3]) Ibid., 131. 13

[4]) Ibid. 338, 17. *svalaksanānu trailokyavilakṣanānu*

есть ничто иное, какъ метафорическое выраженіе. Буддистъ, въ изложеніи Вачаспатимишры [1]), спрашиваетъ: „въ чемъ же состоитъ эта объективирующая функція [2]) сознанія“? Состоитъ ли она 1) въ восприниманіи (одного факта вмѣсто другого), или 2) въ созданіи (изъ одного другого), или 3) въ синтезѣ, или 4) въ воспроизводительномъ воображеніи?—Но, 1) какимъ образомъ можетъ мышленіе предстоящее ему нереальное (представленіе) воспринять въ качествѣ реальнаго объекта, или 2) изъ перваго создать второй. Вѣдь никакіе мастера не могутъ желтое (намѣренно) воспринять какъ синее, или первое превратить во второе. 3) И не можетъ также мышленіе синтетически объединить (представленіе), которое есть его собственная форма, съ единичной сущностью, которую оно себѣ усвоить не въ состояніи. Вѣдь мы уже доказали, что единичныя сущности не могутъ быть объектомъ мышленія. 4) Не можетъ также мышленіе вообразить, въ качествѣ реальнаго объекта, свою собственную форму, которая есть объектъ нереальный [3]). Во первыхъ, своя собственная форма мышленія (т. е. представленіе) не можетъ быть воображаема (вмѣсто объекта реальнаго), пока она не воспринята. Слѣдовательно, слѣдуетъ сначала объяснить ея воспріятіе (т. е. происхожденіе представленій). А затѣмъ, воспринимаетъ ли мышеніе представленіе сначала, и потомъ уже воображаетъ (его реальнымъ внѣшнимъ объектомъ), или это совер-

[1]) Ср *Tātp*, 339. 9—23.

[2]) *Tātp*. 339. 9. *adhyavasāyaḥ*, изъ предыдущаго видно, что подъ *adhyavasāyaḥ* разумѣется объектирующая функція сознанія: *svākāram abāhyam bāhyam adhyavāsyan vikalpaḥ*

[3]) Букв. (*Tātp*, 339, 14): „навалить на объектъ свою форму, которая есть не объектъ“.

шается одновременно? Первое невозможно, такъ какъ познаніе мысли мгновенно и потому не можетъ послѣдовательно продѣлать операціи воспріятія и воображенія. Во второмъ случаѣ, (т. е. при томъ предположеніи, что сознаніе подставляетъ воспринимаемое имъ представленіе подъ внѣшній объектъ: въ то же самое время, когда и воспринимаетъ его), мы не можемъ понять, какимъ это образомъ представленіе, которое относится къ области нашего „я", имѣетъ форму духовную и, въ качествѣ таковой, есть часть нашей личности—можетъ быть воображаемо какъ нѣчто внѣшнее, по отношенію къ этой области. Мы не можемъ понять, какъ оно, оставаясь нераздѣльнымъ, вдругъ перемѣнило свое мѣсто (изъ внутренняго стало внѣшнимъ) [1]). Не можемъ мы также допустить единство между (такими внутренними представленіями) и внѣшними единичными сущностями, такъ какъ эти послѣднія не являются намъ въ формѣ представленій? Такимъ образомъ, область мышленія не есть знаніе (такъ какъ знаніе предполагается чего либо дѣйствительно существующаго), не имѣетъ формы (такого) знанія, и не есть внѣшній міръ, а слѣдуетъ остановиться на томъ, что оно представляетъ собою ложь. Согласно (съ этимъ), говоритъ буддистъ Дармоттара: „та форма объектовъ, которая затрагивается отвлеченной мыслію, отдѣльно отъ другихъ, есть именно наша мысль, а не нѣчто внѣшнее". Изъ этого слѣ-

---

[1]) Букв (339, 18—20): „мысль переносимая съ того мѣста, гдѣ находится „я", – которое имѣетъ форму духовную, (форму мысли), и которое является воспріятіемъ своей личности, (поскольку она состоитъ изъ этой) мысли—на то мѣсто, гдѣ находится „не я", не можетъ безраздѣльно быть воспринята, какъ не имѣющая объектомъ самое себя (или не можетъ быть понята, какъ не раздѣлившись имѣющая не свое мѣсто)".

дуетъ, что такое объясненіе связи между познаніемъ и реальностью ничего не разъясняетъ. Если говорить, что познаніе есть та форма, въ которой намъ является реальность, которая сама въ себѣ, въ своей собственной формѣ, познанію недоступна, если это говорить и понимать подъ этимъ не метафору, а объясненіе отношенія знанія къ бытію—то такое объясненіе совершенно несостоятельно.

Если реальное бытіе не можетъ быть причиною знанія, то еще меньше можетъ оно быть множественнымъ. Понятіе множественности неразрывно связано съ понятіемъ числа, а понятіе числа совершенно субъективно. Оно относится также къ области построеній мышленія. Оно лежитъ, такъ говорятъ буддисты, въ глубинѣ нашего „я“ [1]), и происходитъ изъ области теченія потока сознанія [2]). Если доказана нереальность знанія о внѣшнихъ объектахъ, то ео ipso доказана и не нереальность числа. Индійскіе реалисты, конечно, считали число за реальную принадлежность внѣшнихъ объектовъ. Нѣкоторые изъ нихъ считали даже неопредѣленную множественность *(bahutva)* за особое число, самостоятельно существующее, независимо отъ опредѣленнаго числа. „Безъ внѣшнихъ реальностей“, говоритъ Шридара, „нельзя понять смѣны представленій, какъ слѣдствіе душевныхъ предрасположеній, появляющихся въ зависимости только отъ цѣпи моментовъ, въ которыхъ они лежатъ (т. е. смѣну представленій нельзя объяснить изъ самого сознанія). Необходимо допустить существованіе такихъ объектовъ, какъ синій цвѣтъ и т. п. Такъ какъ смѣна представленій

---

[1]) *N. Kandalī*, 114, 2: *ālayavijñānapratibaddha*

[2]) Ibid.: *vāsanāparipākād*. ср. *Vaiçesikasūtropaskāra*, стр. 323. *N. Kandalī*, 114, 17 и слѣд.

синяго цвѣта и др. не можетъ быть объяснена изъ него самого, то и смѣна представленій „одинъ“, „два“, „три“ и т. д., которыя связаны съ внѣшними объектами, такъ же не можетъ быть понятна, поэтому слѣдуетъ предположить существованіе числа, такъ какъ вопросы эти аналогичны. Если и говорятъ, что число не существуетъ отдѣльно отъ объекта, такъ какъ мы его отдѣльно не воспринимаемъ, то это неправда...“ [1]).

Изъ этого видно, что буддисты, равно и ведантисты [2]), подъ ихъ вліяніемъ, считали число и множественность за субъективное созданіе мышленія, которое, ни въ коемъ случаѣ, не можетъ быть перенесено на чистое, безкачественное бытіе [3]). Множественность чистаго бытія оказывается столь же ложна, какъ и его причинность по отношенію къ знанію.

Кромѣ того, чистому бытію (единичной сущности) приписывается познаніемъ локализація во времени и пространствѣ, а также общіе признаки, ему, будто бы, по существу принадлежащіе. Что

---

[1]) Шридара излагаетъ все буддійское ученіе о субъективности познаваемаго бытія въ главѣ посвященной числу. Очевидно онъ считалъ буддійскій взглядъ совершенно не совмѣстимымъ со своимъ взглядомъ на опытное происхожденіе понятія числа.

Несмотря на весь свой реализмъ, вайшешики, до извѣстной степени, допускали субъективный характеръ числа. Они предполагали, что число возникло при посредствѣ понятія относительности (*apekṣābuddhi*), такъ какъ одна и та же вещь можетъ представляться и единичной и двойственной, смотря по обстоятельствамъ, напримѣръ, если кусокъ дерева сломать пополамъ, или два сосѣднихъ дерева издали принять за одно Въ этихъ случаяхъ *apekṣābuddhi*, какъ нѣкая реальная сила создаетъ представленіе соотвѣтственнаго числа Ср. *Praçast.*, 111 и слѣд, *N. Kandalī*, 115 и слѣд Athalye, 159 и слѣд.

[2]) Ср Athalye, стр. 160.

[3]) Ср. *Tātp.*, 338, 25 и слѣд., гдѣ буддистъ разбираетъ вопросъ, имѣетъ ли *svalakṣaṇa* одинъ или множественный *svabhāva*.

локализація во времени и пространствѣ, построенная мышленіемъ, имѣетъ лишь относительное значеніе, и не можетъ принадлежать чистому бытію, какъ таковому, было достаточно выяснено въ предыдущемъ [1]). Остаются общіе признаки, по существу, приписываемые познаніемъ реальности. Но и они, какъ то̀ также было указано въ предыдущемъ, являются синтетическимъ созданіемъ мышленія, и не существуютъ сами по себѣ.

Въ дѣйствительности, между чистымъ бытіемъ и приписываемыми ему признаками, нѣтъ того противорѣчія, которое представляется намъ на первый взглядъ. Въ сужденіи воспріятія „это есть быкъ“, какъ мы видѣли [2]), содержится два элемента, изъ которыхъ первый есть утвержденіе (*vidhi*), или чистое бытіе (*sattāmātra*), а второй содержитъ построеніе воспроизводительнаго воображенія. Въ дѣйствительности, этотъ второй элементъ содержитъ то же, что и первый. Какъ мы видѣли (стр. 243), понятіе „быкъ“ не содержитъ въ себѣ ничего положительнаго, содержаніе его опредѣляется тѣми отрицаніями, которыя въ немъ содержатся, „не лошадь“, „не слонъ“ и т. д. Если выдѣлить изъ него все отрицательное или относительное, какъ не имѣющее истиннаго бытія, то не останется въ результатѣ ничего болѣе, какъ одинъ голый фактъ бытія. Изъ этого слѣдуетъ, что всѣ общіе признаки, приписываемые бытію въ познаніи, опять таки представляютъ собою ложь.

Если содержаніе понятія „быкъ“ есть только

---

[1]) См. главы о времени, о пространствѣ, о внутреннемъ воспріятіи и объ объектированіи представленій.

[2]) См. въ главахъ о мышленіи, объ единичной сущности и результатѣ воспріятія.

отрицаніе понятія „не быкъ“, то оно, будучи вторымъ элементомъ въ данномъ сужденіи, не противорѣчитъ первому. Разница состоитъ лишь въ томъ, что понятіе не содержитъ въ себѣ бытія, можетъ быть и утверждаемо и отрицаемо, тогда какъ первый элементъ сужденія содержитъ только бытіе, или утвержденіе.

У Вачаспатимишры [1]) находимъ слѣдующее изложеніе этого ученія [2]): „ ..взаимное различіе объектовъ представленій не можетъ быть познано изъ самихъ этихъ представленій, а также не можетъ оно быть познано и изъ другихъ представленій, поэтому, человѣкъ долженъ согласиться съ тѣмъ, что различія этого нѣтъ, такъ какъ оно въ дѣйствительности не познается. Если нѣтъ различія между представленіями, то нѣтъ различія и между соотвѣтственными процессами мышленія, а если нѣтъ различія между ними, то нѣтъ его и между ихъ причинами, чувственными процессами познанія. Если же и между ними нѣтъ различія, то нѣтъ его и между единичными сущностями, которыя являются объектами чувственнаго познанія. Объ этомъ говоритъ (Дармакирти) (?): „чувственная сторона знанія [3]), будучи причиной [4]) еди-

---

[1]) *Tātp*, 340, 1—27

[2]) Оно перешло, какъ увидимъ, и въ школу Шанкары, гдѣ называется *anirvacanīyatva* По существу это то же, что *çūnayīva* мадьямиковъ, ограниченное внѣшнимъ міромъ.

[3]) Очевидно, такое значеніе тутъ имѣетъ слово *dhīh*, ср *tıpp* 31, 9, о словѣ *saṃvit* Противополагается ему *avamarṣa*, которое вѣроятно значитъ то же, что и *vikalpa*

[4]) Здѣсь единичныя сущности называются причинами представленій, очевидно, въ переносномъ смыслѣ, какъ онѣ называются ихъ реальной подкладкой. По ученію сутрантиковъ онѣ были дѣйствительными причинами, ср. *Sarvad.*, стр 15: *hetutvam eva ca vyakteh* Авторъ *tıpp* (см. стр. 19, 10), причисляя Дармакирти къ су-

ничнаго процесса мышленія, сама въ себѣ безразлична, и единичная сущность, поскольку она является причиной единичнаго чувственнаго познанія, такъ же сама въ себѣ безразлична". Поэтому, несомнѣнно, что „ложно-внѣшнее" есть содержаніе представленій и словъ (т. е. разнообразіе внѣшняго мира, разнообразіе явленій есть ложь). Содержаніе представленій состоитъ, въ дѣйствительности, (не въ чемъ либо положительномъ, а лишь) въ исключеніи несходнаго. Это слѣдуетъ 1) изъ того, что оно остается одинаковымъ и при отрицаніи и при утвержденіи; 2) изъ того, что абсолютно не схожіе объекты становятся (въ понятіяхъ) сходными; 3) изъ того, что тожество ихъ (отсутствіе взаимнаго различія) сознается. Дѣйствительно: 1) то, что одинаково можетъ и утверждаться и отрицаться, имѣетъ лишь относительное значеніе (состоитъ въ исключеніи несходнаго) . . . „Быкъ есть", „быка нѣтъ"—понятіе „быкъ" можетъ и утверждаться и отрицаться Если бы оно, подобно единичной сущности, которая состоитъ въ утвержденіи, содержало въ самомъ себѣ признакъ бытія, то предикатъ „нѣтъ" не могъ бы къ нему прилагаться, такъ какъ это было бы противорѣчиво [1]), а предикатъ „есть" также не могъ бы прилагаться, такъ какъ это было бы тавтологіей. А то, что одинаково можетъ и утверждаться и отрицаться. . . имѣетъ лишь относительное значеніе [2]), и не содержитъ бытія въ себѣ. 2) Сходство того,

---

трантикамъ, быть можетъ, идетъ въ этомъ случаѣ слишкомъ далеко. Какъ, впрочемъ, доказываетъ его полемика съ Вачаспатимишрой и Джнянагарбой, это былъ вопросъ спорный

[1]) Ibid., 340, 11, слѣдуетъ читать *bhāvasādhāranye.*

[2]) Ibid.. 340, 10, букв.: подчинено понятію „исключенія иного".

что само по себѣ совершенно не сходно, можетъ быть понятно только съ точки зрѣнія относительности (т. е. если признать, что реальныхъ различій нѣтъ). Напримѣръ, „быкъ“, „лошадь“, „буйволъ“ и „слонъ“ совершенно не сходны; но, поскольку они всѣ вмѣстѣ не суть „львы“, они образуютъ единство (не-львовъ). Точно такъ же и внѣшняя единичная сущность, истинно-сущее, имѣющее форму утвержденія, объединяется (въ сужденіи) съ тѣмъ, что прямо ему противоположно, съ тѣмъ, что не есть истинно-сущее. Но внѣшняя сущность, имѣющая форму утвержденія (элементъ „это“въ сужденіи „это быкъ“), есть отрицаніе всего того, что не есть „не-быкъ“. А такъ какъ содержаніе понятія „быкъ“ есть ничто иное, какъ отрицаніе понятія „не-быкъ“, то понятно и единство, существующее между первымъ и вторымъ элементомъ сужденія „это быкъ“ [1]). Наконецъ, 3) мы непосредственно чувствуемъ, что содержаніе познанія состоитъ лишь въ исключеніи иного. Вѣдь еслибы намъ непосредственно не представлялось, что содержаніе представленія состоитъ въ исключеніи всего несходнаго, то человѣкъ, которому приказываютъ: „привяжи быка“, могъ бы привязать лошадь [2]), такъ какъ онъ не могъ бы сознавать различія между ними. Но такъ какъ они непосредственно воспринимаются, какъ различныя,

[1]) Всякое сужденіе, какъ мы видѣли, и еще будетъ доказано въ послѣдующемъ, сводится къ типу „вотъ синій цвѣтъ“, „вотъ быкъ“ и т. п. Оно состоитъ изъ двухъ элементовъ, элементъ „это есть“, содержащій чистое бытіе или утвержденіе, и элементъ „быкъ“, содержащій чистое построеніе мышленія. Спрашивается, какое возможно между ними единство? Отвѣтъ состоитъ въ томъ, что „быкъ“ понятіе относительное, безотносительно же оно въ себѣ ничего опредѣленнаго, кромѣ возможности бытія, не содержитъ. Поэтому, въ сущности оба элемента сужденія содержатъ одно и то же.

[2]) Этотъ аргументъ не извѣстенъ изъ буддійскихъ источниковъ.

то конечно они имѣютъ значеніе исключенія другъ друга“ [1]),—а разъ они имѣютъ лишь значеніе взаимнаго исключенія, то сами по себѣ эти различія не существуютъ. Въ дѣйствительности, различія между объектами, поскольку они ставятся въ связь съ истиннымъ бытіемъ (утвержденіемъ), не существуетъ.

Изъ этого ясно, что Дармакирти не признавалъ множественности вещей въ себѣ. Истинносущее безкачественно и едино.

Послѣ того, какъ такимъ образомъ доказано, что все познаваемое ложно, а истинно сущее непознаваемо, остается найти источникъ лжи, или ту причину, въ силу которой наше сознаніе, во первыхъ, ложнымъ образомъ раздвояется на субъектъ и объектъ, и откуда, во вторыхъ, проистекаетъ въ немъ смѣна представленій. Дармакирти утверждаетъ, что и то и другое ложь, но на вопросъ, откуда происходитъ эта ложь, онъ даетъ отвѣтъ, сводящійся къ отклоненію всякаго объясненія. Наше сознаніе, по его мнѣнію, представляющее собою теченіе отдѣльныхъ моментовъ, такъ организовано, что каждый моментъ имѣетъ способность объединяться съ предшествующимъ и создавать изъ себя синтезъ моментовъ или представленіе, кажущееся внѣшнимъ [3]).

Сутрантики, тоже признававшіе мгновенность всего сущаго, представляли себѣ этотъ процессъ слѣдующимъ образомъ: если что нибудь суще-

---

[1]) Буддисты приводятъ еще много другихъ аргументовъ въ доказательство того, что различія между объектами въ дѣйствительности нѣтъ. Подъ ихъ вліяніемъ, тоже дѣлаютъ и ведантисты, ср. *Çrî-bhâsya*, стр. 29, 16 и слѣд., перев. Тибо, стр. 31.

[3]) Ср. ученіе о внутреннемъ чувствѣ выше, въ главѣ о мышленіи, стр. 193 и слѣд

ствуетъ въ продолженіи извѣстнаго времени и подвергается измѣненіямъ, то всякое измѣненіе должно имѣть свою причину внѣ себя [1]). Если, такимъ образомъ, я имѣю представленіе о комъ-то идущемъ или говорящемъ въ то время, когда я самъ не иду и не говорю, то причина этого должна находиться въ существованіи другого человѣка, идущаго и говорящаго. Представленіе внѣшнихъ объектовъ отличается тѣмъ, что они чередуются, смѣняются, тогда какъ сознаніе своего „я“ неизмѣнно имъ сопутствуетъ, слѣдовательно, должны быть внѣшніе объекты, которые обусловливаютъ смѣну представленій. Существуетъ, такимъ образомъ, теченіе сознанія, имѣющее своимъ объектомъ „я“, и другое теченіе сознанія, имѣющее своимъ смѣняющимся объектомъ „не я“.

По ученію идеалистовъ, теченіе моментовъ внутренняго сознанія само имѣетъ силу изъ себя создавать внѣшнія представленія. Каждый моментъ въ теченіи сознанія „я“, соединяясь съ предшествующимъ моментомъ [2]), становится способнымъ изъ себя создать внѣшнее представленіе. Дѣятельность сознанія, такимъ образомъ протекаетъ совершенно какъ во снѣ. „Раздвоеніе сознанія на субъектъ и объектъ“, говоритъ Вачаспатимишра [3]), „не соотвѣтствуетъ реальности, оно зависитъ отъ мышленія, которое, въ свою, очередь, зависитъ отъ безначальнаго потока сознанія. Подобно тому, какъ во снѣ не существуетъ внѣшнихъ объектовъ, но они намъ являются въ силу одного только воображенія, точно такъ же эмпирическое (*sāmvṛta*) по-

---

[1]) Ср. *Sarvad*, стр. 15.
[2]) Ср *N b. t*, стр. 11; перев. стр. 19.
[3]) Ср *Tātp*, стр. 462, 4.

знаніе, различающее субъектъ и объектъ знанія (*bramāṇaprameyabhāva*), не соотвѣтствуетъ реальности: истинная сущность представленій есть „пустота“ внѣшнихъ объектовъ (т. е. внѣшнихъ объектовъ, соотвѣтствующихъ представленіямъ, не существуетъ вовсе).

На это сутрантики возражали [1]), что если теченіе моментовъ сознанія имѣетъ силу создавать изъ себя представленіе о внѣшнемъ (*pravṛttivijñāna*), при чемъ только предшествующій моментъ въ этомъ теченіи является его причиной, то изъ этого могутъ вытекать два слѣдствія: или всѣ моменты одинаково способны къ созданію такихъ представленій, или они одинаково къ тому неспособны. Если они не способны, то ни одинъ изъ нихъ никогда не создастъ представленія. Но если всѣ они обладаютъ этой способностью, то не можетъ быть замедленія въ созданіи ея дѣйствія, т. е. всѣ представленія должны были бы возникнуть вдругъ [2]). Изъ этого необходимо слѣдуетъ, что должны быть внѣшнія причины внѣшнихъ представленій. Сходство между идеалистами и сутрантиками, въ этомъ вопросѣ, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, что обѣ стороны признавали мгновенность и непознаваемость сущаго, но тогда какъ первые, какъ мы видѣли, не допускали причиннаго воздѣйствія моментовъ на сознаніе, вторые считали невозможнымъ безъ этого обойтись. И тѣ, и другіе признавали, что форма представленій создается самимъ сознаніемъ изъ себя,

---

[1]) См *Sarvad.*, стр. 16

[2]) Проф. Дейсенъ (Allg Gesch. d Phil. I, 3, стр 224 сравниваетъ эту мысль съ ученіемъ Лейбница о томъ, что вся сумма представленій, содержащаяся въ монадѣ, должна была бы развернуться въ одно мгновеніе, въ избѣжаніе чего Лейбницъ вводитъ понятіе materia prima, какъ задерживающій моментъ.

въ силу его сущности. Эта сущность сознанія представляется какимъ то безначальнымъ потокомъ психическихъ эмбріоновъ *(vāsanā, samskāra)*, создаваемымъ Безначальною Иллюзіей *(avidyā)*. Когда считается доказаннымъ, что вмѣсто познанія истинно-сущаго передъ нами открывается обманъ, иллюзія дѣйствительности, и на вопросъ, отчего это происходитъ, дается отвѣтъ, что таково нашесознаніе, происходящее изъ Безначальной Иллюзіи,—то ясно, что это не отвѣтъ, а отказъ отъ отвѣта: знаніе есть иллюзія, потому что оно иллюзія Между тѣмъ Дармакирти признаетъ всетаки элементъ реальности въ знаніи, но отказывается объяснять связь этой реальности съ иллюзіей [1]). Значитъ ли это, что признавая реальность трансцендентной по отношенію къ „я“, онъ признавалъ ее имманентной по отношенію ко всей суммѣ познанія. На такое рѣшеніе косвенно, какъ будто, указываетъ его сравненіе знанія со свѣтомъ, самого себя освѣщающимъ (стр. 277). Вопросъ представляется очень труднымъ для самихъ индусовъ, и толкователи Дармакирти спорятъ объ немъ. Винитадева относитъ его къ чистымъ идеалистамъ, а Дармоттара къ сутрантикамъ. Послѣдніе признавали, что потокъ сознанія создается первоначально воздѣйствіемъ на насъ (аффицированіемъ) какихъ то непознаваемыхъ внѣшнихъ реальностей. Каждая такая реальность оставляетъ послѣ себя въ сознаніи извѣстный слѣдъ эмбріонъ, изъ комбинаціи же этихъ психическихъ эмбріоновъ сознаніе самостоятельно создаетъ представленія. Идеалисты не считали возможнымъ допустить созданіе эмбріоновъ,

---

[1]) Ср. *Tātp.*, 466. 1 и слѣд., гдѣ приводится буддійская критика самого понятія связи

подъ вліяніемъ внѣшнихъ, хотя бы и какихъ то непознаваемыхъ реальностей, а говорили, что потокъ эмбріоновъ сознанія создается Безначальной Иллюзіей. Подъ этимъ словомъ разумѣется ничто иное, какъ фактъ ограниченности нашего познанія. Но онъ ближайшимъ образомъ описывается, 1) какъ потокъ сознанія, 2) безначальный, какъ состоящій изъ психическихъ эмбріоновъ, изъ которыхъ путемъ „сходства“ могутъ развиваться представленія. „Если бы“, говоритъ Вачаспатимишра [1]), „эти эмбріоны *(vāsanā)* имѣли своимъ источникомъ воспріятіе *(anubhavavāsanābhāveṣu),* то понять это ученіе было бы возможно, но это не возможно, при предположеніи, что источникомъ эмбріоновъ является сверхчувственная, какъ бы не существующая, Безначальная Иллюзія (*avidyāvāsanābhavesu).*

Вопросъ о реальности внѣшняго міра былъ для буддистовъ, какъ впрочемъ и для всѣхъ другихъ философовъ, самымъ главнымъ вопросомъ теоріи познанія. Въ средѣ самихъ буддистовъ существовало четыре рѣшенія этого вопроса, сообразно съ которыми буддійская философія раздѣлилась на 4 направленія: мадъямики, іогачары, сутрантики и вайшешики. Первые совершенно отрицали достовѣрность какого бы то ни было познанія. Ихъ обыкновенно называютъ нигилистами, вѣрнѣе было бы назвать релятивистами, такъ какъ они именно настаиваютъ на полной относительности знанія, и на неспособности его познать самостоятельное бытіе, какъ въ объективномъ, такъ и въ субъективномъ мірѣ. Вторые признаютъ лишь недостовѣрность познанія о внѣшнемъ мірѣ, но не рѣ-

[1]) *Tātp*, 342, 25

шаются отрицать достовѣрность сознанія: все существуетъ только въ сознаніи, и разницы между субъектомъ и объектомъ въ дѣйствительности нѣтъ. Дейсенъ [1]) называетъ ихъ догматическими идеалистами, Фрейтагъ [2]) — консціенціоналистами. Сутрантики утверждали, что внѣшніе объекты не могутъ быть воспринимаемы непосредственно чувствами, но о существованіи ихъ можно заключать. Дейсенъ называетъ это направленіе проблематическимъ идеализмомъ, Фрейтагъ колеблется, признать ли это направленіе за реализмъ или особаго рода феноменализмъ. Наконецъ вайшешики признавали, что объекты внѣшняго міра непосредственно воспринимаются чувствами; ихъ, потому, принято называть реалистами, но Фрейтагъ [3]), по нѣкоторымъ соображеніямъ, причисляетъ ихъ не къ наивнымъ, а къ монистическимъ реалистамъ. Обозрѣвая это разнообразіе гносеологическихъ построеній, Фрейтагъ замѣчаетъ, что оно „въ общемъ и въ подробностяхъ, хотя и не во всѣхъ чертахъ, обнаруживаетъ замѣчательное сходство (auffallende Ähnlichkeit) со взглядами европейской философіи“, и при этомъ добавляетъ, что было бы интересно знать, не имѣютъ ли и другія появлявшіяся въ Европѣ точки зрѣнія соотвѣтствующихъ имъ ученій въ Индіи, въ частности, не встрѣчается ли тамъ нѣчто схожее съ тѣмъ ученіемъ, въ которомъ принято видѣть послѣднее слово западной философіи [4]). Ученіе Дармакирти и Дин-

---

[1]) Op cit., стр 207.
[2]) Loc. cit, стр. 211.
[3]) Ibid, стр. 211.
[4]) Ibid., стр. 216.

наги не подходитъ ни подъ одну изъ вышеприведенныхъ четырехъ категорій, такъ какъ въ чувственной сторонѣ познанія они признаютъ источникъ познанія реальности, и этимъ отличаются отъ іогочаровъ, т. е. догматическихъ идеалистовъ, а въ мышленіи они видятъ источникъ знанія чисто субъективный, и этимъ отличаются отъ сутрантиковъ. Ученіе этой школы вообще, весьма мало извѣстно, такъ какъ логическія сочиненія, ей принадлежащія, до насъ не дошли; брахманская полемическая литература на нее не обращаетъ вниманія, а свѣдѣніямъ такихъ позднихъ писателей, какъ Мадхава, довѣрять не всегда можно [1]). Какъ бы то ни было, большинство писателей, за исключеніемъ Вачаспатимишры и Шридары, которые имѣютъ совершенно точныя свѣдѣнія о ихъ ученіи, относятъ Дигнагу и Дармакирти къ іогочарамъ, т. е. къ чистымъ идеалистамъ. Отчасти это произошло оттого, что по времени и по личнымъ связямъ Дигнага близокъ къ основателямъ идеализма, Арьясангѣ и Васубанду, и вообще причисляется къ махаянистамъ, тогда какъ вайбашики и сутрантики относятся обыкновенно къ хинаянистамъ. Отчасти, самое ученіе Дармакирти подало поводъ къ смѣшенію его съ чистымъ идеализмомъ. Оно имѣло два названія, такъ сказать, отрицательное и положительное,—первое, *nirālambanavāda,* ученіе объ отсутствіи опоръ, т. е. внѣшнихъ объектовъ, соотвѣтствующихъ представленіямъ, со-

---

[1]) Примѣромъ того, какъ мало можно довѣрять Мадхавѣ, служитъ то обстоятельство, что извѣстное опредѣленіе воспріятія, которое было сдѣлано Дигнагой и дополнено Дармакирти, какъ мы это несомнѣнно знаемъ изъ словъ Вачаспатимишры, онъ приписываетъ вайбхашикамъ

вершенно вѣрно опредѣляетъ его съ этой стороны; второе, *vijñānavāda*, т. е. ученіе о томъ, что существуютъ одни лишь представленія, уже являлось смѣшеніемъ ученія Дармакирти съ чистымъ идеализмомъ его предшественниковъ Мадхава причисляетъ Дармакирти къ іогочарамъ виджнянавадинамъ; при изложеніи ихъ ученія, онъ ссылается на него, называя по имени, и приводитъ цитаты изъ его сочиненій [1]). Мы уже говорили о томъ, что ученіе буддистовъ-идеалистовъ опровергается въ сутрахъ Бадараяны, и это обстоятельство послужило намъ основаніемъ для хронологическихъ выводовъ о времени составленія философскихъ сутръ. Бадараяна опровергаетъ чистый идеализмъ; его толкователь Шанкара утверждаетъ это совершенно опредѣленно [2]), и разумѣетъ подъ этимъ ученіе Дармакирти [3]). Тибетскіе источники причисляютъ также Дигнагу и Дармакирти къ идеалистамъ. Они раздѣляютъ однако всѣхъ іогачаровъ на два разряда: послѣдователей преданія и послѣдователей логики [4]). Къ первымъ относятся толкователи сочиненія Арьясанѓи,—Іогачарабуми, ко вторымъ послѣдователи 7-ми логическихъ трактатовъ Дармакирти. При этомъ, совершенно вѣрно послѣдователи Арьясанги считаются, признающими ложность чувственнаго (и всякаго другого) знанія. а послѣдователи Дигнаги и Дармакирти,

---

[1]) См *Sarvad.* стр. 12 17.

[2]) Ср *Çamkara, ad. II, 2, 28. na vijñānavyatirikto bāhyortho'sti.*

[3]) Ср *Bhāmatī,* стр 445: *yatdaha Dharmakirtih.*

[4]) См. Васильевъ, Буддизмъ I, 290 „признающихъ авторитетъ текста и управляемыхъ смысломъ"; ср. введеніе къ цитированной нами нашей статьѣ Notes de littérature bouddhique.

признающими истину нашего чувственнаго познанія. Авторъ *ṭippaṇī* [1]) прямо говоритъ, что признавая чувственное знаніе не ложнымъ, Дармакирти отдѣлился отъ іогачаровъ и примкнулъ къ сутрантикамъ. Разбирая опредѣленіе чувственнаго воспріятія, онъ обращаетъ вниманіе на то, что обѣ его части — противоположеніе мышленію и отсутствіе иллюзіи—имѣютъ цѣлью не опредѣлить сущность воспріятія, а подчеркнуть отрицательное отношеніе къ взглядамъ противниковъ [2]). Комментаторъ Винитадева понималъ дѣло иначе. Вторую часть опредѣленія: „не иллюзорный“ (*abhrānta*), онъ понималъ какъ равнозначущую термину „не противорѣчащій опыту“ (*avisaṃmvādi*). Съ точки зрѣнія іогачаровъ, знаніе можетъ не противорѣчить опыту, и въ то же время быть ложнымъ, иллюзорнымъ. „Поэтому“, говоритъ Винитадева [3])“, если толковать такъ: не иллюзорно то, что не содержитъ въ себѣ иллюзіи относительно (реальности) объекта, то совершенно не будетъ никакого (правильнаго) воспріятія, такъ какъ всякое чувственное знаніе, въ этомъ отношеніи, ложно (не даетъ познанія реальности). Вѣдь „все знаніе есть сплошная иллюзія, за исключеніемъ лишь знанія самого Будды“, и съ этимъ мнѣніемъ согласенъ учитель Дармакирти“.

„Такое толкованіе неправильно“, говоритъ авторъ *ṭippaṇī*, „такъ какъ обѣ части опредѣленія воспріятія не имѣютъ цѣли опредѣлить его по су-

---

[1]) См. *ṭipp*, 19, 10

[2]) См выше, стр 170 и слѣд

[3]) Ibid., 19, 5—5, гдѣ исправить: *yogācāramatena*, вмѣсто: *vogācāramate, na.*

ществу, а лишь отклонить ученія ложныя. Дармоттара, слѣдуя за учителемъ, такъ и разъясняетъ объ части опредѣленія .. . слово „не иллюзорно“ не должно быть понимаемо въ смыслѣ непротиворѣчащаго опыту, но въ такомъ смыслѣ: „безошибочное въ отношеніи такого объекта, который представляетъ собой реальный элементъ *(vastu-rūpa)*, и которому принадлежитъ свойство активности“. Но, въ такомъ случаѣ, намъ возразятъ, что это противорѣчитъ ученію іогачаровъ. Мы отвѣтимъ: „учитель сдѣлалъ это опредѣленіе, слѣдуя теоріи сутрантиковъ, которые признавали существованіе внѣшнихъ объектовъ. Если бы онъ слѣдовалъ ученію іогачаровъ, то слово „не иллюзорно“ прибавлять не слѣдовало бы, такъ какъ (воспріятіе есть только видъ) знанія, непротиворѣчащаго опыту, о которомъ идетъ рѣчь“. Такимъ образомъ, уже Винитадева заблуждается въ пониманіи ученія Дармакирти, и причисляетъ его къ догматическимъ идеалистамъ. Не даромъ Дармакирти предчувствуетъ эту судьбу своей философіи, въ извѣстныхъ стихахъ [1]), говоря, что не можетъ быть понято людьми, даже большого ума, то ученіе, въ которомъ истинно сущее признается существующимъ (во внѣшнемъ мірѣ), но не познаваемымъ.

Итакъ, Дармакирти признавалъ наличность объективно-реальнаго элемента въ нашемъ познаніи и сводилъ все разнообразіе его къ познанію одного лишь чистаго безкачественнаго бытія. На вопросъ, отчего же это чистое бытіе представляется намъ въ иллюзіи преходящихъ явленій (сансары),

---

[1]) См. введеніе къ I части, стр. XXIX.

онъ отвѣчалъ, что такова ограниченность нашего знанія, которое состоитъ изъ одного безначальнаго потока эмбріоновъ сознанія, изъ которыхъ каждый послѣдующій связанъ причинною связью съ предшествующими. Источникъ потока сознанія есть Безначальная Иллюзія.

Конечный результатъ философіи Дармакирти, такимъ образомъ, есть та же самая идея, которая вложена Буддой въ буддійскій символъ вѣры. Въ теченіи вѣковъ эта идея питала религіозное одушевленіе милліоновъ людей, Дармакирти далъ ей научное основаніе.

Понятіе Безначальной Иллюзіи *(avidyā)* уже встрѣчается въ древнемъ ученіи основателя буддизма, о цѣпи причинности, заключающей въ себѣ все бытіе, гдѣ эта Иллюзія является первымъ звеномъ всей цѣпи. Такимъ образомъ, въ результатѣ всего анализа познанія оказывается, что оно представляетъ собою одинъ безначальный потокъ сознанія, не только безначальный, но и не прерывающійся, не останавливающійся. Съ этимъ находится въ полномъ согласіи ученіе Будды о томъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего постояннаго, никакой субстанціи, а одно лишь безконечное теченіе явленій, которое составляетъ міровой процессъ. Выше изложенное ученіе о времени, какъ теченіи отдѣльныхъ моментовъ, также прямо вытекаетъ изъ этого основного взгляда, и мы видѣли, что ученіе о познаніи, воспріятіи и мышленіи является лишь его развитіемъ.

Буддійская теорія знанія имѣетъ значеніе науки, разрабатывающей тѣ основныя воззрѣнія, которыя были упомянуты въ началѣ (стр. 117—118), и которыя составляютъ точку отправленія буддійскаго ученія,

и подкладку вѣрованія милліоновъ людей. Буддизмъ, какъ религія, отрицалъ существованіе Бога, и всякаго абсолютнаго начала вообще, буддійская же философія отрицала познаваемость абсолютнаго начала и истиннаго бытія.

XII.

Самосознаніе.

Дѣленіе психическихъ элементовъ на воспріятія и чувствованія Ихъ совмѣстность Нѣтъ ни одного воспріятія безъ сопутствующаго чувствованія. Воспріятія и чувствованія сами себя воспринимаютъ. Отрицаніе души какъ особой субстанціи. Ученіе брахманскихъ системъ Достовѣрность факта сознанія. Сравненіе сознанія со свѣтомъ, самого себя освѣщающимъ Вліяніе на веданту

Есть еще одинъ видъ познанія, который Дармакирти относитъ къ воспріятію, какъ познанію непосредственному, это, такъ сказать, познаніе познанія. Мы не только познаемъ внѣшніе объекты, но мы еще сознаемъ, что ихъ познаемъ. Интеллектъ (*cit*) и всѣ состоянія его (*caitta*), говоритъ Дармакирти, обладаютъ тѣмъ свойствомъ, что они сами себя сознаютъ. Поэтому существуетъ еще одинъ видъ воспріятія, именно воспріятіе самого воспріятія [1]). Элементы психической жизни дѣлятся на объективные и субъективные. Объективные тѣ, которые воспринимаютъ внѣшніе объекты. Субъективными являются особыя состоянія интеллекта, въ то

---

[1]) *N. b*, II, 4; перев., стр. 21, сдѣланъ въ предположеніи, что *cittacaittas* (*N. b. t*, II, 5) есть *tatpuruṣa*, между тѣмъ какъ его слѣдовало понимать какъ *dvandva*, такъ какъ ученіе о *svasamvedana* имѣетъ отношеніе не только къ состояніямъ внутренняго чувства, но и къ воспріятіямъ, ср. *Tatp.*, 467, 5: *jñānam eva svasamvedanam jñānasya svātmanaç ca.*

[2]) Ср. *N b. t.*, II, 14. *tato'sti jñānānubhavaḥ*

самое время, когда онъ воспринимаетъ объекты. Эти состоянія суть чувствованія положительныя или отрицательныя, удовольствіе или неудовольствіе, которыя въ интеллектѣ всегда связаны съ каждымъ воспріятіемъ. Дармоттара особенно настаиваетъ на томъ, что всякое воспріятіе (или ощущеніе) сопровождается непремѣнно какимъ либо чувствованіемъ. Существованіе индифферентной зоны между чувствомъ удовольствія и неудовольствія, не доказываетъ, что чувствованія въ такихъ случаяхъ нѣтъ вовсе [1]). Если, воспринимая синій цвѣтъ, мы не чувствуемъ ни особеннаго удовольствія, ни особеннаго неудовольствія, а просто чувствуемъ себя хорошо [2]), то и это уже есть субъективное чувствованіе, сопровождающее воспріятіе синяго цвѣта. Всѣ эти чувствованія, равно какъ и всѣ воспріятія имѣютъ сами въ себѣ то свойство, что они сознаются нами, т. е., что будучи обектами знанія, они въ то же время являются и его субъектами, такъ какъ сами себя сознаютъ.

Это свое ученіе Дармакирти противополагаетъ ученію всѣхъ прочихъ брахманскихъ философскихъ системъ. По ученію ихъ, состоянія удовольствія и неудовольствія суть принадлежности души; они воспринимаются внутреннимъ чувствомъ.

---

[1]) Ibid, 14, 7.

[2]) Такое значеніе имѣетъ слово *sāta N. b. t*, 11, 10, какъ то явствуетъ изъ контекста, и подтверждается тибетскимъ переводомъ (*sim-pa*, стр. 26, 8) Значеніе у Бетлинга „gewonnen“, у Арте „pleasure“, не подходятъ. Нашъ русскій переводъ, стр. 21, слѣдуетъ, согласно этому, исправить. Авторъ *tipp*, 31, 16, заключаетъ, что Дармакирти намекаетъ тутъ на то, что онъ не признаетъ даже у югиновъ, при высшей степени напряженія въ сосредоточеніи мысли, въ состояніи такъ называемаго *nirodhasamāpatti*, чистаго состоянія интеллекта (*çuddhacitta*), при которомъ не должно быть никакихъ чувствованій и воспріятій.

Подобно тому, какъ есть объекты и качества внѣшніе, воспринимаемые чувствами, есть также и объекты внутренніе, воспринимаемые внутреннимъ чувствомъ. Внутреннее чувство оттого считалось шестымъ органомъ чувства, такъ какъ имѣло свой специфическій объектъ. Для зрѣнія такимъ объектомъ является цвѣтъ, для обоянія запахъ и т. д., а у внутренняго чувства—удовольствіе или неудовольствіе. Кромѣ того, по ученію всѣхъ брахманскихъ системъ за исключеніемъ веданты — и это опять пунктъ сходства между этой системой и буддизмомъ — интеллектъ (*cit*), воспринимающій объекты, отличается отъ познающей души (*ātmā*). Буддисты совершенно отрицаютъ существованіе познающей души, какъ духовной субстанціи, самостоятельно существующей, независимо отъ теченія сознанія. Ведантисты отождествляютъ интеллектъ съ душой. Санкья и іога считаютъ интеллектъ за особую матеріальную субстанцію, продуктъ первичной матеріи; на ней всѣ объекты оставляютъ отпечатки, имѣющіе видъ особыхъ колебаній этой субстанціи. При этомъ, чувствованія также признаются за объекты внѣшніе, по отношенію къ этой субстанціи [1]). Колебанія матеріальной познающей субстанціи отражаются въ душѣ, какъ въ зеркалѣ, и такимъ лишь путемъ сознаются. Внутреннее чувство, въ этихъ системахъ, не считается 6-мъ чувствомъ, а имѣетъ видъ особой субстанціи. Въ сутрахъ системъ ньяя. [2]) и вайшешика [3]), интеллектъ считается за особую субстанцію, независимую отъ души, которая также входитъ въ число признавае-

---

[1]) Ср *tipp.*, стр. 32.

[2]) См. *N. D.* I, 1, 9, гдѣ *manas* входитъ въ число *prameya*.

[3]) См *V. D.* I. 1, 6

ваемыхъ субстанцій. Сутры обѣихъ системъ перечисляютъ признаки этихъ субстанцій [1]). Но уже Ватсьяяна [2]), какъ мы видѣли, (стр. 33) колеблется причислять интеллектъ къ числу органовъ, въ качествѣ 6-го внутренняго органа чувствъ. Прашастапада, сначала, слѣдуя за Канадой, причисляетъ его къ субстанціямъ [3]), а затѣмъ также и къ органамъ чувствъ [4]). Описывая качества интеллекта (*manas*), какъ субстанціи, онъ называетъ его внутреннимъ органомъ [5]), а также субстанціей матеріальной (*mūrta*). Позднѣйшіе наяики и вайшешики считали воспринимающій интеллектъ и за особую субстанцію, и за особый органъ внутренняго чувства, хотя этотъ вопросъ возбуждалъ между ними оживленные споры [6]). Въ качествѣ внутренняго органа онъ имѣетъ свой специфическій объектъ, въ чувствованіи удовольствія и неудовольствія, и кромѣ того, играетъ посредствующую роль между воспріятіемъ внѣшнихъ объектовъ и ихъ сознаніемъ въ душѣ. Буддисты, какъ мы уже видѣли, (стр. 192) подъ воспріятіемъ объектовъ внутреннимъ чувствомъ разумѣли нѣчто совсѣмъ иное, и не причисляли интеллекта къ числу внутреннихъ чувствъ. Ведантисты, не смотря на прямое свидѣтельство писанія [7]), отрицали за интеллектомъ значеніе особаго органа чувствъ, и видѣли въ немъ только особое воплощеніе единой духовной субстанціи [8]).

---

[1]) См. *V. D.* I, 1, 12. и *V. D.* III, 2, 1.
[2]) См. *V bhasya* ad I, 1, 4
[3]) См *Praçast.*, стр 8.
[4]) Ibid., стр. 186
[5]) *antahkaranam*, ibid. 89. 12.
[6]) См Athalye, стр. 149
[7]) Ср. *Bhagavadgtta* XV 7
[8]) Ср. *Vedāntaparibh* л. 6 (verso) и Athalye, стр. 180

Всѣ эти воззрѣнія брахманскихъ системъ имѣютъ своимъ источникомъ древнее представленіе, сохранившееся въ системѣ санкья, о какой-то мыслящей, измѣняющейся, находящейся въ постоянномъ колебаніи субстанціи, которая передавала воспріятія душѣ, какъ субстанціи неподвижной, представляющей собою чистое сознаніе.

Отрицаніе существованія особой духовной субстанціи, именуемой душою, есть одно изъ основныхъ ученій будизма. Оно было высказано весьма рѣшительно самимъ Буддою, и связывалось съ отрицаніемъ субстанціональности бытія, и вообще съ отрицаніемъ какихъ бы то ни было абсолютныхъ началъ. Дигнага и Дармакирти, поэтому, исходя изъ той мысли, что внѣ теченія моментовъ сознанія, никакой познающей души нѣтъ, и установили ученіе о сознательности, какъ самихъ воспріятій, такъ и чувствованій. „Не могутъ воспріятія и чувствованія сознавать самихъ себя“, возражали противники [1]), „такъ какъ было бы противорѣчіемъ допустить, что можетъ существовать дѣйствіе, направленное на самого себя“. На это буддистъ отвѣчаетъ: „такъ какъ познаніе, истинная природа коего состоитъ въ сознательности, сознаетъ эту свою истинную природу, поэтому самосознаніе и называется (у Дармакирти) особымъ видомъ воспріятія [2]). Это нужно понимать слѣдующимъ образомъ: подобно тому, какъ свѣтъ лампы, будучи источникомъ свѣта, обнаруживаетъ свою собственную истинную природу, и не нуждается въ свѣтѣ другой лампы, чтобы освѣтить самого себя, точно

---

[1]) См. *ṭippṇ*, стр. 32 1.
[2]) Ibid, 32 2.

такъ же воспріятія и чувствованія, такъ какъ истинная ихъ природа есть сознательность (*saṃvid*), обнаруживаютъ эту свою истинную природу, и не нуждаются въ другомъ (факторѣ) познанія, чтобы обнаружить ее. И нѣтъ въ этомъ противорѣчія, состоящаго въ томъ, что имѣется какъ бы дѣйствіе, направленное на самого себя, такъ какъ причинная зависимость (познанія отъ самосознанія) не реальна; она основана здѣсь на воображеніи, такъ какъ мы (метафорически говоримъ) о сознаваемой и сознающей (сторонѣ представленія), какъ о дѣйствіи и причинѣ. Въ этомъ смыслѣ здѣсь разумѣется, что только лишь возникновеніе представленія, о синемъ цвѣтѣ напр., есть причина, обнаруживающая знаніе, подобно тому, какъ мы говоримъ, что появленіе свѣтящейся лампы даетъ свѣтъ, между тѣмъ, какъ самъ свѣтъ отъ лампы есть свѣтъ [1]). Что сознаніе освѣщаетъ (или обнаруживаетъ познаніе), это совершенно воображаемое дѣйствіе. Самый фактъ возникновенія сознаваемаго представленія (*bodha*), въ сознаваемой формѣ, есть свѣтъ знанія, освящающаго самого себя“ [2]).

Если бы воспріятіе само бы не воспринималось, говоритъ Дармакирти, въ знаменитомъ стихѣ [3]), то и объектовъ нельзя было бы воспринять.

Это свое ученіе о самосвѣтящемся свѣтѣ знанія, Дармакирти противопоставляетъ, не только уче-

---

[1]) букв: „здѣсь, только возникновеніе формы синяго есть фактъ освѣщенія, подобно какъ у свѣтильника предшествованіе“. Ср. *ṭipp.* 32. 6—7

[2]) Послѣ этого авторъ *ṭipp*, 32. 9, повидимому, обращается противъ ведантистовъ), въ словахъ: *katham apahnūyate bhavatā*), такъ какъ они считали, что воспріятіе внѣшнихъ чувствъ есть *aparokṣa*, а воспріятіе удовольствія и неудовольствія — *parokṣa*. Ср. Deussen System des Vedanta, стр. 441 и др.

[3]) См *Sarvad.*, стр. 12, 18. *Kandalī*, стр. 91, 18.

нію брахманскихъ системъ, но еще и ученію мадъямиковъ, которые учили о „внутренней и внѣшней пустотѣ“, тогда какъ іогачары допускали только „внѣшнюю пустоту [1]), т. е. недостовѣрность познанія о внѣшнемъ мірѣ. Если бы не было и самосознанія, то не было бы достовѣрности факта познанія, и весь міръ былъ бы слѣпъ [2]), нельзя было бы говорить о познаніи и бытіи вообще. Сознаніе не требуетъ доказательствъ, потому что оно есть сознаніе. Если бы существованіе его нужно было выводить изъ чего-либо другого, то, подобно, напримѣръ, горшку и другимъ тому подобнымъ объектамъ, оно не было бы сознаніемъ. Нѣтъ необходимости также выводить сознаніе изъ другого сознательнаго принципа, такъ какъ оно само себя освѣщаетъ“ [3]).

Но такъ какъ и объективированныя представленія составляютъ ничто иное, какъ само сознаніе, такъ какъ нѣтъ внѣшнихъ объектовъ имъ соотвѣтствующихъ, то, продолжая сравненіе со свѣтильникомъ, сознаніе является свѣтильникомъ, свѣтящимъ въ пустомъ пространствѣ и освѣщающимъ только самого себя.

Познаніе едино въ себѣ, потому что, кромѣ самого себя, оно не имѣетъ другихъ объектовъ знанія, оно именно само себя освѣщаетъ, какъ свѣтильникъ. Дармакирти сказалъ [4]): „нѣтъ различія между воспринимаемымъ и воспринимающимъ въ познаніи, и, такъ какъ различія между субъектомъ

---

[1]) Ср. *Sarvad.*, стр. 12.

[2]) Ibid„ стр. 12.

[3]) Ср *Çrībhasya* стр. 31, гдѣ эти мысли высказаны отъ имени Шанкары; онѣ не отличаются отъ взгляда іогачаровъ,

[4]) Этотъ стихъ найденъ въ *Pramāṇaviniçcaya*, ср de La Vallée Poussin, op. cit стр. 32.

и объектомъ знанія нѣтъ, то оно само себя освѣщаетъ". Если оно и кажется раздѣленнымъ на субъектъ и объектъ, то это слѣдствіе заблужденія, основаннаго на ограниченности нашего познанія, подобно тому, какъ иногда намъ кажется, что мы видимъ двѣ луны вмѣсто одной [1]) (при извѣстномъ давленіи на глазное яблоко)".

Наяики [2]) и вайшешики [3]) возражали противъ буддійскаго взгляда на самовоспріятіе чувствованій и представленій, оставаясь, въ общемъ, на точкѣ зрѣнія основателей этихъ системъ [4]).

Довольно странную прибавку получила она, въ слѣдующемъ: внутренній органъ, интеллектъ, былъ, признанъ имѣющимъ размѣръ атома, т. е. абсолютно малымъ, тогда какъ мимансаки, наоборотъ, считали его всеобъемлющимъ, абсолютно большимъ, а джайны полагали, что размѣръ его точно совпадаетъ съ размѣромъ тѣла.

Ведантисты также признавали, что сознаніе само себя освѣщаетъ (*svayaṃprakāça*), и не нуждается въ постороннемъ источникѣ, для того, чтобы быть познаннымъ, но, какъ мы уже сказали, они отождествляли интеллектъ съ душой [5]).

---

[1]) *Sarvad*, стр. 12.

[2]) Ср. *Tatp.*, стр 466. 19 и слѣд.

[3]) Ср. *Praçast*, стр. 89 и *N Kandali*, стр. 90. 22 и слѣд.

[4]) Ср. *Athalye*, стр. 147 и Deussen, System des Vedanto, стр. 330 и слѣд.

[5]) Ср *Çrîbhāṣya*, стр. 31—32, переводъ Тибо стр. 33.

XIII.

Ученіе брахманскихъ системъ о воспріятіи.

Ученіе веданты Воспріятіе не противорѣчитъ священному писанію Шанкара заимствуетъ у буддистовъ ученіе о воспріятіи чистаго бытія Опредѣленіе ведантыпарибхаши Ученіе мимансаковъ о двухъ видахъ воспріятія заимствовано у буддистовъ Ученія системъ санкья и іога Опредѣленіе воспріятія въ сутрахъ ньяя Искуственныя толкованія Вачаспатимишры. Различеніе двухъ видовъ познанія подъ вліяніемъ буддистовъ. Ученіе вайшешиковъ Прашастапада устанавливаетъ два вида воспріятія подъ вліяніемъ буддистовъ Объединенныя системы ньяя-вайшешика

При анализѣ буддійскаго ученія о воспріятіи, неоднократно были указаны взгляды и брахманскихъ системъ, которые такъ или иначе стояли въ связи съ буддійскими. Здѣсь вкратцѣ будутъ приведены ученія каждой изъ системъ отдѣльно, въ видахъ опредѣленія того, какое вліяніе новое ученіе оказало на старыя брахманскія системы, и какую реакцію вызвало оно съ ихъ стороны.

Съ этой точки зрѣнія, наибольшій интересъ вызываетъ система веданта. Нѣтъ никакихъ слѣдовъ того, чтобы до эпохи буддійскаго господства въ области логики, ведантисты занимались изслѣдованіемъ воспріятія, и имѣли на этотъ счетъ свои собственные взгляды. Не затрагиваютъ этого вопроса и сутры Бадараяны. Вѣроятно, въ тѣхъ кругахъ, въ которыхъ занимались упанишадами и ведантой,

интереса къ логическимъ вопросамъ не было, такъ какъ единственнымъ источникомъ истины признавалось священное писаніе. Бадараяна примѣняетъ уже терминъ воспріятіе и умозаключеніе въ переносномъ смыслѣ, при чемъ прямое свидѣтельство писанія, онъ называетъ воспріятіемъ, а свидѣтельство священнаго преданія, имѣющаго лишь косвенный авторитетъ, поскольку оно не противорѣчитъ писанію, онъ называетъ умозаключеніемъ. Умозаключеніе менѣе достовѣрный источникъ знанія [1]), чѣмъ воспріятіе, и потому уподобляется преданію. На этой же точкѣ зрѣнія стоитъ и Шанкара. И для него главный источникъ познанія есть божественное откровеніе, а обыкновенные источники познанія не пригодны для познанія брахмана. Но онъ прибавляетъ, что обыкновенные источники познанія не противорѣчатъ тому, о чемъ свидѣтельствуетъ откровеніе. Главный тезисъ веданты есть познаніе единства во множествѣ. Онъ высказанъ очень ярко въ упанишадахъ. Шанкара толкуетъ его въ томъ смыслѣ, что все разнообразіе познаваемаго на опытѣ міра есть миражъ и обманъ, истинное же бытіе само въ себѣ безразлично. Мы уже выше [2]) упоминали, что не таковъ былъ смыслъ сутръ. Что касается собственно воспріятія, то Шанкара [3]) обращаетъ вниманіе на то, что даже и при ложномъ воспріятіи, часть такого воспріятія всетаки содержитъ истину. То, что воспринимается во снѣ ложно, но само то воспріятіе истинно. Во всякомъ воспріятіи одна часть истинна, другая ложна. А истинная часть свидѣтельствуетъ

---

[1]) См Deussen. System des Vedanta, стр. 24 и 26.
[2]) Стр 40.
[3]) Deussen, op. cit стр. 291

лишь о чистомъ бытіи, не имѣющемъ въ себѣ никакихъ различій. Мы уже выше упоминали, что это основное ученіе ведантистовъ (*anyathākhyāti*) напоминаетъ буддійское ученіе объ истинно-сущемъ. Рамануджа [1]) излагая точку зрѣнія Шанкары, ясно указываетъ на ея сходство съ буддійской. „Между чувственнымъ воспріятіемъ и божественнымъ откровеніемъ нѣтъ противорѣчія", говоритъ тутъ Шанкара „такъ какъ въ чувственномъ воспріятіи мы познаемъ лишь одинъ голый фактъ бытія, совершенно не дифференцированный. Но какъ нужно понимать нашу мысль, что въ воспріятіи мы познаемъ лишь чистое бытіе, когда оно имѣетъ своимъ объектомъ предметы самой разнообразной формы, и выражается въ такихъ сужденіяхъ, какъ „вотъ горшокъ", „вотъ платокъ"? Если бы мы не воспринимали разнообразія, то всѣ воспріятія имѣли бы одинъ только объектъ, и потому изъ нихъ могло бы возникнуть только одно сужденіе, подобно тому, какъ это бываетъ при продолжительномъ воспріятіи одного объекта. Правда (отвѣчаетъ Шанкара), мы должны поэтому разобрать, утверждается ли въ сужденіи „это горшокъ" бытіе вообще, или какой-либо особый видъ бытія. (Въ сужденіи „вотъ горшокъ" есть два элемента: во первыхъ, бытіе, во вторыхъ горшокъ; первый есть бытіе чистое, второй—его дифференція). Оба элемента этого сужденія не могутъ имѣть своимъ источникомъ воспріятія, потому что относятся къ разнымъ временамъ. Такъ какъ чувственное знаніе протекаетъ въ одинъ моментъ [2]), то намъ слѣдуетъ рѣ-

[1]) См. *Çrībhāṣya* (Bibl. Ind.), стр. 29. 6 и слѣд., переводъ Тибо, S. B. E XLVIII, стр. 30.

[2]) стр 29. 13: читай *kṣana* вмѣсто *lakṣana*

шить, что́ воспринимается въ этотъ моментъ, самъ фактъ бытія или его дифференціяція? И такъ какъ воспріятіе дифференціяціи находится въ зависимости отъ воспріятія самаго факта бытія, и кромѣ того отъ воспоминанія о различіи (горшка отъ другихъ предметовъ), то не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что объектомъ воспріятія является чистое бытіе, наоборотъ дефференцированность бытія чувствами не познается". Продолжая разсуждать въ томъ же духѣ, Шанкара, въ устахъ Рамануджи, утверждаетъ, что все, что воспринимается, за исключеніемъ чистаго бытія, ложно, и слѣдовательно, воспріятіе, такъ же какъ и божественное откровеніе веданты, учитъ насъ одному и тому же, именно, что сущность міра есть единство, а множественность ложь.

Зависимость Шанкары отъ Дармакирти не можетъ подлежать сомнѣнію. То же различіе между чувственной стороной знанія и мышленіемъ, та же роль момента чувственности, какъ познанія истиннаго, и синтеза мышленія (воспоминанія), какъ познанія воображаемаго, та же роль „сходства" [1]), тѣ же два элемента въ сужденіяхъ воспріятія, изъ которыхъ одинъ истинный, другой ложный, и наконецъ, тотъ же конечный результатъ, вытекающій изъ анализа воспріятія: оно есть познаніе реальности, о которой мы однако ничего, кромѣ голаго факта бытія, знать не можемъ. Для ведантиста, это желанный результатъ. Этотъ голый фактъ бытія отождествляется имъ съ единствомъ бытія, съ міровой духовной субстанціей, и такимъ образомъ онъ исполь-

---

[1]) *tatpratiyogismarana* (29. 16) то же самое, что *anyavyāvrtti* или *sārūpyam*.

зуетъ результатъ буддійской критики знанія, въ своихъ цѣляхъ, двоякимъ образомъ, съ отрицательной и положительной стороны: опытное знаніе, онъ превращаетъ въ иллюзію, а воспріятіе чистаго бытія въ спиритуалистическій монизмъ.

Согласно съ этимъ, опредѣляется воспріятіе и въ позднѣйшихъ школьныхъ учебникахъ этой системы, гдѣ излагается и логика. Ведантапарибхаша даетъ такое опредѣленіе: воспріятіе есть источникъ правильнаго чувственнаго знанія, а это правильное чувственное знаніе есть сама духовная субстанція“ [1]).

У Дармакирти весь процессъ познанія перенесенъ во внутренній міръ, нѣтъ различія между источникомъ и результатомъ воспріятія. Нѣчто подобное видимъ и у ведантистовъ. Таже Ведантапарибхаша [2]) говоритъ: „сознаніе, *(caitanyam)* можетъ быть трехъ родовъ: сознаніе какъ познающій субъектъ, какъ орудіе познанія и какъ его объектъ. Сознаніе, поскольку оно опредѣляетъ объекты, такіе, какъ напримѣръ „горшокъ“, есть сознаніе въ роли объекта. То же сознаніе, на сколько оно опредѣляется видоизмѣненіемъ внутренняго чувства, есть сознаніе въ роли орудія познанія, и, наконецъ, сознаніе, поскольку оно опредѣляется самимъ этимъ внутреннимъ чувствомъ, есть сознаніе въ роли познающаго субъекта“.

Окончательное опредѣленіе воспріятія, въ томъ же сочиненіи, дается такое [3]): „воспріятіе объекта есть фактъ его доступности чувствамъ, при чемъ

---

[1]) См. Бенар изд листъ 5 (verso) *pratyaksapramā cātra caitanyam eva.*

[2]) Ibid, л. 7 (verso)

[3]) Ibid, л. 12 (recto).

онъ не имѣетъ внѣ сознанія самостоятельнаго бытія".

Ученіе школы мимансаковъ упоминалось уже неоднократно. То были ярые противники буддистовъ и рѣшительные реалисты Теорія чувственнаго воспріятія у нихъ была грубо реалистическая. Вліяніе буддизма сказалось въ различеніи двухъ видовъ воспріятія, чистаго и соединеннаго съ мышленіемъ. Мы видѣли, что у буддистовъ различаются два элемента въ одномъ и томъ же воспріятіи: чувственный элементъ и элементъ мышленія, но отдѣльно они не существуютъ. Мимансаки сдѣлали изъ этого два различныхъ вида воспріятія, чисто чувственное, подобное воспріятію дѣтей и глухонѣмыхъ, чрезъ которое познается объектъ безъ его качествъ, и смѣшанное, совершающееся съ участіемъ мышленія, чрезъ которое познается объектъ, вмѣстѣ съ его качествами. Отношеніе чувственной стороны знанія къ мышленію опредѣляется тутъ совершенно иначе, чѣмъ у буддистовъ, именно какъ разница логическая, а не генетическая, выражавшаяся въ степени ясности представленій. Кумарила, въ Шлокавартикѣ,, такимъ образомъ описываетъ взаимное отношеніе обоихъ видовъ воспріятія [1]). „Прежде всего существуетъ познаніе, состоящее только въ ощущеніи (*ālocanā*) [2]), возникающее изъ чистаго объекта (безъ качествъ), оно подобно воспріятію дѣтей и глухонѣмыхъ. Въ это время не познается ни общее, ни частное, но ясно познается (*avasīyate*) ихъ субстратъ, именно индивидъ (*vyaktir*

---

[1]) *Ślokavart.*, IV, 112—120.

[2]) Ср. также употребленіе этого термина въ *Nyāyakandalī*, 189. 16 и *Tātp.*, 83 6 и 13.

eva). Другіе [1]) же говорятъ, наивысшая общая сущность, сама реальность (*dravyam*) бытія познается (въ чистомъ воспріятіи), а разновидности бытія познаются при участіи отвлеченнаго мышленія. Нѣкоторыя изъ этихъ разновидностей касаются отдѣльныхъ объектовъ, а другія—многихъ. Если бы воспріятіе не различало этихъ (разновидностей) постольку, поскольку оно соединяетъ все схожее, и выдѣляетъ все не схожее, то оно при зарожденіи не могло бы различать лошади отъ быка (воспринимая лишь только фактъ бытія). Но это не вѣрно! такъ какъ вѣдь и (чрезъ чистое воспріятіе) мы познаемъ особую форму въ каждой вещи. Если же мы не въ состояніи это различіе выразить словами, то это еще не значитъ, что его нѣтъ. Даже и въ чистомъ воспріятіи мы познаемъ объектъ, который имѣетъ два вида, называемые его сущностями [2]) (общей и частной). Несмотря на то, что познающій воспринимаетъ только чистый объектъ (безъ качествъ), этотъ объектъ однако не единичный, такъ какъ его отличіе отъ другихъ не сознается, и не общій, такъ какъ не сознается его сходство съ другими. Но когда, вслѣдъ за тѣмъ, объектъ познается мыслью, въ ясномъ представленіи, вмѣстѣ съ его признаками, то и это, по нашему мнѣнію есть тоже воспріятіе".

Зависимость этого ученія отъ буддійскаго такъ ясна, что не нуждается въ дальнѣйшемъ поясненіи. Отсюда оно распространилось и было принято во

---

[1]) Партхасаратхимишра говоритъ, что здѣсь разумѣются ведантисты Изъ предыдущаго ясно, что разумѣются буддисты, и позаимствовавшіе отъ нихъ это ученіе ведантисты, послѣдователи Шанкары.

[2]) Ibid., IV, 118, гдѣ *lakṣaṇākhyeyam* содержитъ намекъ на *svalakṣaṇa* и *sāmānalakṣaṇa*.

всѣхъ философскихъ системахъ. Учебники логики, принятые у ведантистовъ, также излагаютъ его [1]).

Опредѣленіе воспріятія въ системѣ санкья совершенно соотвѣтствуетъ основнымъ положеніямъ этой системы [2]). Мыслящая субстанція (причисляемая къ неодушевленной матеріи), чрезъ посредство органовъ чувствъ получаетъ отпечатокъ внѣшнихъ объектовъ; затѣмъ путемъ отраженія въ душѣ, эти отпечатки сознаются въ ясныхъ представленіяхъ. Ни сутры, ни карики [3]) не упоминаютъ двухъ видовъ воспріятія, но Анируддха [4]) того мнѣнія, что и различающее признаки (*savikalpaka*) воспріятіе имѣется въ виду въ сутрахъ, изъ чего можно заключить, что чистое воспріятіе было ближе къ тому понятію, которое имѣли санкьисты о воспріятіи. И дѣйствительно, послѣдователи санкья не признавали категоріи ингеренціи [5]), которая облегчала индійскимъ реалистамъ толковать въ ихъ духѣ отношеніе общихъ признаковъ къ единичнымъ сущностямъ. Объединеніе общихъ признаковъ въ единичномъ воспріятіи, они, по словамъ Анируддхи [6]), объясняли памятью. На возраженіе буддистовъ, что память не есть воспріятіе, они отвѣчали: „какая тонкость! содѣйствіе памяти уничтожаетъ достовѣрность воспріятія“!

Система іога въ этомъ вопросѣ не отличалась отъ санкья. Древній комментаторъ сутръ [7]) говоритъ, что объектъ, который чрезъ посредство (букв.

---

[1]) Ср *Vedāntaparibh.* л 12
[2]) См выше, въ главѣ объ источникахъ познанія.
[3]) Ср *S. S.*, I., 93 и карика 5-ая
[4]) ad *S. S.*, I, 93.
[5]) *S S., V.* 99.
[6]) Ibid V. 93.
[7]) *Vyāsa* ad *Yogasūtra*, I, 7.

каналъ) чувствъ запечатлѣвается на мыслящей субстанціи, имѣетъ и общую и частную сущность.

Въ сутрахъ системы ньяя [1]), воспріятіе опредѣляется такъ: „познаніе, возникающее изъ взаимодѣйствія чувствъ и объекта, не словесное, не ошибочное и дающее ясное представленіе, есть воспріятіе [2])".

Первое изъ этихъ опредѣленій указываетъ на грубо-реалистическое пониманіе роли чувствъ въ воспріятіи. Ватсьяяна говоритъ, что тутъ имѣется въ виду соприкосновеніе внѣшнихъ органовъ чувствъ съ объектомъ, и также взаимодѣйствіе внѣшняго и внутренняго чувства, но не взаимодѣйствіе послѣдняго съ душою, такъ какъ этотъ послѣдній видъ взаимодѣйствія не является характернымъ для воспріятія; онъ имѣетъ такое же значеніе и при другихъ источникахъ познанія. Уддьотакара, по этому поводу, устанавливаетъ 6 видовъ взаимодѣйствія органа чувствъ съ объектами. Оказывается, что органъ можетъ войти въ соприкосновеніе не только съ объектомъ, но и со всѣмъ тѣмъ, что съ послѣднимъ соединено, или въ немъ ингерируетъ [3]). Это ученіе есть несомнѣнный отвѣтъ на буддійскій взглядъ, о невозможности воспринимать чувствами непосредственно общіе признаки. Теорія 6 видовъ соприкосновенія органовъ чувствъ, не только съ объектомъ, но и со всѣми тѣми признаками, которые

---

[1]) *N D.* I, 1, 4.

[2]) *Tatp*, 86, 7 находимъ любопытное указаніе, что къ этой сутрѣ, на основаніи ложно понятаго мѣста изъ *N. vārt*, нѣкоторые еще прибавляли слово *idriyavişayesu* Изъ этого между прочимъ видно, что тенденціозныя измѣненія и дополненія сутръ, пока не было комментаріевъ, были въ ходу.

[3]) См *N vārt*, 32. 15

въ немъ прямо или косвенно ингерируютъ, укрѣпилась въ системѣ ньяя съ этихъ поръ, существуетъ въ ней и до нынѣ.

Признакъ „не словесное", согласно Ватсьянѣ [1]), означаетъ такое знаніе, которое, хотя и можетъ быть обозначено словомъ, но произошло, въ данномъ случаѣ, изъ воспріятія, а не изъ словеснаго сообщенія. По его мнѣнію, слова могутъ обозначать что угодно, все что существуетъ; но если знаніе сообщается не словами, а дѣятельностью чувствъ, то оно „не словесное". Уддьотакара [2]) колеблется въ пониманіи этой части опредѣленія, а Вачаспатимишра [3]) полагаетъ, что „не словесное" воспріятіе означаетъ тутъ чистое воспріятіе; оно „не словесное" въ томъ смыслѣ, что оно есть познаніе, которое вступать въ связь со словомъ не въ состояніи. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что толкованіе Вачаспатимишры искусственное, и противорѣчитъ смыслу всей сутры, такъ какъ одно и то же воспріятіе не можетъ, въ одно и то же время, быть и чистымъ и смѣшаннымъ.

Слѣдующій признакъ воспріятія „не ошибочный", Ватсьяяна толкуетъ, какъ не содержащій иллюзіи, напримѣръ фатаморгана. Уддьотакара [4]) остается на той же точкѣ зрѣнія, при чемъ прибавляетъ, что ошибка лежитъ всегда въ познаніи, а никогда въ объектѣ. Вачаспатимишра и тутъ даетъ толкованіе, предполагающее знакомство автора сутръ съ ученіемъ Дармакирти [5]). Онъ задаетъ

---

[1]) ad *N. D*, I, 1, 4

[2]) *N. vārt* 39 19 и слѣд

[3]) *Tātp.*, 82., 1—85, 7

[4]) *N. vārt.*, 39, 3—12.

[5]) Изъ *N vārt*, 44, 1 видно, что слово *abhrāntam* не содержа-

вопросъ, почему признакъ „безошибочное“ упомянутъ при опредѣленіи умозаключенія, и выводитъ изъ этого то заключеніе, что признакъ этотъ имѣетъ цѣлью такъ же отличать чувственное познаніе отъ мышленія, какъ это сдѣлано въ буддійской системѣ. „Этимъ опредѣленіемъ говоритъ онъ [1]), „выдѣлены представленія, которыя постольку, поскольку въ нихъ содержится познаніе общей сущности объекта, являются ошибочными“, т. е., по его мнѣнію, въ сутрахъ содержится ученіе о томъ, что чувства, какъ источникъ познанія чистаго бытія, являются единственнымъ безошибочнымъ источникомъ знанія, тогда какъ мышленіе и умозаключеніе являются, съ этой точки зрѣнія, ошибочными, или иллюзорными источниками познанія. Не можетъ быть, опять таки, никакого сомнѣнія, въ томъ, что и здѣсь толкованіе Вачаспатимишры совершенно искусственное, и не соотвѣтствуетъ смыслу словъ сутры.

Послѣдній признакъ воспріятія тотъ, что оно даетъ ясныя представленія. Ясность эта, говоритъ Ватсьяяна [2]), происходитъ оттого, что внутреннее чувство закрѣпляетъ то, что воспринимаютъ внѣшнія чувства. Но не слѣдуетъ думать, прибавляетъ онъ, что внѣшнія чувства могутъ давать сомнительное знаніе, которое, затѣмъ, внутреннее чувство превращаетъ въ ясное и несомнѣнное. Несомнѣнность должна уже лежать въ продуктѣ познанія чрезъ внѣшнія чувства. При этомъ онъ прибавляетъ, что согласенъ съ тѣми, которые внутреннее чувство

лось въ опредѣленіи воспріятія у Дигнаги Нѣтъ его и въ тибетскомъ переводѣ *Pramāṇasamuccaya* I, 3, слѣдовательно, оно добавлено Дармакирти

[1]) *Tātp*, 86, 5

[2]) N. *D.*, стр 15

считаютъ за особый органъ чувства, о чемъ была уже рѣчь раньше [1]). Уддьотакара ограничивается толкованіемъ словъ Ватсьяяны. Вачаспатимишра же даетъ совершенно иное толкованіе, опять таки подъ вліяніемъ буддійскаго ученія. „Дающій ясныя представленія", говоритъ онъ [2]), „значитъ то же, что и не совершающійся при участіи мышленія" (или различающій въ объектѣ его признаки)... Такъ какъ это совершенно ясно, то ученики сами могутъ это понять; ни авторъ бхашья, ни авторъ вартикъ этого не разъясняли". Вслѣдъ затѣмъ, однако, Вачаспатимишра весьма подробно излагаетъ все буддійское ученіе о воспріятіи, которое, конечно, ученикамъ не было болѣе ясно, чѣмъ все остальное.

Искусственность толкованія Вачаспатимишры очевидна. Ему, несомнѣнно, хотѣлось ввести въ систему ньяя различіе обоихъ видовъ воспріятія, такъ же какъ это сдѣлалъ Кумарила, на котораго онъ ссылается [3]). Старанія его увѣнчались успѣхомъ, и ученіе о двухъ видахъ воспріятія, искусственно навязанное имъ сутрамъ, удержалось въ системѣ ньяя до нашихъ дней.

Сутры вайшешика не содержатъ опредѣленія воспріятія. Въ одной сутрѣ [1]) сказано, однако, что „не воспринимаются чувствами душа и внутреннее чувство". Шанкарамишра [2]) соединяетъ съ этой сутрой полемику противъ буддистовъ. Онъ говоритъ, что не только чистое воспріятіе, отличающееся отъ мышленія, есть истинное познаніе, но и

---

[1]) См. стр 33.
[2]) *Tatp.*, 81, 24.
[3]) Ibid, 81, 7 и 89. 6—7.
[1]) *V. D.*, VIII. 1. 2
[2]) *Upaskāra.*, ad. VIII. 1. 2 (стр. 357 и слѣд.).

то, которое воспринимаетъ общіе признаки, такъ какъ послѣдніе реально существуютъ [1]). Прашастапада [2]) опредѣляетъ терминъ воспріятіе, какъ знаніе, возникающее въ зависимости отъ каждаго изъ чувствъ. Объясненіе это нѣсколько напоминаетъ, по способу выраженія, разсужденія мадьямиковъ объ относительности чувственнаго воспріятія [3]). Затѣмъ, онъ указываетъ на два вида воспріятія: одно чисто чувственное [4]), не содержащее въ себѣ результата знанія, т. е. яснаго представленія, а другое безошибочное, „не словесное", являющееся источникомъ знанія о всѣхъ предметахъ. Признакъ *„не словесный"* толкуется такъ же, какъ и у Ватсьяяны. Первый видъ относится ко второму, какъ причина къ результату. По своему обыковенію, Прашастапада тщательно маскируетъ свою зависимость отъ буддистовъ, избѣгая употреблять ихъ термины; однако, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что и ученіе о двухъ видахъ воспріятія создалось у него подъ вліяніемъ буддистовъ.

Объединенная система ньяя-вайшешика содержитъ въ себѣ ученіе о двухъ видахъ воспріятія, и о 6 родахъ взаимодѣйствія чувствъ съ объектами. Оба эти ученія, какъ мы видѣли, создались подъ буддійскимъ вліяніемъ [5]).

---

[1]) *jatyādikaṃ ca vastubhūtam.*

[2]) *Praçast*, 186.

[3]) Ср ***Madh vr***, I, стр 6.

[4]) которое онъ, подобно Кумарилѣ, называетъ *ālocanā*, ср. *Praçast.*, 187, 13.

[5]) Хотя позднѣйшіе вайшешики и учатъ, что „чувства сверхчувственны" *atindriyam indriyam* (ср. *Tarkabhāṣā*, стр 67), однако это не противорѣчитъ реалистическому пониманію роли чувствъ въ этой системѣ Функція глаза, хотя невидима, но идетъ изъ глаза къ объекту, схватываетъ его форму и возвращается съ нею обратно

XIV.

Умозаключеніе.

Что разумѣется подъ терминомъ умозаключеніе Оно не отличается отъ сужденія Умозаключеніе „для себя“ и „для другихъ“. Всякое сужденіе можетъ быть выражено въ видѣ 3-хъ членнаго умозаключенія Опредѣленіе умозаключенія „для себя“. Умозаключеніе какъ сложное представленіе. Въ немъ три элемента, соотвѣтствующіе 3-мъ терминамъ Ихъ связь. Объектъ умозаключенія и его значеніе Умозаключеніе синонимъ мышленія. Результатъ умозаключенія Различіе между умозаключеніемъ, сужденіемъ и воспріятіемъ Въ какомъ смыслѣ умозаключеніе ведетъ къ познанію истинно-сущаго.

Буддійское ученіе объ умозаключеніи прямо вытекаетъ изъ ученія о мышленіи, какъ особомъ источникѣ знанія, противоположномъ воспріятію. Оно находится въ строгомъ соотвѣтствіи съ той цѣлью, съ которой предпринято буддистами изслѣдованіе познанія. Цѣль эта заключается въ разрѣшеніи вопроса о томъ, доступно ли намъ познаніе истинно-сущаго. Мы видѣли, въ какомъ смыслѣ это познаніе доступно намъ въ чувственномъ воспріятіи. Такъ какъ, кромѣ воспріятія, есть еще одинъ только источникъ знанія—умозаключеніе, то необходимо изслѣдовать, въ какой степени оно можетъ сдѣлать намъ доступнымъ познаніе истинно-сущаго. Изслѣдованіе умозаключенія не составляетъ, такимъ образомъ, часть формальной логики, а часть логики познанія. Но, какъ увидимъ впослѣдствіи, въ связи съ изслѣдованіемъ умозаключенія, какъ особаго источника познанія, находится вытекающее изъ него, изслѣдованіе умозаключенія, какъ способа доказательства,

и въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить, что буддисты изслѣдовали и излагали, со своей точки зрѣнія, также и формальную логику.

Хотя индійское ученіе объ умозаключеніи весьма оригинально, и ни въ какомъ случаѣ не является повтореніемъ Аристотелева ученія, однако, по существу, мыслительный процессъ, который старались опредѣлить и подвергнуть анализу индійскіе мыслители, тотъ же самый, который изслѣдованъ греческимъ философомъ и составляетъ по сіе время существенную часть европейской логики. Формы индійскаго силлогизма довольно легко переводятся въ формы силлогизма Аристотелева [1]). Никто, поэтому, изъ многочисленныхъ европейскихъ индіанистовъ, занимавшихся индійской логикой и философіей, начиная съ Макса Мюллера [2]), не задумывался переводить индійскій терминъ *анумāна*, который буквально значитъ „послѣдующее измѣреніе“, нашимъ терминомъ умозаключеніе, или силлогизмъ. Если взять формулировку буддійскаго умозаключенія „для другихъ“, въ слѣдующемъ примѣрѣ:

вездѣ, гдѣ есть дымъ, есть также и огонь;
на горѣ есть дымъ,
слѣдовательно на ней есть огонь,

то ни у кого не можетъ родиться сомнѣнія въ томъ, что этотъ ходъ мыслей есть комбинація 3-хъ сужденій, представляющихъ 1-ую фигуру Аристотелева силлогизма. Правда, съ другой стороны, индійская

---

[1]) Вопросъ объ отношеніи индійскаго силлогизма, въ формулировкѣ школы наяиковъ, къ Аристотелеву, подробно и очень удачно разобранъ у Athalye, стр. 267—275. Буддійская формулировка, какъ увидимъ, несущественно отличается отъ формулировки наяиковъ, и ближе къ Аристотелевой первой фигурѣ.

[2]) Ср. Max Muller, Z D. M G, т VI.

логика причисляетъ къ умозаключеніямъ познавательные процессы, имѣющіе совершенно другую форму. Напримѣръ, мысли, выраженныя въ словахъ „на этомъ мѣстѣ нѣтъ горшка“, или „здѣсь находится дерево“ разсматриваются въ индійской логикѣ такъ же какъ умозаключенія, тогда какъ логика европейская причисляетъ ихъ къ сужденіямъ. Буддійская логика не признаетъ, слѣдовательно, никакой принципіальной разницы между сужденіемъ и умозаключеніемъ. Но такой взглядъ, какъ извѣстно, встрѣчается и въ европейской наукѣ, такъ какъ цѣлый рядъ европейскихъ ученыхъ раздѣляетъ взглядъ, состоящій въ отрицаніи всякой принципіальной разницы между сужденіемъ и умозаключеніемъ, съ гносеологической точки зрѣнія [1]). Буддійская логика, быть можетъ, идетъ въ этомъ отношеніи еще дальше, такъ, согласно ея ученію, всякое сужденіе, даже самое простое, можетъ быть обращено въ 3-хъ членный силлогизмъ. Описанія же хода мыслей въ умозаключеніи „для другихъ“, у Дармоттары, имѣетъ черты сходства съ описаніемъ ихъ въ европейской логикѣ. Разбирая силлогизмъ:

все, что происходитъ отъ причины, не вѣчно;
слово происходитъ отъ причины,
оно не вѣчно,

онъ говоритъ [2]): „Какъ поступаемъ мы, когда заключаемъ о чемъ-либо, на основаніи его существеннаго признака: напримѣръ, о невѣчности слова, на основаніи его причиннаго происхожденія? Сначала,

---

[1]) Ср напр. Schuppe, Erkenntnisstheorie, § 36, Rickert, op cit. стр 169

[2]) *N. b. t.*, od III, 17; перев стр 95

мы должны провѣрить, дѣйствительно ли существуетъ связь между этимъ признакомъ и слѣдствіемъ, изъ него выводимымъ... Затѣмъ, убѣдившись этимъ путемъ въ существованіи логической связи между признакомъ и слѣдствіемъ, мы, во время умозаключенія, сначала обобщаемъ ее, а затѣмъ примѣняемъ къ данному случаю, т. е. къ объекту умозаключенія. Подъ познаніемъ логическаго признака даннаго объекта и разумѣется обобщенная связь основанія со слѣдствіемъ. Подъ умозаключеніемъ же, или подъ познаніемъ объекта умозаключенія разумѣется примѣненіе этой обобщенной связи къ данному случаю. Что существеннымъ признакомъ всего, что имѣетъ „причинное происхожденіе“, является „невѣчность“, въ этомъ мы убѣждаемся разборомъ всѣхъ примѣровъ, всѣхъ фактовъ, которымъ мы приписываемъ „причинное происхожденіе“. Установивъ, такимъ образомъ, объемъ этого понятія, мы, на основаніи закона противорѣчія, убѣждаемся, что эти факты не могутъ имѣть своимъ признакомъ „вѣчности“. Затѣмъ, мы обобщаемъ связь понятій невѣчности и причиннаго происхожденія, и примѣняемъ ее къ частному случаю, къ причинному происхожденію слова, которое, слѣдовательно, такъ же не можетъ быть вѣчнымъ. Умозаключеніемъ, въ данномъ случаѣ, мы и называемъ мысль о частномъ случаѣ того самаго причиннаго происхожденія, существеннымъ признакомъ котораго является невѣчность“.

Такимъ образомъ ясно, что индійская логика, въ общемъ, подъ умозаключеніемъ понимаетъ тотъ же самый процессъ мышленія, который видитъ въ немъ и европейская логика. Въ подробностяхъ и въ оцѣнкѣ познавательнаго значенія его, однако,

индійская логика кореннымъ образомъ расходится съ европейской.

Переходимъ къ ближайшему опредѣленію сущности и функціи умозаключенія. Дармакирти говоритъ: „умозаключеніе двояко: „для себя“ и „для другихъ“. Дармоттара обращаетъ вниманіе на то обстоятельство, что прежде чѣмъ дѣлать опредѣленіе умозаключенія по существу, Дармакирти раздѣляетъ его на два вида, потому что общаго имъ опредѣленія и сдѣлано быть не можетъ: они совершенно разнородны [1]). Такъ называемое умозаключеніе „для другихъ“ не есть вовсе источникъ знанія, а только извѣстный пріемъ выраженія знанія въ словахъ. Называемъ мы его источникомъ знанія метафорически [2]), при чемъ способъ словеснаго изложенія переносно называется именемъ того источника знанія, который въ немъ получаетъ свое словесное выраженіе. Наоборотъ, такъ называемое „умозаключеніе для себя“ есть дѣйствительно источникъ познанія.

Такое дѣленіе умозаключенія на два разряда было нововведеніемъ Дигнаги [3]). Въ древней логикѣ наяиковъ онъ нашелъ готовое ученіе о силлогизмѣ и его членахъ. Тамъ силлогизмъ имѣетъ значеніе одного изъ способовъ доказательства, наравнѣ съ прочими доказательствами, примѣнявшимися въ діалектическихъ спорахъ. Дигнага счелъ нужнымъ, въ переработанной имъ логикѣ познанія, строго разграничить силлогизмъ, какъ пріемъ доказательства, отъ умозаключенія, какъ способа мыш-

---

[1]) См *N. b t*, стр 17, 3 и слѣд (сутра II 1); перев. стр 32.

[2]) Ibid, ad III, 2, перев стр. 84

[3]) См введеніе къ I части. стр. XLIX и слѣд.; ср. примѣч 6 къ отдѣлу III

ленія. Умозаключеніе, какъ источникъ знанія, имѣетъ такую форму:

Здѣсь есть огонь,
потому что есть дымъ.

Умозаключеніе „для другихъ“ есть выраженіе того же самаго въ словахъ, и имѣетъ слѣдующую форму:

вездѣ, гдѣ есть дымъ, есть и огонь;
здѣсь есть дымъ,
слѣдовательно, здѣсь есть и огонь.

Этотъ примѣръ умозаключенія „для другихъ“ можетъ въ тоже время служить примѣромъ первой формулы Аристотелева силлогизма, къ которой, какъ извѣстно, могутъ быть сведены и всѣ остальные фигуры. Такимъ образомъ, буддійское умозаключеніе „для другихъ“ очень близко, если не тождественно съ Аристотелевымъ силлогизмомъ. По буддійскому взгляду, онъ не является пріемомъ расширяющимъ наше познаніе, а лишь словеснымъ выраженіемъ этого пріема. Но и простѣйшее сужденіе воспріятія „вотъ синій цвѣтъ“ тоже можетъ быть выражено въ формѣ 3-хъ членнаго силлогизма, или умозаключенія „для другихъ“, слѣдующимъ образомъ:

все, что подходитъ подъ понятіе „синій цвѣтъ“,
можетъ быть названо синимъ;
этотъ объектъ подходитъ подъ это понятіе,
слѣдовательно, его можно назвать синимъ.

Среднимъ терминомъ, или логическимъ основаніемъ, тутъ является „понятіе“ синяго цвѣта, подъ которое подводится данный единичный случай.

Въ чемъ заключается разница между такими умозаключеніями, въ которыхъ средній терминъ есть схема понятія, подъ которую подходитъ данный единичный случай, и другими, гдѣ среднимъ терминомъ является особое понятіе, будетъ выянено ниже. Точно также и сужденіе отрицательное „на этомъ мѣстѣ нѣтъ горшка“ можетъ быть формулировано въ видѣ 3-хъ членнаго силлогизма, при чемъ роль средняго термина принадлежитъ факту отрицанія предполагаемой видимости горшка на данномъ мѣстѣ [1]).

Умозаключеніе „для себя“ Дармакирти опредѣляетъ, какъ „познаніе объекта вывода, на основаніи его логическаго признака, который долженъ удовлетворять тремъ условіямъ“ [2]). Дармоттара [3]) объясняетъ это опредѣленіе такъ: признакомъ вообще называется то, что обозначаетъ, предполагаетъ существованіе чего-либо другого; умозаключеніе и есть такое познаніе объекта, которое вытекаетъ изъ этого логическаго признака [4]). Итакъ, умозаключеніе есть прежде всего особаго рода „знаніе“, которое ближайшимъ образомъ опредѣляется съ двухъ сторонъ: со стороны происхожденія и со стороны объекта. По терминологіи Дармакирти терминъ „знаніе“ (*jñāna*) синонимъ термина представленіе или понятіе (*pratīti*).

---

[1]) См. ниже въ главѣ объ отрицательномъ сужденіи

[2]) См. *N. b.*, стр. 18, 1 (сутра II 3), перев. стр. 33.

[3]) См N *b.* t, ad II, 3

[4]) Познаніе объекта, на основаніи его признака, и составляетъ сущность умозаключенія, по ученію современной логики. Ср. J S. Mill, System of Logic, кн. II, гл. 2, 4; ср кн I, гл. VI, 5, гдѣ высказывается взглядъ на сущность сужденія, представляющій собой нѣкоторое сходство съ буддійскимъ.

Напримѣръ, въ умозаключеніи:

все, что имѣетъ причинное происхожденіе, не вѣчно,
слово имѣетъ причинное происхожденіе,
слово не вѣчно.

„Знаніе“ (собственно: воспоминаніе), говоритъ Дармоттара [1]) „причиннаго происхожденія, находящагося въ словѣ, и неразрывно связаннаго съ „невѣчностію“, есть знаніе, которое называется умозаключеніемъ“. Слѣдовательно умозаключеніе есть сложное представленіе, въ которомъ „слово“ объединено со своими признаками, „невѣчностью“ и „причиннымъ происхожденіемъ“. Такимъ образомъ, умозаключеніе есть прежде всего особое представленіе, которое возникаетъ въ нашемъ умѣ, при извѣстныхъ условіяхъ. Вотъ первое и коренное отличіе буддійскаго взгляда на умозаключеніе. Оно не есть сужденіе въ нашемъ смыслѣ, и не опредѣляется, какъ комбинація сужденій, вытекающихъ одно изъ другого, оно есть прежде всего сложное представленіе. Какое же это представленіе? Умозаключаемое представленіе есть такое представленіе, которое относится къ умозаключаемому объекту (*anumeye*) и происходитъ отъ его логическаго признака [2]), т. е. умозаключаемое представленіе отличается отъ простого: 1) тѣмъ, что оно происходитъ, вытекаетъ, или, какъ увидимъ, находится въ неразрывной связи съ другимъ представленіемъ, которое является его признакомъ, и 2) тѣмъ, что оно, на основаніи этого своего признака, мо-

[1]) Ср. N. *b. t.*, ad III, 17.
[2]) См. *N B.* II. 3; перв. стр 33.

жетъ быть отнесено къ извѣстному объекту, являющемуся субстратомъ умозаключаемаго представленія (*anumeya*). Напримѣръ, если мы на основаніи извѣстныхъ признаковъ заключаемъ, что находящійся передъ нами предметъ есть дерево, то съ индійской точки зрѣнія, это уже будетъ умозаключеніе, или, вѣрнѣе, умозаключаемое, выводное представленіе. Признаки понятія „дерево“ неразрывно связаны съ этимъ объектомъ; на основаніи ихъ неразрывной связи съ нимъ, мы мыслимъ сложное представленіе „дерево“ и относимъ его къ данному реальному объекту. Выводное представленіе о данномъ объектѣ, какъ деревѣ, къ которому мы приходимъ на основаніи признаковъ, характеризующихъ его какъ дерево, называется умозаключеніемъ. Или, другой примѣръ: мы видимъ вдали дымъ, и зная наперед, что дымъ неразрывно связанъ съ огнемъ, такъ какъ происходитъ отъ огня, приходимъ къ заключенію, что на томъ же мѣстѣ долженъ быть и огонь. Здѣсь, выводное представленіе объ огнѣ, неразрывно связанное съ его дѣйствіемъ, дымомъ, и отнесенное къ извѣстному реальному субстрату, и есть то, что Дармакирти называетъ умозаключеніемъ. Третій примѣръ: мы видимъ, что на извѣстномъ мѣстѣ нѣтъ какого-либо предмета, напримѣръ, горшка, такъ какъ если бы онъ на немъ находился, то мы бы его видѣли. Представленіе пустого мѣста, на которомъ нѣтъ горшка, опять таки есть для Дармакирти умозаключеніе. Выводимое представленіе, въ данномъ случаѣ, есть представленіе отсутствія горшка, такъ сказать, отрицательное представленіе о горшкѣ. Логическимъ признакомъ его, неразрывно съ нимъ связаннымъ, является то, что мы отрицаемаго объекта на этомъ мѣстѣ не видимъ,

а реальнымъ субстратомъ умозаключаемаго представленія является опредѣленное мѣсто, на которомъ мы должны были бы видѣть горшокъ, если бы онъ тамъ былъ. Здѣсь, слѣдовательно, мышленіе относитъ къ реальному субстрату представленіе отсутствующаго, не воспринятаго горшка. Во всѣхъ трехъ случаяхъ, мы имѣемъ субстратъ и сложное представленіе. Въ такомъ сложномъ представленіи мышленіе объединяетъ нѣсколько элементовъ, которые находятся между собой въ неразрывной связи, и относитъ ихъ вмѣстѣ къ реальному субстрату. Среди этихъ элементовъ, два находятся между собой въ такомъ соотношеніи, что существованіе одного непремѣнно предполагаетъ существованіе другого, такъ что если одно существуетъ, мы непремѣнно должны заключать къ существованію другого. Напримѣръ, если мы приписываемъ нѣкоторой реальности признаки, объединенные мышленіемъ въ понятіе „дальбергія“, мы въ то же время должны заключать, что эта реальность есть дерево, такъ какъ понятіе „дальбергія“ неразрывно связано съ понятіемъ „дерево“.

Понятіе, неразрывно связанное съ другимъ, изъ котораго другое выводится, называется логическимъ основаніемъ (*hetu*), или признакомъ (*liñga*), или доказательствомъ (*sādhana*).

Понятіе, которое выводится изъ другого, называется логическимъ слѣдствіемъ, или доказуемымъ (*sādhya*). Такимъ образомъ, умозаключеніе есть тотъ родъ знанія, которое относится къ какому-либо объекту, съ которымъ неразрывно связаны два элемента, при чемъ неразрывная связь эта состоитъ въ подчиненіи или зависимости одного элемента отъ другого

Изъ этого ясно, что три элемента индійскаго умозаключенія до извѣстной степени соотвѣтствуютъ

тремъ терминамъ Аристотелева силлогизма, именно объектъ умозаключенія соотвѣтствуетъ малому термину, хотя и имѣетъ совершенно иное значеніе. Логическое основаніе, или признакъ соотвѣтствуетъ среднему термину, а логическое слѣдствіе — большому термину.

Эти три термина или 3 элемента умозаключенія, находятся между собою въ связи и образуютъ одно сложное общее представленіе, которое относится къ единичному объекту. Связь ихъ состоитъ въ слѣдующемъ. Такъ называемый объектъ умозаключенія (*anumeya*), который соотвѣтствуетъ малому термину, представляетъ собою единичный объектъ, субстратъ тѣхъ качествъ, которыя содержатся въ двухъ остальныхъ элементахъ, въ основаніи и въ слѣдствіи. Хотя эти два элемента, которые соотвѣтствуютъ среднему и большому термину, и разсматриваются, какъ образующіе одно сложное представленіе, однако, они различаются между собою такъ, что существованіе одного непремѣнно предполагаетъ существованіе другого. Напримѣръ, въ умозаключеніи: тамъ есть огонь, такъ какъ есть дымъ, элементъ „тамъ“ имѣетъ значеніе объекта умозаключенія, а элементы „огонь и дымъ“ образуютъ одно сложное общее представленіе, происходящаго отъ огня дыма, которое ставится въ связь съ единичнымъ субстратомъ. Въ этомъ сложномъ общемъ представленіи дыма и огня, мышленіе различаетъ элементъ огонь, какъ необходимо предшествующій, а элементъ дымъ, какъ необходимо слѣдующій. Объектъ умозаключенія такимъ образомъ разсматривается какъ субстратъ сложнаго представленія. Дармакирти говоритъ [1]):

---

[1]) *N. b.*, II, 8 перев. стр. 42.

„объектомъ умозаключенія называется субстратъ, качества коего мы желаемъ узнать". Дармоттара при этомъ замѣчаетъ, что терминъ „объектъ умозаключенія" можетъ имѣть различныя значенія. Въ самомъ „Краткомъ учебникѣ логики", въ другомъ мѣстѣ [1]) говорится, что объектъ умозаключенія есть общая сущность, или общее понятіе. Дѣйствительно, если разумѣть подъ объектомъ умозаключенія тотъ конечный результатъ познавательнаго процесса, къ которому онъ приводитъ, то объектъ умозаключенія есть общее понятіе, или, какъ говоритъ Дармоттара, совокупность предмета и его качествъ [2]). Можно также сказать, что сами эти качества, т. е. понятія, находящіяся въ неразрывной связи, являются тоже объектомъ умозаключенія. Но въ данномъ случаѣ объектомъ его называется субстратъ тѣхъ качествъ, или того общаго представленія, которое мышленіе ставитъ съ нимъ въ связь.

При анализѣ воспріятія, мы видимъ, что объектомъ его является единичная сущность, съ которой мышленіе ставитъ въ связь извѣстное представленіе. Поэтому, каждый актъ воспріятія есть ничто иное, какъ сужденіе воспріятія, въ которомъ имѣется два элемента, одинъ, дѣйствительно воспринимаемый чувствами, и другой, создаваемый мышленіемъ. Умозаключеніе есть, оказывается, тоже самое, такъ какъ и результатъ умозаключенія есть тоже сложное представленіе, отнесенное мышленіемъ къ единичному субстрату. Въ умозаключеніи: „слово не вѣчно, такъ какъ имѣетъ причинное происхожденіе", объектомъ умозаключенія, въ прямомъ смыслѣ,

---

[1]) *N b*, I, 17; перев. стр 27
[2]) Ibid, ad II, 8

является элементъ „слово“. Но то же умозаключеніе можетъ быть выражено и иначе: „вотъ невѣчное, имѣющее причинное происхожденіе, слово“. Въ этой формулировкѣ яснѣе видна сущность буддійскаго пониманія умозаключенія. Элементъ „вотъ“ есть объектъ умозаключенія, субстратъ умозаключаемаго представленія. Аристотелевъ силлогизмъ: „всѣ люди смертны, Сократъ человѣкъ, Сократъ смертенъ“, въ буддійской формулировкѣ получитъ такой видъ: „вотъ смертный человѣкъ (Сократъ)“ или „Сократъ есть смертный человѣкъ“. Въ каждомъ умозаключеніи непремѣнно долженъ содержаться единичный субстратъ общаго представленія; какъ единичный, онъ въ то же время является элементомъ реальности. Отношеніе между объектомъ заключенія и тѣмъ сложнымъ представленіемъ, которое съ нимъ ставится въ связь, совершенно такое же, какъ между двумя элементами въ сужденіи воспріятія. Объектъ умозаключенія элементъ единичный, „моментъ“ чувственности, элементъ активности, элементъ реальный, элементъ непознаваемый. Общее представленіе есть синтезъ мышленія, совершаемый по извѣстнымъ законамъ, о которыхъ рѣчь будетъ впереди. Самое соединеніе въ мышленіи реальнаго субстрата съ нереальнымъ созданіемъ мышленія происходитъ въ силу того закона, что мы не можемъ ничего познавать иначе, какъ въ формѣ субстанціи и ея качествъ. Какъ и въ сужденія воспріятія, роль субстанціи принадлежитъ единичному „моменту“, а роль ея качествъ, созданіямъ мышленія—понятіямъ. Оттого въ формулировкѣ умозаключенія, объектъ его буддистами всегда выражается въ формѣ нарѣчія: „здѣсь“, „вотъ“ и т. д. Этимъ указывается на то, что объектъ

умозаключенія самъ въ себѣ не имѣетъ никакихъ опредѣленій, какъ единичный моментъ реальности.

Если дѣйствительно, всякое умозаключеніе можетъ быть сведено къ тому типу, который содержитъ въ себѣ этотъ чувственный элементъ, то изъ этого обстоятельства вытекаетъ очень важное слѣдствіе: познаніе посредствомъ умозаключенія не идетъ далѣе, чѣмъ познаніе чувственное, такъ какъ въ каждомъ умозаключеніи или выражается, или молчаливо подразумѣвается наличность единичнаго объекта, къ которому оно относится, и который стоитъ въ связи съ единичнымъ моментомъ чувственности.

Объектъ умозаключенія поэтому называется „субстратомъ качествъ“ (*dharmin*) [1]), или субстанціей, а соотвѣтствующее представленіе называется качествомъ (*dharma*). Изъ этого видно, что то значеніе, которое имѣютъ категоріи субстанціональности и качества въ буддійской системѣ, подтверждается и анализомъ умозаключенія. При анализѣ воспріятія было установлено (стр. 222), что всякое воспріятіе есть сужденіе воспріятія, при чемъ одинъ элементъ его (субъектъ) есть реальный субстратъ того представленія, который составляетъ второй его элементъ (предикатъ), первый элементъ относится ко второму, какъ субстанція къ своимъ качествамъ. То же самое мы имѣемъ въ умозаключеніи, разсматриваемомъ какъ сложное представленіе. Такъ называемый объектъ умозаключенія, выражаемый словомъ „вотъ“ и т. д., соотвѣтствуетъ субстанціи,

---

[1]) Ср. *N. b.* II. 8 и *N b. t.* ad II, 17: *ayam itı dharmī,* ad II, 18: *atretı dharmī* и мн. др.

и сложное представленіе имѣетъ значеніе принадлежности или качествъ этой субстанціи.

Итакъ, подъ объектомъ умозаключенія, въ прямомъ смыслѣ, разумѣется познаваемое въ немъ сложное представленіе, или связь понятій; въ косвенномъ или переносномъ смыслѣ, единичный реальный субстратъ этого представленія, безъ котораго ни одно понятіе не можетъ имѣть значенія въ познаніи. Тотъ же самый результатъ мы имѣли и въ воспріятіи, и тамъ познаніе оказалось ограниченнымъ представленіемъ, отнесеннымъ мышленіемъ къ единичному субстрату.

Понятія умозаключенія и воспріятія соотносительны, умозаключеніе есть то, что не есть воспріятіе (стр. 205). Такъ какъ, съ другой стороны, воспріятіе противополагается въ такомъ же смыслѣ мышленію (стр. 153), то ясно, что мышленіе и умозаключеніе должны быть синонимы. И дѣйствительно, мышленіе, въ противоположность воспріятію, характеризовалось, какъ источникъ познанія общаго, а не единичнаго, какъ синтезъ сходнаго и исключеніе не сходнаго, какъ созданіе воображаемыхъ иллюзорныхъ представленій, а не какъ познаніе истинно-сущаго. Всѣ эти опредѣленія приложимы и къ умозаключенію. Оно такъ же имѣетъ своимъ объектомъ общее, а не единичное, оно состоитъ въ синтезѣ сходнаго и исключеніи несходнаго, на основаніи неразрывной связи понятій, оно не даетъ непосредственнаго знанія истинно-сущаго бытія, а лишь представленій, которыя, въ буддійскомъ пониманіи, содержатъ иллюзію дѣйствительности. Само умозаключеніе, такимъ образомъ, опредѣляется, соотносительно съ воспріятіемъ, путемъ исключенія послѣдняго, или, какъ говорятъ

буддисты, путемъ исключенія несходнаго (*anyavyāvṛtti*), путемъ сходственности (*sārūpya*). Въ то же время оно само, какъ синонимъ мышленія, и есть эта „сходственность", подъ которой, какъ мы видѣли, разумѣется ничто иное, какъ синтезъ мышленія, создающаго представленія. Умозаключеніе есть тотъ именно источникъ знанія, котораго сущность полагается въ „сходствѣ", состоящемъ въ „исключеніи всего иного". Дармоттара говоритъ [1]) „словомъ *anumāna* (умозаключеніе), которое этимологически значитъ „послѣдующее измѣреніе", обозначается тотъ источникъ знанія, сущность коего состоитъ въ „сходствѣ". „Послѣдующимъ" оно называется потому, что оно слѣдуетъ за познаніемъ логическаго признака того объекта, который познается черезъ умозаключеніе, и за воспоминаніемъ о неразрывной связи, существующей между признакомъ и этимъ объектомъ. Умозаключеніе наступаетъ послѣ познанія въ объектѣ извѣстнаго качества, которое играетъ роль логическаго основанія, и воспоминанія о неразрывной связи между логическимъ основаніемъ и его слѣдствіемъ: поэтому то и говориться, что оно наступаетъ въ моментъ, слѣдующій за указанными процессами".

Въ этой стадіи нашего анализа, становится понятнымъ то, что Дармакирти и Дармоттара говорятъ о результатѣ умозаключенія: „результатъ этого источника познанія", говоритъ Дармакирти [2]), „опредѣляется точно такъ же, какъ и при чувственномъ воспріятіи". Въ своихъ объясненіяхъ на эту сутру, Дармоттара оперируетъ съ тѣмъ

---

[1]) *N. b. t.*, 6 10; перев стр. 11

[2]) *N. b.*, II, 4; перев. стр. 33.

же примѣромъ, который служилъ ему для выясненія взаимо-отношенія между источникомъ и результатомъ знанія въ воспріятіи, т. е. онъ беретъ простѣйшее сужденіе воспріятія: „вотъ синій цвѣтъ“. Подобно тому, какъ тамъ было сказано [1]), что чисто чувственный элементъ, лежащій въ основѣ этого воспріятія, и составляющій его реальную подкладку, до тѣхъ поръ не можетъ быть сознанъ нами, какъ опредѣленное воспріятіе синяго цвѣта, пока мышленіе, на основаніи „сходственности“ со всѣмъ синимъ, и отличія отъ не синяго, не опредѣлитъ его какъ таковое; точно такъ же и здѣсь, въ умозаключеніи, источникомъ его является „сходственность“, или сравнивающая дѣятельность мышленія, а результатомъ его—общее представленіе. На первый взглядъ, какъ постановка вопроса, такъ и приводимый примѣръ, не могутъ не возбудить недоумѣнія. Но прежде всего нужно имѣть тутъ въ виду, что умозаключеніе принципіально не отличается отъ сужденія, поэтому даже простѣйшее сужденіе воспріятія можетъ служить примѣромъ умозаключенія. Затѣмъ слѣдуетъ припомнить все, что было сказано по поводу постановки вопроса объ источникѣ воспріятія, и его результатѣ. Смыслъ буддійскаго отвѣта и тутъ сводится къ тому, что само наше познаніе есть свой собственный источникъ.

Реалисты наяики, мимансаки и вайшешики спорили между собою о томъ, что̀ въ умозаключеніи является источникомъ знанія, что̀ его результатомъ, и что̀ его объектомъ. Вайшешики [2]) допускали два рѣшенія этого вопроса: или источ-

---

[1]) См. выше, въ главѣ объ источникѣ воспріятія

[2]) *Praçast.*, стр. 206.

никомъ слѣдуетъ считать знаніе логическаго признака, напримѣръ дыма, а знаніе слѣдствія, напримѣръ огня, результатомъ, или же даже знаніе огня, т. е. заключеніе, можетъ быть признано источникомъ умозаключаемаго знанія, а его результатъ, въ этомъ случаѣ, будетъ то или иное отношеніе къ познанію: пріятное, непріятное или равнодушное. Наяики утверждали, что познаніе связи дыма и огня есть источникъ умозаключенія, а его результатъ—сужденіе „тамъ есть огонь“ [1]). По ученію мимансаковъ, источникомъ знанія въ умозаключеніи является знаніе средняго термина вообще, а результатомъ—примѣненіе неразрывной связи между дымомъ и огнемъ къ данному единичному случаю [2]). Всѣ эти взгляды основываются на реалистическомъ взглядѣ на познаніе, какъ результатѣ воздѣйствія извнѣ на познающій субъектъ. Дымъ мы воспринимаемъ непосредственно чувствами, и зная изъ прежняго опыта о его неразрывной связи съ огнемъ, мы мысленно заключаемъ о существованіи невидимаго огня. Буддисты же на это отвѣчаютъ, что въ воспріятіи самаго дыма есть уже синтетическая дѣятельность сравнивающаго мышленія, точно такъ же какъ есть она въ сложномъ представленіи дыма, происходящаго отъ огня. Одни чувства, безъ сравнивающаго мышленія, не въ состояніи дать опредѣленное воспріятіе дыма, точно такъ же, какъ они, сами по себѣ, не въ состояніи дать опредѣленнаго воспріятія синяго цвѣта. Съ этой точки зрѣнія, всякое воспріятіе есть тоже умозаключеніе, такъ какъ въ воспріятіи мы никогда не воспринимаемъ цѣлаго объекта,

---

[1]) *Tarkasaṃgraha*, §§ 46—47.
[2]) *Ślokavārt.*, *anumāna*, 50 и слѣд.

а конструируемъ цѣлое на основаніи его частей [1]). Напримѣръ, воспринимая дерево, мы только воспринимаемъ извѣстныя его части, и на основаніи ихъ, какъ признаковъ, умозаключаемъ о цѣломъ деревѣ, или создаемъ соотвѣтственное представленіе [2]). Представленіе дерева создается синтезомъ [3]), при чемъ мы непосредственно воспринимаемъ только однѣ части, и заключаемъ о сопутствующихъ имъ другихъ частяхъ, поэтому воспріятіе есть только видъ умозаключенія [4]). Кромѣ того, прежде чѣмъ создастся у насъ воспринятое представленіе дерева, мы должны отличить его отъ всего того, что не есть дерево [5]), что опять таки является дѣломъ синтеза мышленія и, слѣдовательно, умозаключенія. Такимъ образомъ, во всякомъ воспріятіи содержится цѣлый рядъ умозаключеній. Непосредственнаго воспріятія вещи, имѣющей форму дерева, не существуетъ [6]). Дѣйствительно воспринимаются единичные „моменты“,

---

[1]) См. N. D., II, 1, 30. Выше (стр. 27) было уже упомянуто, что эта и слѣдующія сутры, въ которыхъ разбираются понятія части и цѣлаго, содержатъ пелемику противъ буддистовъ. Хотя Дигнага и его школа не утверждали, что воспріятіе и умозаключеніе одно и тоже, но они говорятъ, что воспринимаемое представленіе есть результатъ воспріятія, который не отличается отъ результата умозаключенія, а сутра II, 1, 30 именно на этотъ то взглядъ какъ разъ и намекаетъ. Противъ предположенія, что эта сутра можетъ быть позднѣйшей вставкой, говоритъ то, что она находится въ логической связи, какъ съ предшествующими, такъ и съ послѣдующими сутрами, между тѣмъ, формулировка опредѣленія воспріятія, и его генетическое отличіе отъ мышленія *(kalpanāpodham)* всѣми источниками единогласно приписывается Дигнагѣ Остается предположить, что Дигнага въ этомъ вопросѣ не былъ абсолютно новаторомъ, и что, быть можетъ, раньше него у Васубанду (?) имѣлись сходные взгляды.

[2]) Ср. *N vārt.* ad II, 2, 28 (по счету *N D.*, II, 30), стр. 209 и слѣд.

[3]) *Tātp.*, 261, 7 *pratisaṃdhānajeyam vṛkṣabuddhiḥ.*

[4]) Ibid., 261, 8.

[5]) См. *N. vārt*, стр. 211, 4. *avṛkṣapratisaṃdhānajā vṛksabuddhiḥ.*

[6]) *Tātp.*, 261, 24: *mā bhūd vṛkṣarūpadharmigrahaḥ.*

цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. д. [1]), безъ всякаго опредѣленія ихъ отношенія къ другимъ такимъ же „моментамъ“. Представленіе, въ коемъ вещь объединена вмѣстѣ со своими качествами *(samudāya* [2]*)*, есть единственный результатъ нашего познанія, какъ въ воспріятіи, такъ и въ умозаключеніи. Это представленіе, отнесенное къ „моменту“, какъ реальному субстрату, создано мышленіемъ, на основаніи того феномена „сходства“, который составляетъ активную сторону нашего познанія

Поэтому источникъ познанія и результатъ его, какъ въ воспріятіи, такъ и въ умозаключеніи, есть само знаніе, а мы уже видѣли [3]), что такимъ отождествленіемъ источника и результата познанія имѣлось въ виду отвѣтить индійскимъ реалистамъ, въ томъ смыслѣ, что знаніе не имѣетъ внѣшняго источника. Если мы и говоримъ объ источникѣ и результатѣ знанія, то это не реальное, причинное соотношеніе, а двѣ стороны одного и того же факта. Такимъ образомъ, умозаключеніе столь же мало можетъ быть источникомъ познанія внѣшней реальности, какъ и воспринятое представленіе.

Брахманскія догматическія философскія школы видѣли въ умозаключеніи средство, благодаря которому становится доступнымъ познаніе сверхъ-чувственное. Такъ санкья учила, что „посредствомъ умозаключенія познается то, что лежитъ внѣ сферы доступной чувствамъ“ [4]). Буддисты этому

---

[1]) *N. vārt.*, 212, 20.

[2]) Ср. употребленіе этого термина въ *N vārt*, стр 211 16 и слѣд и *N. b. t*, ad II, 8 (стр 20, 17), откуда видно, что объектъ умозаключенія и воспріятія, если разумѣть окончательный объектъ или результатъ этихъ источниковъ знанія, одинъ и тотъ же.

[3]) См. выше, въ главахъ объ источникахъ и результатѣ познанія.

[4]) Ср. *Sāmkhyatattvakaumudī, kārikā*, 6.

противополагаютъ свою теорію, что въ заключеніи познается ни чуть не болѣе того, что познается въ такъ называемомъ воспріятіи, такъ какъ воспріятіе безъ мышленія не совершается, и мышленіе не въ состояніи идти дальше сферы доступной чувствамъ. По своему значенію для познанія истинно-сущаго, и умозаключеніе и воспріятіе суть только сужденія.

Если, такимъ образомъ, умозаключеніе, съ одной стороны, не отличается отъ сужденія, и слѣдовательно, все познаніе совершается въ сужденіяхъ, то спрашивается, зачѣмъ понадобилось Дигнагѣ устанавливать два вида правильнаго познанія, воспріятіе и умозаключеніе, въ чемъ, все таки, состоитъ разница между ними. Отвѣтъ на этотъ вопросъ ясенъ изъ всего предшествующаго анализа; подъ воспріятіемъ и умозаключеніемъ разумѣется собственно чувство и мышленіе, какъ два внѣ-опытныхъ и взаимнопротивоположныхъ источника знанія. Въ опытѣ же ни одинъ изъ нихъ въ отдѣльности не даетъ никакого знанія, мы имѣемъ лишь совмѣстные продукты того и другого. Дигнага не измѣнилъ той терминологіи, которая установилась въ наукѣ до него, но придалъ воспріятію и умозаключенію особое значеніе. Проф. Якоби говоритъ [1]), что индійская логика не развила ученіе о сужденіи, въ ученіи о квалифицированномъ воспріятіи имѣются лишь зачатки такого ученія. Это замѣчаніе не касается буддійскаго ученія, такъ какъ въ немъ ученіе о сужденіи сознательно слито съ ученіемъ объ умозаключеніи. Проф. Якоби совершенно вѣрно замѣчаетъ, что самъ санскритскій языкъ, который столь охотно замѣняетъ цѣлое предложеніе однимъ сложнымъ словомъ,

[1]) Die indische Logik, стр. 461.

способствовалъ тому, что все содержаніе сужденія разсматривалось какъ сложное представленіе. Буддисты однако различаютъ въ этомъ сложномъ представленіи три элемента. Во-первыхъ, его реальный субстратъ, который соотвѣтствуетъ субъекту сужденія, или малому термину силлогизма. Этотъ реальный субстратъ имѣется и въ каждомъ воспринимаемомъ представленіи; на него можетъ быть лишь указано словомъ „вотъ", „это" и т. д., онъ не можетъ быть обозначенъ словомъ, имѣющимъ опредѣленное содержаніе [1]). Второй и третій элементъ вмѣстѣ противополагаются первому, это предикатъ сужденія, который всегда есть представленіе, способное слиться со словомъ. Синтезъ объекта съ предикатомъ есть первый синтезъ въ каждомъ сужденіи. Затѣмъ уже въ самомъ предикатѣ можно различать отдѣльные элементы, находящіеся между собою въ связи, и тутъ слѣдовательно содержится второй синтезъ [2]). Внутри этого сложнаго представленія можно различать части, которыя всегда связаны съ другими, и такія, которыя съ другими не всегда связаны. Первыя имѣютъ значеніе логическаго основанія, или средняго термина, вторыя, логическаго слѣдствія, или большого термина. Напримѣръ, въ сужденіи: „вотъ дерево дальбергія", элементъ „вотъ" есть субъектъ, онъ же реальный субстратъ представленія, онъ же малый терминъ. Представленіе „дерево дальбергія"

---

[1]) Ср взглядъ Зигварта на то, что субъектъ сужденія есть такое представленіе, которое можетъ словомъ и не выражаться (Logik[4], стр. 63) Этотъ взглядъ представляетъ собою замѣчательную аналогію буддійскому ученію о томъ, что только второй элементъ сужденія (предикатъ) есть представленіе, способное вступить въ связь со словомъ.

[2]) О двойномъ синтезѣ въ сужденіяхъ, см. также у Зигварта, op. cit, стр 66, 73 и слѣд.

есть предикатъ. Соединеніе этого предиката съ субъектомъ есть первый синтезъ, синтезъ субстанціи со своими качествами. Внутри предиката мышленіе можетъ различать элементы „дальбергія“ и „дерево“, изъ которыхъ первый всегда связанъ со вторымъ, а второй не всегда связанъ съ первымъ. Понятіе „дальбергія“ имѣетъ значеніе логическаго основанія, или средняго термина, а понятіе „дерево“ — логическаго слѣдствія или большого термина. Внутри предиката происходитъ, слѣдовательно, второй синтезъ, на основаніи, какъ увидимъ, закона тожества [1]). Синтезъ, заключающійся въ предикатѣ, можетъ быть въ различной степени сложнымъ. Простѣйшій синтезъ мы имѣемъ въ сужденіи „вотъ синій цвѣтъ“, такъ какъ мышленіе наше въ представленіи синяго цвѣта разныхъ элементовъ не различаетъ. Здѣсь, слѣдовательно, нѣтъ двухъ элементовъ, изъ которыхъ одинъ всегда бы позволялъ заключать о существованіи другого. Въ такихъ случаяхъ, буддисты говорятъ, что логическимъ слѣдствіемъ является не особое понятіе, а лишь примѣненіе даннаго понятія къ данному случаю *(vyavahāra)* [2]).

---

[1]) Точно такъ же могутъ быть разсматриваемы элементы сужденія. вотъ смертный человѣкъ Сократъ: „вотъ“, субъектъ, или малый терминъ; сложное представленіе „смертный человѣкъ Сократъ“—предикатъ, внутри котораго понятіе „человѣкъ“ есть средній терминъ, а понятіе „смертный“—большой терминъ.

[2]) Ср *N b. t*, ad. II, 29 и II, 46, перев. стр. 59 и слѣд То, что здѣсь говорится о сужденіи отрицательномъ, можетъ быть отнесено и къ умозаключеніямъ утвердительнымъ. Подобно тому, какъ въ отрицательномъ умозаключеніи, къ типу „здѣсь нѣтъ горшка“ сводятся всѣ отрицательныя сужденія, точно такъ же къ формулѣ „вотъ синій цвѣтъ“ могутъ быть сведены всѣ умозаключенія утвердительныя. Общія представленія не имѣютъ для буддійской философіи никакой константности, они могутъ постоянно вновь образовываться мышленіемъ, не исключена возможность различенія въ простѣйшемъ общемъ представленіи разныхъ сторонъ, находящихся между собою въ неразрыв-

Въ этомъ, слѣдовательно, и только въ этомъ состоитъ разница между сужденіемъ и умозаключеніемъ.

Разница же между воспріятіемъ и сужденіемъ состоитъ въ слѣдующемъ. Всякое умозаключеніе или сужденіе содержитъ въ себѣ элементъ реальности, точно такъ же какъ и воспріятіе, но въ наглядномъ воспринятомъ представленіи этотъ элементъ существуетъ непосредственно. „Когда въ наше сознаніе проникаетъ объектъ, вслѣдъ за ощущеніемъ его присутствія", говоритъ Дармоттара [1]), „то мы (переносно) говоримъ, что источникомъ знанія тутъ является „чистое" воспріятіе" [2]). Въ умозаключеніи же и сужденіи этотъ элементъ долженъ существовать только, какъ возможность отнесенія представленія къ реальному субстрату, или ощущенію. Поэтому, хотя область умозаключенія есть чистая область мышленія, но такъ какъ мышленіе возможно только въ предѣлахъ чувственности, путемъ синтеза представленій съ единичными сущностями, въ которыхъ содержится истинно-сущее, то косвеннымъ путемъ и чрезъ умозаключеніе мы познаемъ объективную реальность, [3]) въ тѣхъ же предѣлахъ, какъ и черезъ воспріятіе, т. е. какъ непознаваемый въ своей сущности реальный субстратъ представленій [4]).

ной связи, тогда умозаключеніе изъ класса простыхъ *(vyavahāra)* перейдетъ въ классъ сложныхъ. См. объ этомъ еще во главѣ объ отрицательномъ сужденіи.

[1]) *N b. t.*, стр. 16, 16

[2]) Ibid 16, 17: *pratyakṣam kevalam eva.*

[3]) Ср. также взглядъ у Зигварта, op. cit, стр 102. Тотъ же взглядъ былъ высказанъ и Кантомъ.

[4]) О взаимномъ соотношеніи умозаключенія (или мышленія) и воспріятія см. также выше, въ главѣ о единичной сущности

XV.

Неразрывная связь понятій.

Три условія связи понятій. Связь эта имѣетъ характеръ связи необходимой. Полемика по этому вопросу съ чарваками. Опроверженіе скептицизма. На чемъ основаны всеобщность и необходимость связи понятій. Виды этой связи Буддійская таблица категорій Сужденія синтетическія и аналитическія.

Неразрывная связь понятій понимается у Дармакирти какъ связь между понятіями разнаго объема. Если бы объемъ понятій былъ одинаковъ, то они были бы синонимами [1]). Понятіе, имѣющее большій объемъ, напримѣръ „дерево“, есть логическое слѣдствіе, понятіе имѣющее меньшій объемъ. напримѣръ „дальбергія“, есть логическое основаніе. Фактъ неразрывной связи между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ выражается въ трехъ сторонахъ ея, которыя Дармакирти называетъ [1]) тремя свойствами логическаго признака, или тремя условіями, которымъ онъ долженъ удовлетворять, желая этимъ, вѣроятно, подчеркнуть особое значеніе средняго термина для правильнаго умозаключенія. Если всѣ три свойства логическаго термина имѣются на лицо, или другими словами, если соблюдены всѣ условія логической связи, то получается

---

[1]) *N. b.*, II., 3 (стр. 18); перев. стр. 33

правильное умозаключеніе. Если есть недостатокъ въ одномъ изъ нихъ, то получается соотвѣтственное ложное умозаключеніе. Въ чемъ же состоятъ эти три свойства? Во-первыхъ, „въ его обязательномъ сосуществованіи съ объектомъ вывода, и при томъ въ полномъ объемѣ послѣдняго, т. е. въ то сложное понятіе, которое является объектомъ вывода [1]), понятіе, играющее роль логическаго основанія, должно входить какъ часть, и не противорѣчить другимъ составнымъ частямъ того же понятія. Если этого нѣтъ, то получается выводъ неправильный. Напримѣръ, если мы имѣемъ такого рода умозаключеніе:

деревья одушевлены,
потому что спятъ.

„Тутъ объектомъ умозаключенія сдѣланы всѣ деревья вообще", говоритъ Дармоттара [2]), „а сонъ, состоящій въ свертываніи листьевъ ночью, извѣстенъ намъ, какъ правильный признакъ, только по отношенію къ нѣкоторой части предметовъ, обнимаемыхъ понятіемъ, составляющимъ объектъ вывода, ибо не всѣ деревья ночью свертываютъ свои листья, а только нѣкоторыя".

Вторымъ свойствомъ логическаго признака является несомнѣнное его присутствіе въ объектахъ однородныхъ [3]). Если признакъ встрѣчается въ одномъ только объектѣ вывода, то никакого заключенія сдѣлать нельзя. Напримѣръ, если мы имѣемъ такой объектъ, какъ звукъ, то признакомъ его, въ

---

[1]) Подъ объектомъ вывода здѣсь и въ слѣдующемъ понимается какъ единичный субстратъ объекта, имѣющаго значенія малаго термина, такъ и самъ этотъ объектъ.

[2]) *N. b. t.*, ad. II, 5, перев. стр 36—37.

[3]) *N. b.*, II, 6, (стр. 19); перев. стр. 37

немъ одномъ встрѣчающимся, будетъ „звучность“, т. е. фактъ воспріятія органомъ слуха, но изъ того, что звукъ есть звукъ никакого вывода сдѣлать нельзя [1]). Равнымъ образомъ. если мы изъ того факта, что тѣло живого человѣка имѣетъ признаки одушевленія, будемъ заключать, что оно имѣетъ еще и душу, то это будетъ заключеніе неправильное, такъ какъ признакъ одушевленія встрѣчается только въ объектѣ вывода, живомъ, т. е. одушевленномъ тѣлѣ, а изъ того факта, что одушевленное тѣло одушевлено, нельзя сдѣлать никакого заключенія [2]). Необходимо, слѣдовательно, чтобы логическій признакъ встрѣчался не только въ объектѣ вывода, но и въ другихъ однородныхъ объектахъ. Однородными объектами называются такіе, въ которыхъ выводное понятіе, или логическое слѣдствіе несомнѣнно встрѣчается [3]). Заключая отъ дыма къ огню, мы должны заранѣе знать, что огонь встрѣчается въ такихъ объектахъ, гдѣ имѣется и дымъ. Такимъ объектомъ можетъ быть кухонный очагъ. Онъ будетъ однороднымъ объектомъ, потому что въ немъ находится огонь, т. е. то, что въ данномъ случаѣ является логическимъ слѣдствіемъ. Въ опытѣ, на примѣрѣ однороднаго объекта, мы узнаемъ о существованіи неразрывной связи между дымомъ и огнемъ. Логическій признакъ долженъ встрѣчаться „только“ въ однородномъ объектѣ, т. е. только въ такомъ, въ которомъ имѣется и признакъ, играющій роль логическаго слѣдствія. Иначе, если онъ встрѣчается и въ однородныхъ и въ неоднородныхъ

---

[1]) *N b. t.*, ad II, 5, (стр. 19—9); перев. стр. 37.
[2]) См. *N. b.*, III, 98 слѣд.
[3]) Ibid., II, 9, перев. стр. 43.

объектахъ, т. е. такихъ, гдѣ второй признакъ встрѣчается, а также въ такихъ, гдѣ его нѣтъ, то изъ него нельзя сдѣлать никакого опредѣленнаго вывода. Напримѣръ, въ умозаключеніи:

Звукъ не вѣченъ,

такъ какъ онъ есть объектъ познаваемый, понятіе познаваемости, слишкомъ широко, встрѣчается какъ въ однородныхъ, „не вѣчныхъ“ объектахъ, какъ горшокъ, такъ и въ неоднородныхъ „вѣчныхъ“ объектахъ, такихъ какъ пространство.

Третье свойство логическаго признака состоитъ въ его несомнѣнномъ отсутствіи во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ [1]). Это свойство является собственно повтореніемъ втораго, такъ какъ, если достовѣрно извѣстно, что логическій признакъ встрѣчается т о л ь к о въ объектахъ однородныхъ (хотя и не всѣхъ), то это именно значитъ, что онъ не встрѣчается вовсе въ объектахъ неоднородныхъ. Что можно разумѣть подъ объектомъ неоднороднымъ, также ясно изъ предшествующаго. Неоднородный объектъ есть объектъ противоположный однородному [2]). Такъ какъ подъ однороднымъ объектомъ разумѣется такой, въ которомъ встрѣчается понятіе, являющееся логическимъ слѣдствіемъ, то подъ неоднороднымъ разумѣется такой объектъ, въ которомъ оно не встрѣчается. Напримѣръ, въ умозаключеніи объ огнѣ, на основаніи дыма, неоднородный объектъ будетъ озеро, въ которомъ огня нѣтъ. Признакъ огня, дымъ, долженъ непремѣнно отсутствовать въ такихъ неоднородныхъ объектахъ, для того, чтобы быть несомнѣннымъ признакомъ огня.

---

[1]) *N. b.*, II, 7; перев. стр 39.
[2]) Ibid., II, 10; перев. стр. 43

Если третье свойство логическаго признака является повтореніемъ второго, то возникаетъ вопросъ, какая была надобность устанавливать въ логикѣ три условія логической связи, когда достаточно было бы и двухъ. На это Дармоттара отвѣчаетъ такъ [1]): „оба эти свойства правильнаго признака упомянуты для указанія на то обстоятельство, что неразрывная связь правильнаго логическаго признака со слѣдствіемъ, изъ него вытекающимъ, должна быть непремѣнно абсолютной, т. е. не допускающей исключеній; хотя она можетъ быть или прямой, которая выражается въ присутствіи признака только въ однородныхъ объектахъ, или обратной, которая выражается въ отсутствіи его во всѣхъ объектахъ неоднородныхъ. Не иначе. Дѣйствительно, когда связь между основаніемъ и слѣдствіемъ не абсолютна (когда она допускаетъ исключенія), то хотя бы мы и соблюли оба упомянутыя условія, правильнаго признака все-таки не получилось бы, а получился бы такой смыслъ: правильнымъ логическимъ основаніемъ является то, что встрѣчается въ однородныхъ предметахъ и не встрѣчается въ неоднородныхъ. Но признакъ, встрѣчающійся между прочимъ въ однородныхъ объектахъ и отсутствующій иногда въ объектахъ неоднородныхъ, не можетъ быть правильнымъ логическимъ основаніемъ. Во всякомъ умозаключеніи можно основываться или на прямой положительной неразрывной связи признака съ вытекающимъ изъ него слѣдствіемъ, или же на обратной отрицательной ихъ связи, но и та и другая непремѣнно должны быть абсолютной, для того, чтобы изъ нея вытекала необходимая зависимость основанія отъ слѣдствія.

---

[1]) *N. b t* ad II, 7, перев. стр 41

Только такая зависимость и позволяетъ дѣлать заключенія отъ существованія основанія къ существованію слѣдствія. И въ виду того, что неразрывная связь основанія со слѣдствіемъ, безразлично, прямая или обратная, должна быть непремѣнно абсолютной, то нѣтъ никакой необходимости примѣнять въ умозаключеніи и ту и другую. Достаточно имѣть одну изъ нихъ. Упомянуты же здѣсь оба свойства правильнаго логическаго признака въ видахъ теоретическихъ, чтобы указать на то обстоятельство, что можно имѣть или прямую связь признака со слѣдствіемъ, или же ихъ обратную связь, но они должны быть непремѣнно абсолютными, т. е. не допускающими исключеній".

Мы видѣли, что умозаключеніе есть спеціальная область мышленія, чрезъ него исключительно познаются тѣ стороны объектовъ, которыя непосредственно не воспринимаются чувствами, но находящіяся въ связи съ тѣми, которыя воспринимаются чувствомъ непосредственно, а также во взаимной связи между собой. На счетъ характера этой связи существовали въ Индіи различные взгляды, которымъ Дармакирти противопоставляетъ свой взглядъ на эту связь, какъ на связь необходимую, несомнѣнную, не допускающую исключеній. „Логическій признакъ, говоритъ Дармоттара, въ развитіе мысли Дармакирти [1]), „не есть случайный источникъ познанія того, что не воспринимается чувствомъ. Онъ не можетъ случайно сообщать знаніе о предметахъ, хотя и не воспринимаемыхъ непосредственно, но зависящихъ отъ него, какъ напримѣръ, свѣтильникъ случайно

[1]) См N. *b. t*, ad II. 5.

способствуетъ познанію вещи, которая зависитъ отъ свѣта. Нѣтъ, если мы не убѣждены въ неразрывной связи его со слѣдствіемъ, то вывода сдѣлать нельзя. Если мы даже видимъ дымъ, но не знаемъ о его неразрывной связи съ огнемъ, то не можемъ заключать отъ существованія дыма къ существованію огня. Поэтому, функція логическаго признака, которая состоитъ въ созданіи знанія объ объектахъ, не воспринимаемыхъ непосредственно, состоитъ именно въ сознаніи необходимой связи между нимъ и этимъ объектомъ".

Установивъ, что между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ (среднимъ и большимъ терминомъ) должна быть неразрывная связь по существу, Дармакирти переходитъ къ вопросу о томъ, какихъ видовъ бываетъ эта связь, и на чемъ основанъ характеръ необходимости, которымъ она отличается. Видовъ неразрывной связи онъ устанавливаетъ три: связь тожества, или аналитическая, связь причинная и связь отрицательная. Для правильнаго дѣленія слѣдовало бы, на что впрочемъ указываетъ и Дармакирти [1]), эти три разновидности сначала распредѣлить на двѣ: связь утвердительную и отрицательную, а затѣмъ первую изъ нихъ еще раздѣлить на связь аналитическую и причинную.

Примѣръ аналитической связи такой [2]): всякая дальбергія есть дерево. На этомъ основаніи можно заключать: этотъ предметъ дерево, потому что онъ есть дальбергія. Къ этому типу сводится всякое умозаключеніе, въ которомъ понятіе, выражающее логическое основаніе, не относится къ объекту, находящемуся

---

[1]) Ср. N *b t.*, II, 19; перев стр. 51.
[2]) Ibid., II, 17; перев. стр. 46

въ причинной связи со слѣдствіемъ. Напримѣръ: слово не вѣчно, такъ какъ является въ зависимости отъ воли человѣка; неразрывная связъ между понятіями „зависимости отъ воли человѣка“ и „вѣчности“ не основывается на причинной связи двухъ объектовъ, а на „тожествѣ“ этихъ понятій, какъ выражается Дармакирти. Какъ слѣдуетъ понимать это тожество, будетъ выяснено впослѣдствіи.

Примѣръ причинной связи такой [1]): гдѣ есть дымъ, есть и огонь. На этомъ основаніи можно заключать: тамъ есть дымъ, слѣдовательно, есть и огонь. Къ этому типу сводится всякое умозаключеніе, въ которомъ понятіе, выражающее логическое основаніе, относится къ объекту, являющемуся результатомъ или дѣйствіемъ; причина этого дѣйствія играетъ роль логическаго слѣдствія. Связь между дымомъ и огнемъ основывается на томъ, что дымъ происходитъ отъ огня, а отъ наличности дѣйствія мы имѣемъ право заключать къ наличности его необходимой причины.

Примѣръ третьяго вида неразрывной связи такой: [2]) если мы на какомъ либо мѣстѣ не воспринимаемъ какого-либо предмета, напримѣръ, горшка, то мы говоримъ, что его нѣтъ на этомъ мѣстѣ. На этомъ основаніи мы можемъ умозаключать: на этомъ мѣстѣ нѣтъ горшка, потому что мы его не видимъ. Къ этому типу сводятся всѣ отрицательныя сужденія и выводы.

Вопросъ объ отрицательныхъ сужденіяхъ и выводахъ мы разберемъ впослѣдствіи, а теперь обратимся къ вопросу о томъ, на чемъ основана абсо-

---

[1]) Ibid,, II, 18, перев стр 50.
[2]) Ibid, II. 13; перев. стр. 45.

лютность или необходимость неразрывной связи понятій. Сущность буддійскаго взгляда лучше всего можетъ быть узнана изъ полемики, которая велась по этому поводу между различными школами. Самымъ рѣшительнымъ противникомъ признанія за неразрывной связью понятій характера необходимости была школа чарваковъ. Она совершенно отрицала значеніе умозаключенія и даже мышленія въ познаніи. Все, что познается, по ея ученію, имѣетъ цѣликомъ одинъ источникъ, чувственное воспріятіе. Умозаключеніе не можетъ дать никакого знанія, выходящаго за предѣлы того, что даетъ воспріятіе[1]). Если и утверждаютъ, что умозаключеніе даетъ знаніе объ объектахъ во всѣхъ трехъ временахъ [2]), тогда какъ воспріятіе ограничивается познаніемъ лишь о настоящемъ, то это неправда, такъ какъ мы никогда не можемъ быть увѣрены въ несомнѣнности нашего знанія относительно прошлаго и будущаго. Слѣдовательно, неразрывная связь между понятіями невозможна, ея нѣтъ. Неразрывная связь касается общихъ сущностей и понятій, между тѣмъ какъ никогда мы не можемъ быть увѣрены, что единичныя сущности не будутъ этимъ общимъ понятіямъ противорѣчить. Связь дыма съ огнемъ существуетъ лишь постольку, поскольку существуютъ отдѣльные случаи, когда мы эту связь воспринимаемъ, всеобщей же эта связь никоимъ образомъ быть не можетъ, такъ какъ въ случаяхъ, подлежавшихъ наблюденію, связь эта могла быть вызвана цѣлымъ рядомъ иныхъ условій, изъ которыхъ только часть могла быть наблюдаема.

---

[1]) См. *Sarvad.*, стр. 3 и слѣд.
Ср. N *D.* II. 1, 8 и слѣд.

Могли быть и другія условія, которыхъ мы наблюдать не были въ состояніи. Отсутствіе такихъ ненаблюдаемыхъ условій можно было бы доказывать только на основаніи новаго умозаключенія, т. е. на основаніи другой неразрывной связи. Ссылаться на неразрывную связь, для объясненія неразрывной связи, не позволительно, такъ какъ въ этомъ случаѣ получается безконечный рядъ связей, одна отъ другой зависящихъ [1]). Такимъ образомъ, утверждать, что умозаключеніе есть особый источникъ достовѣрнаго знанія, основывающійся на неразрывной связи понятій, значитъ заниматься пустыми разговорами [2]). Признавая чувственное воспріятіе за единственный источникъ знанія, и отрицая, такимъ образомъ, возможность познанія неразрывной связи и общихъ сужденій вообще, школа чарваковъ становилась на скептическую точку зрѣнія, по отношенію къ достовѣрности нашего познанія, такъ какъ отрицаніе возможности дѣлать общіе выводы придаетъ познанію случайный недостовѣрный характеръ.

Отвѣтъ буддистовъ на эту аргументацію очень интересенъ [3]):

„Если мы станемъ на точку зрѣнія, согласно которой неразрывная связь можетъ быть устанавливаема только на основаніи наблюденія случаевъ, когда два факта находятся въ связи, и обратно, наблюденія тѣхъ случаевъ, когда между ними нѣтъ связи, то дѣйствительно, трудно доказать связь двухъ понятій (основанія и слѣдствія), такъ какъ никогда нельзя отдѣлаться отъ сомнѣнія

---

[1]) См *Sarvad.*, стр. 4, 5.
[2]) Ibid, стр. 4, 1.
[3]) Ibid., стр. 6, 1 и слѣд.

въ томъ, что въ прошломъ, въ будущемъ и тѣхъ случаяхъ настоящаго, которые въ эту минуту не наблюдаются, связь эта не нарушится. Поэтому, намъ говорятъ, что даже съ нашей точки зрѣнія, съ точки зрѣнія защитниковъ неразрывной связи, нѣтъ выхода въ тѣхъ случаяхъ, когда является сомнѣніе во всеобщности ея. На это мы (буддисты) отвѣчаемъ: нѣтъ! — такъ какъ, напримѣръ, предположить, что дѣйствіе можетъ когда-либо появиться безъ причины, невозможно, это было бы абсурдомъ. Предполагать можно только то, что не содержитъ явнаго абсурда. Слѣдовательно, изъ того обстоятельства, что мы достовѣрно знаемъ, что всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину, мы заключаемъ о достовѣрности неразрывной связи между дѣйствіемъ и причиной. Когда мы удостовѣряемся 1), что дымъ не появляется раньше, чѣмъ появляется огонь, (2—3), что съ появленіемъ огня появляется и дымъ (4—5), что когда нѣтъ огня, нѣтъ и дыма, то изъ этихъ 5-ти видовъ воспріятія и невоспріятія, мы заключаемъ, что дымъ не только слѣдуетъ за огнемъ, но что онъ является его дѣйствіемъ, а огонь причиной дыма, изъ чего слѣдуетъ, что между ними существуетъ неразрывная связь. Кромѣ того, несомнѣнность неразрывной связи двухъ понятій можетъ слѣдовать изъ ихъ тожества, напримѣръ, что понятіе „дальбергія“ неразрывно связано съ понятіемъ „дерево“, ясно оттого, что если бы дальбергія не была бы деревомъ, она не была бы сама собой, такъ какъ признакъ „дерево“ входитъ въ составъ понятія „дальбергія“. Одно только наблюденіе совмѣстности признаковъ „дерево“ и „дальбергія“, хотя бы повторное, являвшееся намъ нѣсколько разъ, не давало бы еще права заключать о ихъ неразрывной

связи, но разъ „дальбергія“ не можетъ оставаться „дальбергіей“, не будучи въ то же время и деревомъ, то ясно, что между этими понятіями существуетъ неразрывная связь, основанная на законѣ противорѣчія. Тожество, между понятіями „дальбергія“ и „дерево“ не абсолютное, такъ какъ въ такомъ случаѣ это были бы синонимы. Оно состоитъ лишь въ томъ, что оба понятія относятся къ одному и тому же реальному субстрату. Такого тожества не бываетъ между двумя понятіями, относящимися къ разнымъ реальнымъ субстратамъ, какъ напримѣръ, между быкомъ и лошадью.

„Такимъ образомъ, неразрывная связь можетъ быть основана на двухъ достовѣрныхъ принципахъ, законѣ причинности и законѣ тожества“.

Далѣе [1]) буддистъ обращается къ послѣдователю школы чарвака и доказываетъ ему, что невозможно сдѣлать ни одного утвержденія, хотя бы самаго простѣйшаго, безъ того, чтобы такъ или иначе оно не основывалось на молчаливомъ допущеніи упомянутыхъ трехъ видовъ неразрывной связи, которая лежитъ въ основаніи всякой мысли. Напримѣръ, если утверждать, что „умозаключеніе не есть способъ достовѣрнаго мышленія“, то уже въ этомъ одномъ утвержденіи заключается молчаливое допущеніе тѣхъ принциповъ, на которыхъ основано умозаключеніе. Если эти принципы не признавать, то нельзя сдѣлать даже такого утвержденія. Дѣйствительно, утвержденіе это содержитъ въ себѣ противорѣчіе, и подобно, напримѣръ, тому, какъ если бы кто сталъ утверждать: „моя мать безплодная женщина“. Вѣдь если допускать различіе

[1]) Idid., 6. 19 и слѣд

между настоящимъ источникомъ знанія (воспріятіемъ) и не настоящимъ (умозаключеніемъ), то это значитъ, разсуждать о томъ, подходитъ ли извѣстный фактъ подъ общее понятіе источника знанія, или нѣтъ, и можно ли допустить существованіе неразрывной связи между общимъ понятіемъ и подчиненными ему видами. А на этомъ основано, какъ мы видѣли, умозаключеніе по тожеству. Затѣмъ, уже изъ того факта, что мнѣніе противника узнается по его словамъ, слѣдуетъ молчаливое сознаніе достовѣрности причиннаго умозаключенія, такъ какъ слова противника являются дѣйствіемъ его мысли. Допуская неразрывную связь между словомъ и мыслями, мы въ то же время признаемъ существованіе неразрывной связи между причиной и дѣйствіемъ. Равнымъ образомъ и отрицательное умозаключеніе должно быть всѣми признано, такъ какъ на немъ основывается всякое отрицательное сужденіе.

Изъ изложенной полемики ясно, что скептическій взглядъ на достовѣрность познанія, нашелъ въ Индіи противниковъ, весьма рѣшительныхъ, въ лицѣ буддистовъ. „Этотъ скептицизмъ“, замѣчаетъ проф. Фрейтагъ [1]), „который такъ поразительно похожъ на европейскій скептицизмъ, и въ особенности на нѣкоторыя черты философіи Юма, въ общемъ имѣлъ тѣ же послѣдствія, какъ и его европейскій собратъ: постановка вопроса, но не его разрѣшеніе, была принята въ наукѣ. Буддисты, несмотря на свою склонность къ скептицизму, возражали. Общія сужденія конечно возможны, но только не на одномъ лишь наблюденіи, свидѣтельствующемъ, что два объекта являются иногда во

---

[1]) loco cit., стр. 197.

взаимной связи. Въ послѣднемъ пунктѣ приходилось согласиться съ чарваками. Однако, они возможны, на основаніи вѣрнаго пониманія сущности этой взаимной связи. Во первыхъ, связь причины и дѣйствія имѣетъ общій и необходимый характеръ, не допускающій исключеній, такъ какъ предположеніе, что что-либо можетъ возникнуть безъ причины, повело бы къ прекращенію всякой разумной дѣятельности, и оказалось бы на практикѣ абсурдомъ. Во вторыхъ, аналитическія сужденія, какъ бы мы ихъ назвали, имѣютъ всегда строго всеобщій характеръ, какъ напримѣръ: гдѣ встрѣчаются всѣ признаки дальбергіи, имѣются также всѣ признаки дерева".

Итакъ, неразрывная связь понятій имѣетъ характеръ всеобщій и необходимый, и бываетъ двухъ родовъ, или причинная, или аналитическая; къ нимъ присоединяется еще особый третій видъ связи, выражающійся въ сужденіяхъ отрицательныхъ.

Дармакирти доказываетъ [1]), что кромѣ трехъ видовъ логической связи, никакой иной связи быть не можетъ. Неразрывная связь есть связь понятія, играющаго роль логическаго основанія, съ понятіемъ, которое играетъ роль логическаго слѣдствія, въ томъ смыслѣ, что слѣдствіе вытекаетъ изъ основанія. При аналитической связи, роль слѣдствія играетъ болѣе широкое понятіе, которому подчинено основаніе, какъ часть цѣлому. При причинной связи, роль слѣдствія играетъ причина, а роль основанія дѣйствіе; дѣйствіе всегда связано со своей причиной, тогда какъ причина можетъ сопровождаться или не сопровождаться своимъ дѣйствіемъ.

---

[1]) *N. b.* II, 19, перев. стр 51.

„Логическое основаніе", говоритъ Дармоттара [1]), „которое подчинено слѣдствію, раздѣляется на виды, не само по себѣ, но вслѣдствіе различія въ главномъ, въ томъ, чему оно подчинено, т. е. въ слѣдствіи. Слѣдствіе же можетъ вытекать изъ основанія или утвердительно, или отрицательно. Такъ какъ утвержденіе и отрицаніе взаимно исключаютъ другъ друга, то и ихъ взаимныя основанія должны отличаться другъ отъ друга. Все, что мы утверждаемъ можетъ, кромѣ того, или отличаться отъ своего основанія, или отъ него не отличаться".

Такимъ образомъ, оба утвердительныхъ основанія различаются между собою постольку, поскольку одно изъ нихъ отличается отъ своего слѣдствія, а другое нѣтъ. Такъ какъ фактъ отличія отъ своего слѣдствія и фактъ отсутствія такого отличія по существу состоятъ между собою въ отношеніи взаимнаго исключенія, то и оба основанія, изъ которыхъ эти факты выводятся, отличаются другъ отъ друга. Такимъ образомъ, логическія основанія различаются не сами по себѣ, но потому, что соотвѣтствующія имъ логическія слѣдствія взаимно другъ друга исключаютъ.

Никакой иной неразрывной связи между объектами быть не можетъ. Если между ними нѣтъ такой связи, значитъ связи нѣтъ вовсе. „Если", говоритъ Дармакирти [2]), „одинъ объектъ не зависитъ выше описаннымъ образомъ отъ другого, то связь ихъ не можетъ имѣть характера необходимости". „Необходимое совмѣстное существованіе", добавляетъ Дармоттара [3]), „есть такого рода отношеніе,

---

[1]) *N b t* ad II 19; перев стр. 51.
[2]) *N. b* II. 21; перев. стр 52
[3]) N b. t, od II, 21, перев. стр. 53

при которомъ существованіе одного объекта предполагаетъ существованіе другого. Вѣдь мы не согласны съ тѣмъ, что логическая связь понятій имѣетъ случайный характеръ, что логическій признакъ ведетъ къ познанію отсутствующаго объекта, потому будто бы, что ему самому присуща такая способность, подобно лампѣ, обладающей способностью освѣщать невидимые предметы. Напротивъ, по нашей теоріи логическій признакъ есть то, что, по законамъ нашего сознанія, мы мыслимъ, какъ неразрывно связанное съ извѣстнымъ, вытекающимъ изъ него слѣдствіемъ. Поэтому, когда два объекта связаны по существу, то мы сознаемъ ихъ неразрывными; вслѣдствіе этого между ними создается такое соотношеніе, что существованіе одного предполагаетъ существованіе другого. Такимъ образомъ, наше основное положеніе гласитъ, что существованіе одного объекта можетъ доказывать существованіе другого не иначе, какъ если между ними есть неразрывная связь по существу". А эта связь состоитъ въ зависимости логическаго признака отъ слѣдствія. Потому что въ дѣйствительности логическій признакъ или тождественъ, или происходитъ отъ логическаго слѣдствія. „Если нѣтъ этихъ двухъ условій", говоритъ Дармакирти [1]), „если одно понятіе не содержится въ другомъ, и не происходитъ отъ него, то оно и не можетъ быть съ нимъ неразрывно связано".

„Изъ выше изложеннаго ясно", говоритъ Дармоттара, [2]) „что̀ мы называемъ понятіемъ, содержащимся въ другомъ понятіи, и объектомъ, происходящимъ отъ другого объекта. Обратная сторона

---

1) *N. b*, II, 24; перев стр. 55

2) *N. b. t*, ad II, 24; перев. стр. 55—56.

этихъ двухъ условій разрушаетъ всякую логическую связь и дѣлаетъ мышленіе невозможнымъ. Вслѣдствіе этого обстоятельства, объектъ, не связанный съ другимъ по закону тождества или по закону причинности, и не можетъ быть логическимъ основаніемъ. Если бы какой бы то ни было объектъ могъ необходимо зависѣть отъ другого объекта, съ которымъ его не связывало бы ни аналитическое тождество, ни происхожденіе, то явилась бы возможность и иныхъ источниковъ неразрывной связи, кромѣ приведенныхъ двухъ. Неразрывная связь есть фактъ обусловленности бытія, а кромѣ бытія, обусловленнаго вышеупомянутыми двумя источниками неразрывной связи, никакого другого обусловленнаго бытія мы не знаемъ. Поэтому, неразрывная связь возможна только вслѣдствіе аналитическаго тождества основанія со слѣдствіемъ, или же вслѣдствіе происхожденія перваго отъ послѣдняго".

Изъ приведенной выше полемики между чарваками и буддистами ясно, что буддисты отстаивали достовѣрность познанія, и доказывали, что она основана на законахъ всеобщихъ и необходимыхъ. Изъ этой же полемики ясно, что всеобщій и необходимый характеръ этихъ законовъ не выводился ими изъ опытнаго знанія, такъ какъ опытъ имѣетъ всегда случайный характеръ, и изъ него нельзя извлечь истинъ строго всеобщихъ и необходимыхъ. Кромѣ того, изъ всего выше сказаннаго, какъ объ умозаключеніи, такъ и о воспріятіи, ясно, что буддисты вообще не считали внѣшій міръ, или объективную реальность за источникъ тѣхъ формъ, въ которыхъ нами мыслится все сущее. Источникъ знанія, говорили они, есть само знаніе, или то

„сходство“ представленій, которое соединяетъ нѣкоторыя изъ нихъ, и отдѣляетъ отъ другихъ. „Сходство“ же это есть, какъ мы видѣли, неразрывная связь понятій. Слѣдовательно, изъ анализа какъ воспріятія, такъ и умозаключенія вытекаетъ, что для буддистовъ неразрывная связь понятій не вытекаетъ изъ опыта, а есть сущность самого мышленія, и именно поэтому она имѣетъ характеръ необходимости. Поэтому терминъ „достовѣрное знаніе“ *(niçcaya)* является у буддистовъ синонимомъ мышленія [1]) *(vikalpaviṣaya)*, и знанія воображаемаго *(āropita)*, воображаемаго, или иллюзорнаго въ томъ смыслѣ, что оно не есть знаніе истинно-сущей внѣшней реальности. Съ этой же точки зрѣнія, умозаключеніе было характеризовано, какъ источникъ знанія иллюзорнаго, такъ какъ, въ противоположность воспріятію, оно не является по знаніемъ чистаго бытія. По поводу аналитической неразрывной связи, Дармоттара говоритъ, что эта связь касается лишь понятій, созданныхъ нашимъ мышленіемъ. Дѣйствительно, въ этихъ случаяхъ, нѣтъ даже никакой разницы между основаніемъ и слѣдствіемъ, такъ какъ и то и другое относятся къ одному и тому же факту реальнаго бытія. „Разница“, говоритъ онъ,[2]) „между основаніемъ и слѣдствіемъ касается только воображаемой стороны вещей, той, которая является самостоятельнымъ продуктомъ нашего мышленія. Повторяемъ, что логическая связь понятій, благодаря которой, одно понятіе можетъ вытекать изъ другого, имѣетъ характеръ необходимости; необходимость же логи-

---

[1]) *N. b. t.* ad II. 23.

[2]) *N b. t.* ad II. 23; перев. стр. 55.

ческой связи составляетъ сущность нашего мышленія. Поэтому можно говорить о разницѣ между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ, только имѣя въ виду ту форму вещей, которая придана имъ нашимъ мышленіемъ. Въ дѣйствительности же между тѣми реальными объектами, которые составляютъ ихъ реальную подкладку, разницы нѣтъ".

Выше было сказано (стр. 314), что во всякомъ сужденіи или умозаключеніи двойной синтезъ: во-первыхъ, синтезъ, который ставитъ въ связъ идеальный субъектъ всякаго сужденія съ его предикатомъ, и, во-вторыхъ, синтезъ внутри элементовъ самого этого предиката. Этотъ второй синтезъ и совершается на основаніи законовъ тожества или причинности, если сужденіе утвердительное, и закона отрицанія, какъ его можно было бы назвать, если сужденіе отрицательное. Такимъ образомъ, связь по законамъ тожества, причинности и отрицанія является лишь подраздѣленіемъ иной, болѣе общей связи, связи понятій вообще съ ихъ реальнымъ субстратомъ [1]). Эта связь можетъ быть также названа связью чувственной стороны знанія съ мышленіемъ, или связью субстанціи со своими качествами. Нѣтъ надобности добавлять, что подъ субстанціей здѣсь разумѣется не длительное бытіе, такъ какъ таковое именно буддистами и отрицается, какъ то было выяснено выше при разборѣ буддійскаго ученія о времени. Субстанція также не есть комплексъ ощущеній, отличающійся

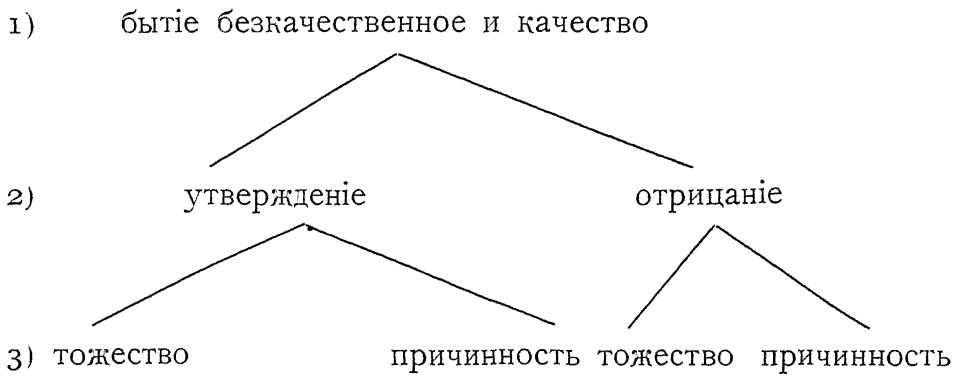
[1]) Эта мысль и выражается въ словахъ Дигнаги, поставленныхъ эпиграфомъ къ нашему изслѣдованію: „Все наше познаніе, поскольку оно состоитъ изъ соотношенія умозаключенія къ умозаключаемому",—а таковымъ, какъ мы теперь видимъ, съ буддійской точки зрѣнія, является каждое рѣшительно утвердительное или отрицательное сужденіе,—„все оно выражается въ формѣ познанія субстанцій и акциденцій, каковая форма построена (собственно, воображена *ā r ū d h a*) нашимъ мышленіемъ".

сравнительной устойчивостію. Этотъ устойчивый комплексъ ощущеній есть какъ разъ то, что противополагается субстанціи, онъ разсматривается какъ качество, которое мышленіе приписываетъ бытію. Субстанція есть бытіе безъ-качественное, и потому оно противополагается качеству. Качество есть понятіе, которое можно обозначать словомъ. Такъ какъ субстанцію обыкновенно называютъ носительницей качествъ [1]), то и идеальный субъектъ всякаго сужденія, который представляетъ собою моментъ ощущенія реальности, и вовсе не имѣетъ длительности, такъ же можетъ быть названъ субстанціей. Всякая длительность, мы видѣли, создается мышленіемъ, а чистая субстанція есть чистое бытіе внѣ времени. И такъ, во всякомъ познавательномъ сужденіи имѣется идеальный субъектъ, и онъ есть чистое бытіе; имѣется идеальный предикатъ, который есть чистое мышленіе или чистый разумъ, содержаніе этого чистаго разума составляютъ три вышеупомянутыхъ закона.

Принимая въ соображеніе весь этотъ комплектъ принциповъ, лежащихъ въ основаніи нашего познанія, получается нѣчто въ родѣ инвентаря того, что въ нашемъ познаніи принадлежитъ чистому разуму. Первое его основоположеніе-субстанція и качество. Это не два основоположенія, а одно, такъ какъ они соотносительны. Если законъ причинности не можетъ быть раздѣленъ на двѣ части, основоположеніе причины и основоположеніе дѣйствія, точно такъ же не можетъ быть двухъ отдѣльныхъ категорій субстанціи и качества. Это первое основоположеніе синтеза мышленія чистаго разума раздѣляется на два: утвержденіе и отрицаніе, такъ какъ чистое бытіе можетъ опредѣляться или съ положи-

[1]) Ср. *Tarkabhāsā*, стр. 19.

тельной или съ отрицательной стороны. Наконецъ, утвержденіе, въ свою очередь, раздѣляется на основоположеніе тожества и причинности. Мы получаемъ, такимъ образомъ буддійскую таблицу категорій, имѣющую слѣдующій видъ:



Взглядъ на эту таблицу убѣждаетъ, что въ ней соблюдены принципы дѣленія, части исключаютъ другъ друга.

Ясно также, что для буддистовъ не существовало, въ строгомъ смыслѣ, аналитическихъ сужденій вовсе. Аналитическое сужденіе есть contradictio in adjecto, такъ какъ сущность мышленія есть синтезъ. Если сужденіе о бытіи есть сужденіе синтетическое, то всякое сужденіе будетъ синтетическимъ, такъ какъ сужденія объ абсолютномъ бытіи невозможны. Если сужденіе „дальбергія есть дерево“ и называется аналитическимъ, то только потому, что понятія „дальбергія“ и „дерево“ связаны между собой по закону тожества, мы видѣли въ какомъ смыслѣ (стр. 334). Познавательное же значеніе это сужденіе можетъ имѣть только, если оно поставлено въ связь именно съ бытіемъ, тогда оно уже не будетъ аналитическимъ.

Если же принять во вниманіе только вторичный синтезъ въ умозаключеніи, синтезъ, такъ сказать, внутри предиката сужденія, то съ этой точки зрѣнія сужденія раздѣляются на синтетическія и аналитическія. Дѣйствительно, утвердительныя сужденія въ познавательной формѣ сводятся къ одному изъ двухъ типовъ: „вотъ дерево дальбергія“, „вотъ дымъ, происходящій отъ огня“. Вторичный синтезъ въ нихъ выражаетъ связь понятій, входящихъ въ составъ предиката: „дальбергія есть дерево“, „дымъ происходитъ отъ огня“. Первое изъ нихъ можетъ быть названо аналитическимъ, такъ какъ предикатъ содержится въ субъектѣ, и можетъ быть изъ него выведенъ путемъ анализа. Второй можетъ быть названъ синтетическимъ, такъ какъ познаніе связи субъекта и объекта почерпается изъ опыта. Съ буддійской точки зрѣнія сужденія перваго типа такъ же содержатъ синтезъ многообразнаго, но синтезъ этотъ соединяетъ два представленія (дерево и дальбергія), относящіяся къ одному и тому же моменту реальности. Въ сужденіяхъ второго типа, основанныхъ на законѣ причинности, мышленіе ставитъ въ связь два представленія (дымъ и огонь), относящіяся къ разнымъ моментамъ реальности. Мы видѣли, что законъ причинности, по мнѣнію буддистовъ, внѣ-опытнаго, апріорнаго происхожденія, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ Дармоттара признавалъ возможность синтетическихъ апріорныхъ основоположеній.

XVI.

Сужденія отрицательныя.

Всякое отрицательное сужденіе есть умозаключеніе Въ немъ имѣются три элемента умозаключенія Роль основанія принадлежитъ отрицанію воспріятія объекта гипотетически воспринимаемаго Выраженіе отрицанія въ формулахъ умозаключенія „для другихъ“ Взглядъ реалистовъ на отрицаніе: наяики, мимансаки, вайшешики По ихъ мнѣнію, небытіе есть видъ бытія 11 формулъ отрицанія всѣ онѣ сводятся къ одной Гносеологическій выводъ изъ анализа отрицательнаго сужденія

Отрицательныя сужденія отнесены у Дармакирти къ умозаключеніямъ, и составляютъ особый ихъ видъ, противополагаемый утвердительнымъ сужденіямъ или умозаключеніямъ причиннымъ и аналитическимъ. Поэтому, всякое отрицательное сужденіе должно, по существу своему, согласоваться съ тѣмъ опредѣленіемъ умозаключенія, которое ему было сдѣлано, и кромѣ того, быть особеннымъ видомъ познанія чрезъ умозаключеніе, отличающимся отъ причиннаго и аналитическаго умозаключенія. Нельзя, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія говорить, что причинныя или аналитическія сужденія могутъ быть или утвердительными, или отрицательными, такъ какъ въ такомъ случаѣ не былъ бы соблюденъ принципъ дѣленія, части не исключали бы другъ друга. Мы видѣли, что умозаключеніемъ называется познаніе объекта вывода, на основаніи его логическаго признака (стр. 299). Объектъ вывода есть слож-

ное представленіе, имѣющее реальный субстратъ, въ которомъ объединены рядъ признаковъ, находящихся между собою въ неразрывной связи. Этотъ реальный субстратъ также называется объектомъ вывода или выводнаго сложнаго представленія, въ которомъ объединяются мышленіемъ помянутые признаки. Неразрывная связь послѣднихъ состоитъ въ томъ, что существованіе однихъ неразрывно связано съ существованіемъ другихъ, вслѣдствіе чего отъ существованія первыхъ мы можемъ заключать къ существованію вторыхъ. Во всякомъ отрицательномъ сужденіи, слѣдовательно, должны быть, во-первыхъ, реальный субстратъ сложнаго представленія, затѣмъ, въ самомъ этомъ представленіи, должна быть часть зависящая, и часть независимая, которыя находились бы между собой въ неразрывной связи. Всѣ отрицательныя сужденія сводятся къ типу: „здѣсь нѣтъ горшка“. Элементъ „здѣсь“ имѣетъ значеніе объекта вывода или реальнаго субстрата сложнаго представленія, точно такъ же какъ въ причинномъ—„здѣсь есть дымъ, происходящій отъ огня—и въ аналитическомъ—„здѣсь дерево дальбергія“—умозаключеніяхъ. „Отсутствующій горшокъ“ есть то представленіе, которое съ этимъ реальнымъ субстратомъ ставятся въ связь. Въ немъ имѣется двѣ стороны, такъ какъ понятіе отсутствующаго горшка содержитъ въ себѣ фактъ его не воспріятія чувствомъ зрѣнія. Этотъ фактъ въ свою очередь состоитъ въ предположеніи, что если бы горшокъ на данномъ мѣстѣ находился, то онъ непремѣнно былъ бы воспринятъ. Понятіе отсутствующаго горшка ничего другого не значитъ, какъ только его гипотетическую видимость на данномъ мѣстѣ. Если бы онъ не отсутствовалъ, то былъ бы воспринятъ чувствами на этомъ самомъ

мѣстѣ; отсутствуетъ, слѣдовательно, только его гипотетическая видимость. Такимъ образомъ между отсутствіемъ горшка и понятіемъ несостоявшагося предполагаемаго его воспріятія существуетъ неразрывная связь, первое вытекаетъ изъ второго. Отрицательныя сужденія, выше приведенныя, слѣдовательно сводятся къ такому умозаключенію:

здѣсь нѣтъ горшка,
потому что горшка, который могъ бы быть воспринятъ, мы невоспринимаемъ.

Особенное значеніе тутъ имѣетъ мысль, выраженная словами „который могъ бы быть воспринятъ“, какъ это будетъ выяснено въ послѣдующемъ

Та же мысль можетъ быть выражена въ видѣ умозаключенія „для другихъ“ или силлогизма [1]):

Если объектъ не воспринимается, несмотря на то, что онъ могъ бы быть воспринятъ, то мы говоримъ, что его нѣтъ,
подобно всякому иному объекту, который мы мыслимъ несуществующимъ: напримѣръ, подобно рогамъ на головѣ у зайца и т. п.
И мы дѣйствительно не воспринимаемъ, на одномъ опредѣленномъ мѣстѣ, горшка, хотя условія для этого даны,
слѣдовательно, его тамъ нѣтъ.

Это формулировка такъ называемаго силлогизма сходства, въ которомъ неразрывная связь основанія со слѣдствіемъ выражена въ положительной формѣ. Но та же связь можетъ быть выражена и въ обратной формѣ: вездѣ, гдѣ отсутствуетъ слѣдствіе, от-

[1]) *N. b*, III, 9.; перев. стр. 88.

сутствуетъ и основаніе. Это такъ называемый силлогизмъ различія. Отрицательное сужденіе, выраженное въ формѣ силлогизма различія, получитъ такую формулировку [1]):

все, что существуетъ въ условіяхъ воспріемлемости, непремѣнно воспринимается;
напримѣръ, всякія качества, синій цвѣтъ и т. д.,
но на данномъ мѣстѣ, не послѣдовало воспріятія горшка, хотя имѣются для того всѣ необходимыя условія;
слѣдовательно, его нѣтъ.

Для того, чтобы выяснить все значеніе буддійскаго ученія объ отрицательныхъ сужденіяхъ, слѣдуетъ разсмотрѣть и другіе господствовавшіе на этотъ предметъ въ Индіи взгляды, которымъ оно противополагалось.

Школа наяиковъ, въ эпоху непосредственно предшествовавшую Дигнагѣ, смотрѣла на отрицательныя сужденія, какъ на вполнѣ равноправныя сужденіямъ утвердительнымъ. Сутры не содержатъ въ себѣ никакого замѣчанія объ этомъ, и комментаторы объясняютъ такое молчаніе тѣмъ, что вопросъ и не заслуживаетъ разсмотрѣнія, въ виду того, что все, что сказано о познаніи бытія, можетъ быть примѣнено къ познанію и небытія. Ватсьяяна говоритъ объ этомъ во вступленіи къ объясненію первыхъ сутръ, содержащихъ ученіе объ источникахъ познанія [2]): „подобно свѣтильнику, который освѣщаетъ и то, что есть, и то, чего нѣтъ, тотъ же источникъ знанія, который познаетъ бытіе, познаетъ и небытіе“. Объясняя это мѣсто, Уддьота-

---

[1]) Ibid., III., 25, перев. стр. 101.
[2]) См. *N. D.*, стр. 2., 4—9

кара говоритъ: „мы не прибѣгаемъ къ особому средству для познанія небытія [1])". „Различные виды небытія не являются намъ самостоятельно, оттого мы объ нихъ и не говоримъ"; или „такъ какъ (способъ познанія небытія) уже заключается въ числѣ четырехъ (источниковъ знанія, признаваемыхъ наяиками), то слѣдуетъ знать, что всѣ виды небытія разсмотрѣны нами, такъ же какъ и всѣ виды бытія [2])".

Такимъ образомъ, и сутры и Ватсьяяна стоятъ на той точкѣ зрѣнія, которая очень долго господствовала въ европейской философіи, именно, что отрицательныя сужденія особо разсматривать не имѣетъ смысла, такъ какъ все то, что сказано объутвердительномъ, можно mutatis mutandis, примѣнять и къ отрицательному. Изъ этого слѣдовало, что если посредствомъ воспріятія познается существующій передъ наблюдателемъ предметъ, то посредствомъ того же воспріятія познается и не существующій. Противъ этого возстали буддисты, на томъ основаніи, что это противорѣчитъ сущности воспріятія, которое состоитъ въ ощущеніи присутствія объекта, въ области доступной нашимъ чувствамъ; ощущеніе же отсутствія невозможно, оно было бы противорѣчіемъ, contradictio in adjecto. Мы видѣли, что по буддійскому взгляду чувственная сторона не совершаетъ синтеза, поэтому познаніе объекта вмѣстѣ съ его признаками въ представленіи, хотя бы и наглядномъ, есть дѣло мышленія, а не чувствъ. Мы также видѣли (стр. 288), что въ отвѣтъ на эту буддійскую теорію, реалисты стали утверждать, что возможно взаимодѣйствіе между чувствами и признаками

[1]) См. *N vārt*. 10, 17

[2]) Ibid, 11, 2—3, гдѣ слѣдуетъ читать: *caturvargāntabhāvād*

воспринимаемаго объекта, которые предполагаются реально въ немъ ингерирующими. Согласно этому, наяики стали утверждать, что во всякомъ объектѣ реально ингерируетъ небытіе другихъ объектовъ, поэтому чувства, воспринимая объектъ, воспринимаютъ также и ингерирующее въ немъ небытіе другихъ объектовъ [1]). Такимъ образомъ, небытіе получило реальное значеніе, сдѣлалось бытіемъ.

Мы уже не разъ отмѣчали, что индійскіе реалисты отличались отъ своихъ европейскихъ собратьевъ неумолимой послѣдовательностію, они не останавливались передъ явнымъ абсурдомъ, разъ онъ необходимо вытекалъ изъ принятыхъ основаній. Подъ вліяніемъ буддійской критики, брахманисты, защищая свою точку зрѣнія, не боялись дѣлать изъ нея самые крайніе выводы. Слова Ватсьяяны объ отрицаніи не заключаютъ въ себѣ рѣзкой постановки вопроса: то, что воспринимается, то существуетъ, что не воспринимается, не существуетъ. Когда же буддисты доказали, что то, что не существуетъ, не можетъ восприниматься чувствами, т. е. что чувства не могутъ давать отрицательнаго познанія, то наяики отвѣчали: нѣтъ! могутъ. Существуетъ особый видъ взаимодѣйствія между ингерирующимъ въ объектѣ небытіемъ другихъ объектовъ, и нашими чувствами.

Мимансаки, которые также придерживались грубо-матеріалистической теоріи воспріятія, нѣсколько отличались отъ наяиковъ въ вопросѣ о воспріятіи небытія или отрицательныхъ сужденіяхъ. Они признавали [2]), что какъ чувственное воспріятіе,

---

[1]) Этотъ видъ ингеренціи получилъ особое названіе: „соотношеніе между опредѣляемымъ и опредѣлителемъ“, *viçeṣaṇaviçeṣyabhāva*. См. о немъ Athalye, стр. 228—230.

[2]) *Çlokav. abhāva*, 17

такъ и другіе источники знанія дѣйствительны только въ отношеніи бытія, имѣющаго положительный видъ; что же касается отрицаемаго бытія, то эти источники не могутъ его познать. „Мысль, что „этого нѣтъ", никогда не создается чувствами", говоритъ Кумарила[1]), „такъ какъ органы чувствъ могутъ соприкасаться только съ положительной формой бытія". Но изъ того, что обыкновенные источники или способы познанія недостаточны для познанія небытія, слѣдуетъ по мнѣнію мимансаковъ лишь то, что для его познанія нужно допустить существованіе особаго спеціальнаго источника знанія[2]).

Такъ какъ въ этой школѣ вообще принимается за правило, что источникъ познанія есть источникъ познанія бытія, то допустивъ, что существуетъ особый источникъ познанія для объектовъ отсутствующихъ, Кумарила все таки доказываетъ, что это отсутствіе есть нѣчто реальное *(vastutā*[3]*)*. „Познаніе въ формѣ „этого нѣтъ" было бы невозможно", говоритъ онъ, „если бы не существовало соотвѣтствующей реальности. Никакое познаніе не возникаетъ безъ внѣшняго субстрата". На возраженіе буддистовъ, состоящее въ томъ, что воспринимаемъ мы только одинъ голый субстратъ, а не отсутствующее бытіе, мимансаки отвѣчали, что отсутствіе объекта реально ингерируетъ въ субстратѣ[4]). Воспринимая, напримѣръ, творогъ, мы въ то же время воспринимаетъ молоко, существующее въ этомъ твороге въ отрицательной формѣ, а вос-

---

[1]) Ibid, 18
[2]) Ibid., 1—2.
[3]) Ibid, 8
[4]) Ibid, 12.

принимая молоко, мы въ то же время воспринимаемъ въ отрицательной формѣ и творогъ, въ который оно превратится въ будущемъ [1]). Такъ какъ по теоріи мимансаковъ и ведантистовъ, дѣйствіе заранѣе существуетъ въ скрытомъ видѣ въ своей причинѣ, то отрицательное воспріятіе дѣйствія въ причинѣ, и причины въ дѣйствіи разсматривается какъ что то реальное. Отрицаніе дѣйствія есть ничто иное, какъ утвержденіе, что причина продолжаетъ существовать [2]). Бытіе, возникнувшее, содержитъ въ себѣ небытіе своей причины, какъ нѣчто реальное. Существуетъ, слѣдовательно, небытіе причины въ дѣйствіи, и небытіе дѣйствія въ причинѣ. Существуетъ также взаимное небытіе объектовъ, не находящихся ни въ какой связи, напримѣръ, небытіе горшка въ платкѣ, и небытіе платка въ горшкѣ. Существуетъ и абсолютное небытіе, какъ напримѣръ, роговъ на головѣ зайца [3]). Даже въ объектѣ, представляющемъ собою единство, существующее взаимное небытіе его частей есть нѣчто реальное; такъ въ плодѣ мы различаемъ цвѣтъ, видъ, ароматъ; мы можемъ различать эти признаки только потому, что одинъ въ другомъ отсутствуетъ [4]). Если бы мы не имѣли особаго средства къ познанію этихъ различій, взаимнаго небытія, то весь міръ внѣшнихъ объектовъ перемѣшался бы, и мы не могли бы ничего различать. Буддисты возражали, что эти различія субъективны и не принадлежатъ истинному бытію. Подобно этому, одинъ и тотъ же человѣкъ можетъ быть

---

[1]) Ibid, 5.
[2]) Ibid., 7.
[3]) Ibid 2—4
[4]) Ibid, 20.

отцомъ по отношенію къ своему сыну, и сыномъ по отношенію къ своему отцу. Мимансаки отвѣчали, что это не такъ, потому что по ихъ мнѣнію объектъ какъ цѣлое, существуетъ самостоятельно, признаки же его такъ же суть реальности, которыя съ нимъ соединяются [1]).

Прашастапада причисляетъ отрицательное сужденіе къ умозаключеніямъ, и въ этомъ несомнѣнно слѣдуетъ буддистамъ [2]), но онъ такъ же полагаетъ, что небытіе есть нѣчто реальное, имѣющее объективное основаніе въ дѣйствительности. Шридара [3]), по этому поводу замѣчаетъ: „тѣмъ, которые говорятъ, что не стоитъ разсуждать объ особомъ способѣ познанія объектовъ, имѣющихъ форму небытія, такъ какъ они не существуютъ, нужно поставить вопросъ: что служитъ основаніемъ нашей мысли, когда мы говоримъ „этого нѣтъ“. Если ты отвѣтишь, что ничего, то ты протянулъ руку махаянистамъ, по мнѣнію которыхъ представленія не происходятъ отъ реальныхъ объектовъ“.

Позднѣйшіе вайшешики, начиная съ Шивадитьи [4]), причисляютъ категорію небытія къ прочимъ категоріямъ бытія, и получается такимъ образомъ 7 категорій: субстанція, качество, дѣйствіе, общее, частное, ингеренція и небытіе. Въ такомъ видѣ ученіе реальнаго небытія удержалось въ соединенной школѣ нья-вайшешика до нашихъ дней [5]).

Изъ прочихъ философскихъ системъ, санкья стояла на той же точкѣ зрѣнія, какъ и Ватсьяяна,

---

[1]) Ibid, 22—23

[2]) *Praçasl.*, стр. 225.

[3]) Ср *N Kandalī*, 228, 26—229, 2.

[4]) Ср. Bodas, стр 41.

[5]) Ср. *Tarkasamgraha*, § 2

т. е. что отрицательныя сужденія разсматривать не слѣдуетъ, такъ какъ къ нимъ примѣнимо все, что говорилось объ утвердительныхъ [1]). Ведантисты школы Шанкары и въ этомъ вопросѣ, какъ почти во всѣхъ другихъ, приняли точку зрѣнія буддистовъ [2]).

За исключеніемъ этихъ послѣднихъ, всѣ противники буддистовъ стояли на той точкѣ зрѣнія, что небытіе есть нѣчто реальное, которое познается или чрезъ обыкновенные источники познанія, или чрезъ спеціальный источникъ отрицательнаго знанія. Буддійскіе же философы противопоставляли этому взгляду свое объясненіе, согласно которому въ отрицательномъ сужденіи познается не небытіе отсутствующаго объекта, а бытіе его субстрата, на которомъ небытіе отрицаемаго объекта является воображаемымъ, а отнюдь не реальнымъ. „Отрицаніе возможно“, говоритъ Дармакирти, „только на основаніи невоспріятія, какъ мы его понимаемъ, т. е. на основаніи невоспріятія объекта гипотетически видимаго“ [3]). „Если отрицаемый объектъ есть нѣчто реальное, то отрицаніе невозможно“ [4]). Это значитъ, что если небытіе объекта отрицаемаго было бы чѣмъ то реальнымъ, а не гипотетическимъ, то отрицанію подвергались бы такіе объекты, которые въ своемъ существѣ были бы недоступны для познанія чувственнаго, тогда какъ это то именно и невозможно. Нѣтъ такой реальности, которая, по существу своему, состояла бы въ невозможности быть воспринятой чувствами,

---

[1]) Ср. *Mahādeva* ad. *S. S*, I, 88.
[2]) Ср. *Vedāntaparibh.*, л. 26.
[3]) *N b*, II, 26.
[4]) Ibid, II, 27

нѣтъ слѣдовательно реальнаго небытія. Есть только небытіе гипотетическое. То, что мы называемъ небытіемъ, есть въ сущности реальный субстратъ такого бытія, которое мы сначала гипотетически предполагаемъ существующимъ на данномъ субстратѣ, для того чтобы его затѣмъ отрицать. „Объектомъ отрицательнаго воспріятія", говоритъ Дармоттара [1]), „и называется отсутствующій предметъ, напримѣръ, горшокъ, потому что мы воображаемъ его какъ бы воспринимаемымъ зрѣніемъ, на его видимомъ субстратѣ, при наличности всѣхъ условій познаваемости. Слѣдовательно, отсутствіемъ объекта воспріятія называется: 1) его видимый субстратъ, и 2) фактъ воспріятія этого субстрата. Дѣйствительно, этотъ видимый субстратъ и познаніе его даютъ намъ возможность мыслить отсутствіе воображаемаго вышеозначеннымъ способомъ объекта. То, что мы называемъ отсутствіемъ гипотетически видимаго горшка, заключаетъ въ себѣ положительное знаніе реальности. Оно состоитъ въ познаніи реальнаго объекта, субстрата, а не въ одномъ только отсутствіи воспріятія, такъ какъ одно послѣднее не даетъ намъ возможности мыслить отсутствіе такой вещи, которая могла бы быть видимой".

Изъ буддійскаго ученія объ отрицательномъ сужденіи вытекаютъ два весьма важныхъ для теоріи знанія вывода: 1) и въ отрицательныхъ сужденіяхъ познается чистое бытіе, точно такъ же какъ и въ сужденіяхъ воспріятія Мы видѣли (стр. 222), что въ этихъ послѣднихъ познается чистое, безкачественное бытіе, какъ ре-

---

1) *N. b. t.*, ad. II, 29, перев стр 59—60.

альный субстратъ воспринимаемыхъ представленій, и этому субстрату приписываются общіе признаки (воображаемые), коимъ не соотвѣтствуетъ никакая объективная реальность. Точно такъ же и въ отрицательномъ сужденіи, мы имѣемъ реальный субстратъ, съ которымъ мышленіе соединяетъ воображаемое отсутствіе объектовъ.

2) Сверхчувственные объекты не могутъ быть познаваемы, такъ какъ невоспринимаемое чувствами есть только гипотетически невоспринимаемое. Такого бытія, которое, по существу своему, не могло бы восприниматься чувствами, нѣтъ. Если бы оно существовало, то оно было бы реальнымъ небытіемъ. Дармоттара говоритъ [1]):

„Такіе предметы, которые сами по себѣ поставлены въ условія невоспріемлемости, которые совершенно недоступны намъ во времени и въ пространствѣ, которые отличаются по своей формѣ отъ всѣхъ тѣхъ предметовъ, которые мы можемъ видѣть, которыхъ мы, слѣдовательно, не можемъ гипотетически поставить въ условія воспріемлемости, такихъ объектовъ мы и отрицать не можемъ, потому что никогда не могли бы и воспринимать ихъ. Чтобы отрицать присутствіе чего либо, нужно сначала гипотетически представить себѣ это присутствіе, иначе наша мысль будетъ совершенно безпредметна. Оттого и логическимъ основаніемъ во всякомъ отрицательномъ умозаключеніи является понятіе отсутствія объекта гипотетически видимаго. Если бы въ отрицательномъ сужденіи мы познавали реальное небытіе объекта, а не отрицали лишь гипотетиче-

---

[1]) См. *N b t*, ad. II., 28, перев. стр 59.

скую его видимость, то мы имѣли бы познаніе абсолютнаго небытія. Тогда мы могли бы отрицать бытіе объектовъ, и не представляя предварительно ихъ себѣ мысленно воспріемлемыми на извѣстномъ субстратѣ".

„Такимъ образомъ, отрицательныя сужденія возможны, исключительно, благодаря отрицательному воспріятію, описаннаго вида".

Противники буддистовъ, реалисты, кромѣ своего главнаго возраженія, состоявшаго въ признаніи небытія за нѣчто реальное, дѣлали еще частныя возраженія на нѣкоторыя стороны буддійскаго ученія объ отрицательномъ воспріятіи, или небытіи. Одно изъ нихъ состояло въ слѣдующемъ: если подъ отрицаніемъ разумѣть небытіе, то невоспріятіе чего-либо и его небытіе будутъ терминами равносильными. Такимъ образомъ, основаніе и слѣдствіе въ отрицательномъ заключеніи (или по Аристотелевой терминологіи, большой и средній терминъ) будутъ заключаться въ одномъ и томъ же понятіи; заключеніе получаетъ формулу: „горшка здѣсь нѣтъ, потому что нѣтъ", и становится eo ipso невозможнымъ. Чтобы выйти изъ затрудненія, Дармоттара [1]) проводитъ между основаніемъ и слѣдствіемъ слѣдующее различіе: основаніе невоспріятія въ сущности ничѣмъ не отличается отъ небытія, но слѣдствіе не есть только небытіе, оно является примѣненіемъ этой идеи къ тому или другому случаю. Такая формулировка позволяетъ нашему автору подвести подъ то, что онъ называетъ особымъ видомъ логическаго основанія—отрицательнымъ воспріятіемъ—всѣ отрицательныя сужденія и умо-

[1]) Ср. *N. b. t.*. ad II, 29; перев стр. 60—61.

заключенія, то есть такія умозаключенія, въ которыхъ выводъ есть сужденіе отрицательное.

Всѣ они представляютъ собою примѣненіе небытія къ какому либо случаю [1]). Возраженія противъ этой теоріи дѣлались мимансаками [2]) и вайшешиками [3]). Они доказывали, что если считать отрицаніе за средній терминъ умозаключенія, то получается regressus in infinitum, такъ какъ если объектъ отрицается вслѣдствіе его не воспріятія, то въ свою очередь воспріятіе можетъ быть познаваемо только вслѣдствіе другого невоспріятія и т. д. Дармоттара причисляетъ отрицательныя сужденія къ умозаключеніямъ, потому что онъ отождествляетъ послѣднія съ мышленіемъ вообще. Приравниваніе отрицательнаго сужденія къ умозаключенію находится въ полномъ соотвѣтствіи со взглядами нашего автора на умозаключеніе, какъ на логическую связь понятій. Разъ Дармоттара доказалъ, что отрицаніе не дается намъ чувственнымъ воспріятіемъ, то онъ непремѣнно долженъ былъ причислить его къ умозаключенію, такъ какъ онъ вѣдь признаетъ только два источника познанія: чувства и мышленіе, а послѣднее отождествляетъ съ умозаключеніемъ [4]).

Мы упомянули, что по мнѣнію Дармакирти,

---

[1]) Взглядъ, этотъ что логическое слѣдствіе (большой терминъ) въ умозаключеніи можетъ быть не только выводное понятіе, но и примѣненіе понятія (*vyavahāra*) къ данному случаю, въ словахъ, мысляхъ или дѣйствіяхъ, удержался въ объединенной системѣ ньяя-вайшешика Всѣ опредѣленія, напримѣръ, причисляются такъ же къ умозаключеніямъ, въ которыхъ роль большого термина принадлежитъ примѣненію понятія къ данному случаю Ср. *Tarkabhāṣā* стр 40; *atra tu vyavhārah sādhyah* Ср. выше въ главѣ объ умозаключеніи.

[2]) *N. Kandali*, стр. 227, 12

[3]) *Çlokav. abhāva*, 38—42.

[4]) Ср Sigwart, Logik[4], стр 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

къ приведенной имъ формулѣ отрицательнаго сужденія: „горшка нѣтъ только тамъ, гдѣ мы отрицаемъ его гипотетическую воспринимаемость“, сводятся вообще всѣ отрицательныя умозаключенія и силлогизмы. Вѣдь разница между умозаключеніемъ „для себя“, или мышленіемъ, и умозаключеніемъ „для другихъ“, или силлогизмомъ, состоитъ лишь въ томъ, что послѣднее есть полное выраженіе въ словѣ того процесса мышленія, который содержится въ первомъ. Отрицаніе бытія объекта на опредѣленномъ мѣстѣ соотвѣтствуетъ простому сужденію воспріятія. Но подобно тому, какъ утверждать можно не только то, что непосредственно воспринимается, но и то, что находится съ нимъ въ необходимой связи, въ силу ли причинной связи или связи аналитической, точно такъ же и отрицать можно все то, что находится или въ причинной или въ аналитической связи съ невоспріятіемъ объекта гипотетически видимаго. Напримѣръ, если мы не восприняли дыма, то можно заключить не только объ отсутствіи дыма, но и объ отсутствіи его причины огня [1]). Если нѣтъ на извѣстномъ мѣстѣ дерева, значитъ нѣтъ на немъ и дальбергіи [2]), такъ какъ понятіе дальбергія находится въ аналитической связи съ понятіемъ дерева. Но не только отрицательное воспріятіе объекта гипотетически видимаго, но и положительное воспріятіе объекта даетъ намъ право отрицать, все что съ нимъ несовмѣстимо. Напримѣръ, воспріятіе огня, даетъ намъ право заключать къ отсутствію въ данномъ мѣстѣ холода [3]), такъ какъ холодъ несовмѣстимъ съ огнемъ, при-

[1]) Ср. N. b., II, 33, перев. стр. 64.
[2]) Ibid, II, 34, перев. стр. 66
[3]) Ibid, II, 38, перев. стр. 70.

чемъ конечно отрицается лишь гипотетическій холодъ: если бы онъ былъ, то мы бы его восприняли. Тоже воспріятіе огня даетъ намъ право отрицать все, что является противоположнымъ его дѣйствію [1]), напримѣръ, симптомы холода „морозъ по кожѣ“ на тѣлѣ человѣка, стоящаго у огня. О томъ же отсутствіи симптомовъ холода мы можемъ заключать не только на основаніи воспріятія огня, а также на основаніи воспріятія дыма [2]), который является дѣйствіемъ огня: гдѣ есть дымъ, тамъ мы можемъ отрицать наличность этихъ симптомовъ, конечно сначала предположивъ при этомъ, что если бы они были, то ихъ можно было бы воспринимать; вѣдь того, что нельзя воспринять, нельзя и отрицать.

Всего Дармакирти насчитываетъ 11 формулъ отрицанія, при чемъ эти формулы, по его мнѣнію суть лишь различныя выраженія однаго и того же основного принципа, именно невоспріятія объекта гипотетически видимаго [3]). Всѣ формулы, говоритъ онъ, содержатся въ первой по существу. Разница между ними только въ формулировкѣ. Разница эта не прямая, а косвенная, такъ какъ въ нихъ или утверждается что-либо несовмѣстимое съ логическимъ слѣдствіемъ, или прямо что-либо отрицается. Разница „косвенная“ значитъ, что эти формулы не прямо выражаютъ отрицаніе гипотетически видимаго объекта, но онѣ содержатъ утвержденіе и отрицаніе разныхъ фактовъ, неразрывно связанныхъ съ отрицательнымъ

---

1) Ibid, II, 41; перев. стр. 72.
2) Ibid., II, 42, перев. стр. 73.
3) Ibid., II, 43—44, перев. стр. 74—76.

воспріятіемъ, а изъ этого уже всегда само собою вытекаетъ такое именно отрицаніе объекта гипотетически видимаго. Поэтому всѣ эти 11 формулъ и разсматриваются въ отдѣлѣ умозаключенія „для себя", такъ какъ во всѣхъ нихъ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же принципъ всѣхъ отрицательныхъ сужденій, невоспріятіе объекта гипотетически видимаго.

Дармоттара [1]) по этому поводу говоритъ:

„При описаніи различныхъ формулъ отрицательнаго воспріятія, были упомянуты общія и частныя понятія, находящіяся въ отношеніи взаимнаго исключенія съ отрицаемыми фактами, а также были упомянуты таковыя же причины и дѣйствія. Вотъ эти-то противоположныя понятія, противоположныя причины и такія же дѣйствія и познаются въ этихъ формулахъ съ утвердительной стороны. Но что же это значитъ? что значитъ то, что они познаются съ утвердительной стороны? Какой смыслъ имѣютъ слова: съ утвердительной стороны познается такое явленіе, которое исключаетъ возможность другого явленія, которое противоположно ему? Очевидно, эти слова значатъ только то, что мы представляемъ себѣ эти явленія сначала воспринятыми, а затѣмъ невоспринятыми, при чемъ невоспріятіе касается именно такихъ объектовъ, которые мы только что передъ тѣмъ воспринимали. Другими словами: воспріятіе того, что противополагается чему-либо другому, есть по существу невоспріятіе (гипотетически) видимаго. Вѣдь если идетъ рѣчь о послѣдовательномъ воспріятіи и невоспріятіи какого-либо явленія, то очевидно, что это явленіе относится къ числу тѣхъ, которыя во всякомъ случаѣ могутъ быть воспринимаемы. Поэтому, во всѣхъ тѣхъ форму-

[1]) *N. b t* ad II, 46; перев. стр 78.

лахъ, гдѣ отрицаніе какого-либо явленія основывается на противоположеніи его другому, гдѣ напримѣръ, воспринимается что-либо, по существу противоположное отрицаемому явленію, или невоспринимается его необходимая причина, во всѣхъ этихъ случаяхъ, отрицаніе касается такихъ объектовъ, противоположеніе которыхъ предполагаетъ возможность ихъ воспріятія и невоспріятія. Другими словами: отрицаніе касается только объектовъ, могущихъ быть воспринимаемыми чувствами. Иначе отрицанія понимать нельзя".

Такимъ образомъ, ученіе объ отрицательномъ воспріятіи, какъ сущности отрицанія, стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ объ отношеніи взаимнаго исключенія (*virodha*) между познаваемыми объектами. Ясно, что это отношеніе взаимнаго исключенія, или противорѣчія, можетъ касаться только объектовъ, подлежащихъ чувственному воспріятію, или вѣрнѣе представленій, созданныхъ нашимъ мышленіемъ на почвѣ чувственнаго воспріятія. „Другого рода объекты", какъ говоритъ Дармакирти, не могутъ быть ни противоположны, ни причиной, ни дѣйствіемъ, ни подчиняющимъ, ни подчиненнымъ понятіемъ по отношенію къ отрицаемому факту.

Дармоттара разъясняетъ эти слова Дармакирти слѣдующимъ образомъ:

„Подъ „объектами другого рода" разумѣются объекты, отличающіеся отъ тѣхъ, которые поочередно подвергались и воспріятію и невоспріятію, т. е. объекты, которые просто никогда не были воспринимаемы. Такіе объекты не могутъ имѣть

---

[1]) Ibid. II, 47, перев. стр. 79.

ничего съ собой несовмѣстимаго. Причинную связь такихъ объектовъ съ другими нельзя ни утверждать, ни отрицать, такъ какъ для насъ она не существуетъ. Намъ неизвѣстно, противоположны ли такіе объекты данному, или нѣтъ, находятся ли они съ нимъ въ причинной связи, или нѣтъ. Если мы должны отрицать противоположность, отрицать причину, отрицать дѣйствіе чего-либо, то мы можемъ это дѣлать только по отношенію къ такимъ объектамъ, которые поочередно подвергались и воспріятію и невоспріятію. Они то и являются объектами гипотетически видимыми. Оттого то мы и можемъ отрицать лишь то, что могло бы быть видимо".

„Пояснимъ это. Противоположность, причинная связь, а также отсутствіе понятія подчиненнаго, въ случаѣ отсутствія понятія подчиняющаго, возможны только благодаря невоспріятію объекта гипотетически видимаго. Подъ противоположностью мы разумѣемъ тотъ фактъ, что такой-то объектъ всегда отсутствуетъ, если присутствуетъ другой. Причинную связь мы сознаемъ тогда, когда мыслимъ отсутствіе объекта, въ которомъ мы видимъ дѣйствіе, всякій разъ когда отсутствуетъ то, въ чемъ мы видимъ причину. А если мы, при отсутствіи того, въ чемъ мы видимъ понятіе подчиняющее, мыслимъ отсутствіе понятія подчиненнаго, то мы мыслимъ отношеніе взаимнаго подчиненія понятій. Такимъ образомъ, слѣдуетъ признать, что въ основѣ понятія о такомъ соотношеніи подчиненія лежитъ основоположеніе отрицанія. Когда мы, напримѣръ, воспринявъ отсутствіе дерева на какомъ-либо мѣстѣ, заключаемъ объ отсутствіи на немъ также и „дальбергіи", то мы въ дѣйствительности мыслимъ отношеніе взаимнаго подчиненія

этихъ понятій. Отсутствіе же (небытіе) мы во всякомъ случаѣ можемъ мыслить только на основаніи невоспріятія того, что могло бы быть видимымъ. Поэтому человѣкъ, который помнитъ, что такія то понятія взаимно противоположны, что такія то явленія находятся въ причинной связи, что такія-то понятія подчинены другъ другу, такой человѣкъ долженъ помнить и о невоспріятіи объектовъ гипотетически видимыхъ, такъ какъ фактъ такого невоспріятія лежитъ въ основаніи всѣхъ этихъ отношеній. Если онъ этого не вспомнитъ, то не будетъ въ состояніи помнить ни противоположности, ни другихъ отношеній между объектами. Тогда онъ дѣйствительно не будетъ въ состояніи заключать объ отсутствіи (небытіи) какихъ-либо явленій, на основаніи утвердительнаго сужденія о фактахъ имъ противоположныхъ, или на основаніи отрицательнаго сужденія о ихъ причинѣ и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы непремѣнно должны помнить о фактѣ невоспріятія такихъ объектовъ, которые мы могли бы воспринять. Воспоминаніе объ этомъ фактѣ должно быть одновременно съ воспріятіемъ явленія противоположнаго отрицаемому. Только на основаніи такого невоспріятія можемъ мы мыслить небытіе чего-либо".

„Кромѣ того, нужно здѣсь замѣтить, что если въ настоящее время, когда мы воспринимаемъ противоположное явленіе, и не происходитъ отрицательнаго воспріятія того, чему оно противоположно, однако оно происходило тогда, когда у насъ въ первый разъ создалось понятіе объ этой противоположности. Мы можемъ въ этихъ случаяхъ отрицать что-либо только на основаніи того, что мы въ настоящее время (во время отрицанія) помнимъ о

томъ отрицательномъ воспріятіи, которое произошло раньше. Поэтому, все различіе тѣхъ формулъ отрицательнаго воспріятія, гдѣ прямо что-либо отрицается, отъ тѣхъ, гдѣ что-либо отрицается косвенно, путемъ утвержденія факта противоположнаго, состоитъ лишь въ томъ, что въ первыхъ мы имѣемъ отрицательное воспріятіе въ настоящемъ, а во-вторыхъ такое же воспріятіе въ прошедшемъ. Такъ какъ, утверждая что-либо противоположное данному явленію, или напримѣръ, отрицая его причину, мы въ дѣйствительности мыслимъ невоспріятіе объекта, способнаго быть видимымъ, то только этотъ видъ невоспріятія,—хотя бы онъ и совершился въ другое время и жилъ только въ памяти,—только онъ, ведетъ къ отрицательному заключенію. Всѣ же другія формулы содержатся въ немъ".

Объекты, которыхъ и нельзя было бы никогда воспринимать, суть объекты сверхъчувственные. Они не могутъ быть объектомъ знанія. А не могутъ быть объектомъ знанія тѣ сущности, о которыхъ мы не можемъ ничего ни утверждать, ни отрицать, другими словами, это такіе объекты, которые могутъ и быть и не быть. Бытіе ихъ такъ же недоказуемо, какъ и небытіе. Таковы сущности метафизическія, плодъ чистаго воображенія, онѣ не могутъ быть поставлены въ связь съ единичнымъ ощущеніемъ и потому не могутъ быть объектомъ сужденія, въ буддійскомъ пониманіи этого термина.

Дармакирти объ этомъ говоритъ такъ [1]):

„Невоспріятіе объектовъ, лежащихъ за предѣлами (возможнаго опыта), ведетъ лишь къ сомнѣнію, такъ какъ за этими предѣлами нѣтъ ни воспріятія, ни мышленія".

[1]) *N b.*, II. 48; перев. стр. 81.

Дармоттара въ развитіе этихъ словъ прибавляетъ [1]):

„Объектами недоступными называются объекты, недоступные въ трехъ отношеніяхъ: въ пространствѣ, во времени и по своей сущности, т. е. отличающіеся по своей сущности отъ всего того, что можетъ быть въ пространствѣ и во времени воспринято. Невоспріятіе такихъ объектовъ есть источникъ сомнѣнія".

„Въ чемъ сущность такого невоспріятія? Сущность его состоитъ въ прекращеніи и воспріятія и мышленія. Сомнѣніе есть отсутствіе познанія, тогда какъ отрицательное познаніе описаннаго вида есть особый видъ знанія, т. е. положительнаго знанія. А тамъ, гдѣ невозможно ни положительное, ни отрицательное знаніе,—тамъ мы имѣемъ дѣйствительно отсутствіе знанія или сомнѣніе. Это значитъ не болѣе и не менѣе, какъ только то, что сомнѣніе не имѣетъ ничего общаго ни съ познаніемъ, ни съ объектами познанія".

Всѣ метафизическіе объекты, которыхъ и нельзя было бы никогда воспринять чувствами, являются, такимъ образомъ, объектами сомнѣнія или, что то же, абсолютнаго незнанія [2]).

---

[1]) *N. b. t.* ad II. 48

[2]) Изложенная здѣсь исторія индійскихъ взглядовъ на отрицаніе не можетъ не поразить сходствомъ съ исторіей того же вопроса въ европейской философіи Sigwart (Logik [3], стр. 155) первый изъ европейскихъ логиковъ высказалъ, что отрицательное сужденіе не равноправно утвердительному, такъ какъ въ первомъ отрицается всегда лишь предположеніе: die Verneinung richtet sich immer gegen den Versuch einer Synthesis und setzt... eine Zumuthung *(āropa)* Subject und Pradicat zu verknüpfen voraus. Rickert (Der Gegenstand der Erkenntniss, стр 91) распространяетъ тотъ же принципъ и на утвердительныя сужденія, чему такъ же имѣется параллель въ индійскомъ ученіи о воспріятіи

XVII

Законъ противорѣчія.

Два вида противорѣчія Ихъ двоякое различіе Законъ противорѣчія не есть законъ чистаго бытія. Законъ противорѣчія есть законъ мышленія, но не законъ чистаго бытія Законъ противорѣчія дѣйствуетъ только въ области такихъ представленій, которыя имѣютъ реальный субстратъ. Представленія сверхъ-чувственныя не подчиняются закону противорѣчія Одинаковые выводы изъ разсмотрѣнія отрицательныхъ сужденій и закона противорѣчія Связь взгляда на законъ противорѣчія съ теоріей познанія. Представленіе не содержитъ въ себѣ бытія Чистое бытіе есть всегда бытіе Представленія могутъ быть, или не быть, въ зависимости отъ того, поставлены ли они въ связь съ чистымъ бытіемъ, или нѣтъ Въ какомъ смыслѣ законъ противорѣчія есть законъ вещей въ себѣ Ученіе Будды объ антиноміяхъ

Противорѣчіе, говоритъ Дармакирти [1]), бываетъ двухъ родовъ: одно состоитъ въ такого рода противоположеніи двухъ фактовъ бытія, что исчез-

---

До Sigwart'а въ европейской философіи господствовалъ взглядъ Аристотеля, который раздѣлялся и Кантомъ Этотъ взглядъ соотвѣтствуетъ точкѣ зрѣнія Ватсъяяны. Спиноза, Гегель и др переносили понятіе отрицанія въ сущность вещей (см Sigwart, op. cit., стр. 171), такъ же какъ и индійскіе реалисты Въ частности, взглядъ Спинозы (determinatio negatio est) есть точное повтореніе взгляда Кумарилы *Çlokav*, *abhāva*, 3 Зигвартъ дѣлаетъ изъ своего взгляда гносеологическій выводъ, соотвѣтствующій буддійскому: „то, чего въ объектахъ нѣтъ, не составляетъ ихъ сущности, привнесено извнѣ сравнивающимъ мышленіемъ“. Но если отдѣлить отъ объектовъ все то, чего въ нихъ нѣтъ, то придется ихъ мыслить безъ всякихъ признаковъ, и мы очутимся передъ буддійской „единичной сущностью“, какъ непознаваемой на опытѣ реальностью, такъ какъ, если въ самой вещи нѣтъ никакого различія отъ другихъ, то нѣтъ въ ней и сходства съ другими. слѣдовательно въ своей сущности она непознаваема.

[1]) *N. b*, III. 74; перев. стр. 140

новеніе одного знаменуетъ собою появленіе другого. Напримѣръ, свѣтъ и тьма, тепло и холодъ находятся между собою въ такомъ отношеніи, что исчезновеніе одного равняется появленію другого. Второй видъ противорѣчія состоитъ просто въ отрицаніи извѣстнаго утвержденія, напримѣръ, „синій“ и „не синій“, „бытіе“ и „не бытіе“.

Первый видъ только выражаетъ тотъ фактъ, что существуютъ несоединимыя состоянія сознанія, при чемъ противополагаемыя состоянія находятся между собою въ извѣстномъ причинномъ взаимодѣйствіи, свѣтъ воздѣйствуетъ на тьму и уничтожаетъ ее, холодъ уничтожаетъ жаръ и т. д. Совмѣстное бытіе этихъ состояній невозможно, или, какъ говоритъ Дармоттара [1]), въ одинъ и тотъ же „моментъ“ не могутъ существовать два такихъ взаимнопротивоположныхъ состоянія. Изъ этого вытекаетъ очень важное слѣдствіе: разъ противоположеніе касается двухъ фактовъ, находящихся между собою въ причинной связи, то оно касается исключительно той области, въ которой господствуетъ законъ причинности, т. е. области явленій, но не истинно-сущаго. Всякое длящееся бытіе, мы видѣли [2]), есть продуктъ синтеза воспроизводительнаго воображенія, а этотъ видъ противоположенія существуетъ, говоритъ Дармакирти, только между двумя фактами длящагося бытія, т. е. не между двумя „моментами“, а между двумя „цѣпями моментовъ“, объединенныхъ уже въ сознаніи. Вопросъ о томъ слѣдуетъ ли признать, что этотъ первый видъ противоположенія касается только представленій, а не реальныхъ вещей, былъ, повидимому,

[1]) *N. b. t.* ad. III, 75, перев стр 141
[2]) См. выше въ гл II-ой

предметомъ спора между послѣдователями Дармакирти. Изъ словъ Дармоттары видно [1]), что нѣкоторые считали его касающимся только представленій, другіе же полагали, что онъ касается реальныхъ вещей. Самъ Дармоттара занимаетъ среднее положеніе. Конечно, говоритъ онъ, противоположеніе это не касается только двухъ отдѣльныхъ „моментовъ", но многихъ „моментовъ". Хотя объединенная цѣпь моментовъ и не представляетъ собою реальности, однако реальность является намъ въ видѣ объединенныхъ въ сознаніи цѣпей моментовъ. Въ этомъ смыслѣ, противорѣчіе перваго рода есть противорѣчіе реальныхъ объектовъ. Тамъ, гдѣ нѣтъ никакой реальности, не можетъ быть и такого противорѣчія [2]). Признакомъ реальности считается активность [3]), прекращеніе активности (дѣйствительности) моментовъ холода зависитъ отъ дѣйствительности моментовъ тепла. Моменты сами по себѣ не имѣютъ никакихъ опредѣленій, и потому не могутъ другъ другу противополагаться, они представляютъ собою чистое бытіе. Поэтому, Дармоттара лишь въ переносномъ смыслѣ относитъ противоположеніе перваго рода къ реальнымъ объектамъ, т. е. къ такимъ представленіямъ, которыя имѣютъ реальную подкладку въ единичныхъ моментахъ чувствительности.

Второй видъ противорѣчія, состоящій въ простомъ противоположеніи утвержденія отрицанію, распространяется на всю область признаваемаго, какъ реальную, такъ и воображаемую. Утвержденіе и отрицаніе противополагаются другъ другу непо-

---

[1]) ad. *N. b.*, III, 75; перев. стр 143.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid

средственно, а всѣ познаваемые объекты взаимнопротивоположны постольку, поскольку они необходимо представляютъ собою взаимное отрицаніе, такъ синее есть отрицаніе всего „не-синяго“ и т. д. Этотъ видъ противорѣчія выражаетъ собою относительность „опредѣленнаго“ познанія вообще, такъ какъ мы „опредѣленно“ познаемъ лишь отношенія объектовъ, а не ихъ самихъ, въ ихъ дѣйствительной сущности. Сущность того, что мы называемъ „синій“, состоитъ для насъ лишь въ суммѣ тѣхъ отрицаній, которыя вложены въ это представленіе. „Опредѣленность“ (*paricchitti*) познанія и есть ничто, иное, какъ его „отдѣленность“ (*vyavacchitti*) отъ всего другого. Поэтому „моменты“, которые не содержатъ въ себѣ ничего опредѣленнаго, а представляютъ собою, какъ мы видѣли, лишь чистое бытіе, не могутъ содержать въ себѣ никакого противоположенія чему бы то ни было. Небытіе или отрицаніе, которое „выдѣляется“ при опредѣленіи чего бы то ни было, должно тоже имѣть опредѣленную форму. Если мы ошибочно приняли столбъ за привидѣніе, и затѣмъ убѣдившись въ ошибкѣ, опредѣлили его, какъ отличающійся отъ привидѣнія, то это привидѣніе, хотя и не представляетъ собою реальнаго объекта, тѣмъ не менѣе выдѣляется, какъ нѣчто опредѣленное, которое могло бы быть воспринято чувствами, если бы существовало на данномъ мѣстѣ. Точно также, когда мы отрицаемъ вѣчность чего бы то ни было, мы разумѣемъ такую вѣчность, которая могла бы быть воспринята въ опредѣленномъ образѣ, если бы она существовала. Иной сверхъ-чувственной вѣчности мы и отрицать не можемъ. Такимъ образомъ, все, что мы „опредѣляемъ“, и все, что мы „выдѣляемъ“ имѣетъ отно-

шеніе къ чувственному элементу въ познаніи, т. е. къ реальности, и потому второй видъ противорѣчія косвенно относится также къ объектамъ реальнымъ. Непосредственно онъ относится лишь къ „опредѣленнымъ“ представленіямъ. Этотъ именно видъ противорѣчія и опредѣляетъ представленія, какъ отдѣльные образы, и потому онъ называется „существеннымъ противоположеніемъ“, такъ какъ благодаря ему, устанавливается въ нашемъ познаніи бытіе вещей, какъ отдѣльныхъ сущностей. Все, что опредѣляется, какъ находящееся съ другимъ въ отношеніи противоположности, не можетъ быть съ нимъ едино. Этотъ видъ противорѣчія распространяется не только на объекты реальные т. е. имѣющіе реальный субстратъ, но и на чистыя фикціи воображенія постольку, поскольку эти фикціи противополагаются объектамъ реальнымъ. Само противоположеніе „реальнаго“ „воображаемому“ есть лишь частный случай этого рода противоположенія: сущность „реальнаго“ состоитъ въ томъ, что оно не есть „воображаемое“ и наоборотъ [1]). Противоположность этого рода отличается отъ первой тѣмъ, что она не препятствуетъ совмѣстному нахожденію въ одномъ мѣстѣ, противоположныхъ объектовъ. „Такимъ образомъ“, говоритъ Дармоттара [2]), оба вида противоположенія имѣютъ и различныя функціи. Благодаря одному, второму виду, невозможно тождество тепла и холода, благодаря другому, первому виду, — ихъ нахожденіе въ одномъ мѣстѣ. Оба вида противоположенія имѣютъ также и разныя области примѣненія. Всѣ объекты, какъ реальные, такъ и нереальные противоположны другъ другу,

[1]) Ср *Tātp.*, стр. 340, 19.
[2]) *N. b. t.* ad III, 77, перев стр. 146.

въ томъ смыслѣ, что они отличаются другъ отъ друга Но только лишь нѣкоторые реальные объекты обладаютъ противоположеніемъ, состоящимъ въ невозможности нахожденія въ одномъ мѣстѣ. Такимъ образомъ, оба вида противоположенія имѣютъ разныя функціи и различныя области примѣненія, и потому ни одинъ изъ нихъ не входитъ въ составъ другого".

Изъ изложеннаго ясно, что буддистовъ занималъ вопросъ о томъ, подчинено ли также и чистое бытіе закону противорѣчія. Этотъ вопросъ рѣшался въ томъ смыслѣ, что законъ противорѣчія есть прежде всего законъ мышленія, т. е. законъ той дѣятельности, которая создаетъ представленія, способныя вступить въ связь со словомъ. Чистое бытіе противополагается мышленію и, слѣдовательно, не можетъ быть подчинено его законамъ. Но только такія представленія подчинены закону противорѣчія, которыя имѣютъ реальный субстратъ. Представленія, не имѣющія реальнаго субстрата, т. е. представленія сверхъ-чувственныя, не подчиняются этому закону.

Такой выводъ мы уже имѣли изъ разсмотрѣнія отрицательныхъ сужденій, съ которыми законъ противорѣчія находится въ близкой связи. Тамъ было доказано, что объекты сверхъ-чувственные отличаются тѣмъ, что относительно ихъ можно лишь сомнѣваться въ томъ, существуютъ ли они, или нѣтъ, такъ какъ ихъ невозможно ни утверждать, ни отрицать. Утвердительное сужденіе предполагаетъ воспріятіе, отрицательное предполагаетъ также воспріятіе; гдѣ невозможно ни то, ни другое, тамъ возможно лишь сомнѣніе, а не знаніе. Сомнѣніе, слѣдовательно, есть абсолютное незнаніе,

и состоитъ оно въ невозможности какъ утвердительнаго, такъ и отрицательнаго сужденія. Объекты воспріемлемые, мы видѣли, суть тѣ, которые поочередно могутъ подвергаться воспріятію и невоспріятію [1]), и потому, утверждаться или отрицаться. Объекты, которые не могутъ поочередно утверждаться и отрицаться, суть объекты сверхъ-чувственные. Является доказаннымъ, что объекты сверхъопытные не могутъ быть познаваемы въ умозаключеніяхъ, не могутъ быть они познаваемы и чувствами, другихъ же источниковъ знанія нѣтъ, слѣдовательно, они вовсе не могутъ быть познаваемы, за отсутствіемъ источника познанія, коимъ можно можно было бы ихъ познавать. Но это не значитъ, что они не существуютъ вовсе, такъ какъ отрицать можно только то, что можно было бы въ другое время и утверждать. Это значитъ только то, что нѣтъ у насъ источника познанія такихъ объектовъ. Источникъ знанія есть причина, познанный объектъ—его результатъ. Поэтому, если есть источникъ знанія, то на основаніи его можетъ быть установлено бытіе объекта познанія, но если нѣтъ источника знанія, какъ нѣтъ его для объектовъ сверхъ-чувственныхъ, то это еще не значитъ, что нѣтъ и самихъ этихъ объектовъ. Это объекты абсолютно-недостовѣрные, сомнительные, другими словами, такіе объекты могутъ одновременно и быть и не быть [2]).

Буддійскій взглядъ на законъ противорѣчія органически сливается съ теоріей знанія. Вѣдь, какъ мы видѣли, знаніе состоитъ изъ двухъ сторонъ, пас-

---

[1]) См выше въ главѣ объ отрицательныхъ сужденіяхъ

[2]) Ср *N. b. t.* II, 49 и объясненія *N. b. t*; перев. стр 81

сивной и активной. Законъ противорѣчія есть законъ мышленія, и касается лишь активной стороны знанія. Построенія мышленія могутъ быть или не быть, и относительно нихъ существуетъ законъ, что они не могутъ одновременно быть и не быть. Относительно пассивной же стороны знанія, которая дана намъ въ чувственной его сторонѣ, которая представляетъ собою чистое бытіе, утвержденіе, не можетъ конечно возникать и вопроса о томъ, можетъ ли она быть или не быть [1]). Именно чистое то бытіе и не можетъ одновременно быть и не быть. Представленія, построенныя мышленіемъ, не содержатъ сами по себѣ никакого бытія, они могутъ быть и не быть, смотря по тому, поставлены они въ связь съ чувственнымъ элементомъ, или нѣтъ. „Быкъ“ вообще, не существуетъ вовсе [2]), но „этотъ быкъ“ существуетъ тогда, когда онъ поставленъ въ связь съ чувственнымъ элементомъ, и онъ то не можетъ одновременно быть и не быть, онъ можетъ только или быть, или не быть. Но бытіе принадлежитъ ему не въ прямомъ, а въ переносномъ смыслѣ, такъ какъ оно принадлежитъ прямо въ немъ лишь элементу чистой чувственности. Такъ какъ въ познавательной формѣ сужденія „это быкъ“, первая часть, субъектъ „это“, является выразителемъ элемента чистаго бытія, а вторая часть, предикатъ „быкъ“— выражаетъ построеніе мышленія, и первая часть относится ко второй, какъ субстратъ качествъ къ качествамъ, то законъ противорѣчія называется также „приписываніемъ противоположныхъ качествъ“ (*viruddhadharmādhyāsa*). Противорѣчіе, слѣдова-

---

[1]) Ср. *Tātp.*, 342, 1: *vastuni hi viruddhadharmādhyāsovirudhyate nāvastuni*

[2]) Ibid, 340, 10; см выше стр. 258.

тельно, всегда лежитъ въ предикатѣ, въ качествахъ, а не въ элементѣ чистаго безкачественнаго бытія [1]). Представленіе „быкъ“ значитъ лишь „не не-быкъ“, т. е. само по себѣ, безотносительно „сходныхъ“ объектовъ, ничего не значитъ [2]). „Сходство“, которое, какъ мы видѣли, есть источникъ образованія представленій [3]), есть ничто иное, какъ само мышленіе, которое въ потокѣ сознанія соединяетъ сходное и выдѣляетъ несходное. Соединеніе сходнаго и „выдѣленіе всего иного“ *(anyavyāvṛtti)* и есть дѣйствіе закона противорѣчія. Сходство опредѣляетъ представленіе „синій цвѣтъ“, и отдѣляетъ его отъ „не синяго“ [4]). Законъ противорѣчія, и въ частности второй его видъ, такъ же отдѣляетъ „синій“ отъ „не синяго“ [5]). Дѣятельность мышленія, создающаго представленія, есть ничто иное, какъ дѣйствіе закона противорѣчія. Изъ этого можно было бы заключить, что законъ противорѣчія есть законъ образованія представленій, и вовсе не касается вещей въ себѣ. Такъ думали нѣкоторые [6]). Но Дармоттара, какъ мы видѣли, возстаетъ противъ нихъ и настаиваетъ но томъ, что законъ противорѣчія во всякомъ случаѣ имѣетъ отношеніе къ чистому бытію [7]). Вѣдь знаніе, не поставленное въ связь съ

---

[1]) Изъ этого можно судить о томъ, какая связь должна была существовать между буддійскимъ пониманіемъ закона противорѣчія и буддійской таблицей категорій. Категорія субстанціи и качества есть первая изъ категорій, и состоитъ она въ томъ, что мышленіе приписываетъ качества безкачественному бытію и дѣлаетъ это, именно подчиняясь закону противорѣчія. Первая категорія и законъ противорѣчія, въ буддійскомъ пониманіи этихъ терминовъ, находятся въ тѣсной связи.

[2]) См. *Tātp.* стр 340.

[3]) См. гл объ истинно-сущемъ, о воспріятіи и объ умозаключеніи.

[4]) *N. b. t.* ad I. 21; перев стр. 29.

[5]) Ibid. ad III. 77; перев. стр 144

[6]) Ibid.; перев. стр. 144.

Ibi[7]) d.: *vāstava eva*

чистымъ бытіемъ, вовсе не есть знаніе. Законъ противорѣчія имѣетъ примѣненіе именно только въ знаніи, поставленномъ въ связь съ чистымъ бытіемъ. Въ знаніи, не поставленномъ въ связь съ чистымъ бытіемъ, т. е. въ знаніи сверхъ-чувственномъ, законъ этотъ дѣйствовать не можетъ. Такимъ образомъ, законъ противорѣчія не примѣнимъ въ области объектовъ метафизическихъ именно потому, что эти объекты представляютъ собою чистыя построенія мышленія, и не поставляются мышленіемъ въ связь съ чистымъ бытіемъ. Съ буддійской точки зрѣнія, законъ противорѣчія не примѣнимъ въ области метафизики именно потому, что онъ примѣнимъ только къ тѣмъ представленіямъ, которыя мышленіе ставитъ въ связь съ вещами въ себѣ. Вещь въ себѣ *(svalakṣaṇa)*, которая есть чистое бытіе, утвержденіе, пассивный, объективный элементъ въ познаніи, или чувственная сторона познанія, — не можетъ быть и не быть, такъ какъ она есть само бытіе. Въ переносномъ смыслѣ, всѣ объекты, сообразно съ тѣмъ поставлены ли они въ связь съ чистымъ бытіемъ, могутъ быть, или не быть. Въ этомъ смыслѣ Дармоттара говоритъ, что законъ противорѣчія во всякомъ случаѣ есть законъ вещей въ себѣ *(vāstava eva)*, такъ какъ объекты метафизическіе именно потому, что они не поставлены въ связь съ чистымъ бытіемъ, а представляютъ собой чистыя построенія разума, не подчинены ему. Объекты, которые не поставлены въ связь съ объективнымъ элементомъ познанія, являются объектами вполнѣ субъективными.

Будда также училъ, что есть рядъ вопросовъ, на которые не возможно отвѣчать ни утвердительно,

ни отрицательно [1]), или, какъ выражаются его послѣдователи: „всевѣдущій Будда не захотѣлъ открыть людямъ истину на рядъ вопросовъ“ [2]) Вопросы эти знаменитые „неразрѣшимые вопросы“ *(avyākata dhamma)*: конеченъ ли міръ, или безконеченъ, имѣетъ начало, или не имѣетъ, существуетъ ли безсмертіе и др.—всѣ метафизическаго характера. Если допустить реальность познаваемаго міра явленій, то это необходимо приводитъ къ неразрѣшимому противорѣчію, такъ какъ приходится одновременно признать міръ и конечнымъ и безконечнымъ, т. е. признать непримѣнимость къ этой области закона противорѣчія [3]). Впервые такія мысли были научно формулированы Нагарджуной [4]), но они уже вполнѣ ясно выражены въ первоначальномъ буддизмѣ. Отрицательное отношеніе къ метафизикѣ было, такимъ образомъ, исходнымъ пунктомъ буддизма, и на кульминаціонной точкѣ его развитія, оно было доказано научнымъ путемъ въ анализируемой нами системѣ виджняванинов.

---

[1]) См. выше, стр. 118.

[2]) См. Oldenberg, Buddha, стр. 298 и слѣд

[3]) Проф. Franke въ статьѣ Kant u d. altind. Philosophie (сборникъ изд. кенигсбергскимъ унив. по поводу столѣтія дня смерти Канта) стр. 137, обращаетъ вниманіе на то, что нѣкоторыя *ditthi* совпадаютъ даже въ словахъ съ Кантовскими тезисами и антитезисами.

[4]) Ср. *Madh v* стр 536.

XVIII.

Ученіе брахманскихъ системъ объ умозаключеніи.

Вліяніе буддійскаго ученія объ умозаключеніи на ученіе другихъ системъ. Ученіе объ умозаключеніи въ сутрахъ системы ньяя Опредѣленіе умозаключенія. Объясненія Уддьотакары Его полемика съ буддистами и результатъ этой полемики Ученіе вайшешиковъ Ученіе школы санкья. Ученіе ведантистовъ-иллюзіонистовъ. Вліяніе на него буддійскаго ученія. Ученіе мимансаковъ

Буддійское ученіе объ умозаключеніи оказало нѣкоторое вліяніе на преобразованіе ученія объ этомъ предметѣ брахманскихъ системъ, хотя далеко не въ той степени, какъ ученіе о воспріятіи. Когда Дигнага [1]) принялся за переработку ученія объ умозаключеніи, онъ нашелъ въ системѣ ньяя, которая спеціализировалась на разработкѣ логическихъ вопросовъ, слѣдующее положеніе. Умозаключеніе входило въ составъ 4-хъ источниковъ знанія, которые всѣ вмѣстѣ составляли одну изъ такъ называемыхъ 16 категорій (*padārtha*) наяиковъ. Но кромѣ того, въ число этихъ 16 категорій, подъ коими слѣдуетъ разумѣть лишь 16 особыхъ діалектическихъ пріемовъ, въ качествѣ 7-го діалектическаго пріема, входитъ 5-ти членный силлогизмъ, а логическія ошибки или неправильныя логическія основанія составляютъ 13-ый членъ этой системы [2]). Основанія

---

[2]) Въ этомъ ему предшествовалъ Васубанду, см. *Tātp.*, стр 186, 16.

[1]) См. *N. D.*, I, 1, 1.

такого дѣленія совершенно неизвѣстны, оно во всякомъ случаѣ произвольно, и создалось, вѣроятно, случайно. Дигнага объединилъ все это въ одно ученіе объ умозаключеніи; 5-ти членный силлогизмъ онъ замѣнилъ 3-хъ (и даже 2-хъ) членнымъ [1]), и придалъ ему значеніе внѣшняго выраженія въ словахъ того процесса мышленія, который состоитъ въ неразрывной связи понятій. Получилось ученіе объ умозаключеніи „для себя“ и „для другихъ“, которое затѣмъ было принято почти всѣми другими системами. Умозаключеніе опредѣляется въ сутрахъ наяиковъ, какъ источникъ знанія, которому предшествуетъ воспріятіе [2]). Подъ предшествованіемъ воспріятія разумѣется, по объясненію Уддьотакары [3]), непосредственное воспріятіе чувствомъ логическаго признака и его связи со слѣдствіемъ. Это воспріятіе, по его же объясненію, проходитъ черезъ три стадіи. Первое воспріятіе состоитъ въ прежнемъ воспріятіи сосуществованія логическаго признака со слѣдствіемъ; второе—въ данномъ воспріятіи одного логическаго признака, и третье, въ воспріятіи того же признака, но уже въ качествѣ состоящаго въ связи со слѣдствіемъ; это третье воспріятіе совершается при содѣйствіи памяти. Такое измѣненное опредѣленіе умозаключенія, какъ результата тройного усвоенія логи-

---

[1]) Нѣкоторые наяики имѣли десяти-членный силлогизмъ. Возможно, что сведеніе этого обилія членовъ къ тремъ было впервые сдѣлано въ школѣ мимансаковъ, такъ какъ оно упоминается Уддьотакарой, см *N vārt*, стр 111, ср. текстъ, приведенный въ примѣчаніи къ изданію *N. bhāsya*, стр 39. Если слѣдовать изданію текста Прасад-дубе, то введеніе 3-хъ членнаго силлогизма приписывается вѣроятно буддистамъ, которыхъ Уддьотакара разумѣетъ обыкновенно подъ словомъ *apare*, ср. *N. vārt.*, стр 56, 14 и 58, 2, гдѣ разумѣются послѣдователи Дигнаги.

[2]) См *N D*, I, 1, 5

[3]) См. *N. vārt.* стр. 46.

ческаго признака, удержалось въ системѣ ньяя-вайшешика до нашихъ дней [1]). Дигнага совершенно не соглашался съ такимъ опредѣленіемъ, и со своей стороны опредѣлялъ умозаключеніе, какъ фактъ неразрывной связи понятій, выражающейся въ трехъ свойствахъ логическаго признака [2]). О значеніи этого опредѣленія, и о томъ какъ оно было использовано въ школѣ вайшешиковъ Прашастападой, мы уже имѣли случай говорить подробно [3]) Уддьотакара, съ обычной своей живостью и схоластическимъ остроуміемъ, полемизируетъ противъ Дигнаги. Въ сущности, споръ между ними идетъ о томъ, познается ли связь понятій изъ опыта, или она покоится на апріорныхъ законахъ, другими словами, это своего рода споръ между эмпиризмомъ и апріоризмомъ. Вачаспатимишра говоритъ объ этомъ съ опредѣленностью, не оставляющей никакого сомнѣнія [4]). Наяики отвергали какъ апріорный характеръ тѣхъ законовъ, на которыхъ покоится связь понятій, такъ и буддійскую таблицу категорій, которыя являются выраженіемъ апріорности и имманентности этой связи. Съ своей стороны, сутры наяиковъ содержатъ попытку классификаціи выводовъ [5]), которая однако не удержалась въ объединенной школѣ ньяя-вайшешика, по всей вѣроятности, потому, что не была принята Прашастападой. Другое раздѣленіе выводовъ на утвердительно-отрицательные, чисто утвердительные, и чисто отрицательные было искусственно

---

[1]) Ср. *Tarkas*, § 47
[2]) Ср *N vārt*, стр. 56, 14 и слѣд. и 58, 2 и слѣд
[3]) См. введеніе къ 1-ой части, стр XXXVII и слѣд
[4]) См. *Tātp.*, стр. 127, 1 и слѣд.
[5]) См. о нихъ у Jacobi, Ind. Logik, стр. 477.

навязано смыслу сутры I, 1, 5 Уддьотакарой [1]) подъ вліяніемъ полемики съ буддистами; оно удержалась въ объединенной системѣ ньяя-вайшешика до нашихъ дней [2]). Буддійская классификація выводовъ не оставила въ этой системѣ никакихъ слѣдовъ.

Сутры системы вайшешика содержатъ весьма краткія замѣтки объ умозаключеніи [3]). Авторъ ихъ повидимому, былъ знакомъ съ логикой наяиковъ, и только дополнилъ ихъ перечисленіе разныхъ видовъ логической связи, которая выражается въ умозаключеніи. Связь эта возможна, по его мнѣнію: 1) если два объекта относятся другъ другу какъ причина и дѣйствіе, или 2) если между ними есть связь, или 3) если они другъ другу противоположны, или 4) если одинъ ингерируетъ въ другомъ. Неудовлетворительность этой классификаціи бросается въ глаза, и потому не удержалась даже у Прашастапады. Однако, онъ, столь много заимствовавшій у буддистовъ, не послѣдовалъ за ними въ этомъ случаѣ, такъ какъ буддійская классификація тѣсно связана съ имманентнымъ характеромъ связи понятій вообще. Въ дальнѣйшемъ развитіи логика вайшешиковъ слилась съ логикой наяиковъ.

Опредѣленіе умозаключенія въ школѣ санкья является также повтореніемъ первичнаго опредѣленія наяиковъ въ сутрахъ [4]); оттуда они заимствовали дѣленіе его на три вида [5]).

---

[1]) N *vārt.*, стр. 48, 9 и слѣд.

[2]) См. объ этомъ въ I части, прим 179 и слѣд. къ отд. III

[3]) См. *V. D*, III, 1, 9—14 и IX, 2, 1—2

[4]) См. *S. tattvakaumudī* ad *kārikā*, 5

[5]) См. *Aniruddha* ad *S. S.* I. 100 и *N. vārt.*, стр. 60, 5, гдѣ упоминается о томъ, что въ системѣ санкья насчитывалось 7 видовъ логической связи.

Ученіе ведантистовъ-иллюзіонистовъ объ умозаключеніи находится въ тѣсной связи съ ихъ ученіемъ о воспріятіи. Умозаключеніе признается второстепеннымъ, зависимымъ источникомъ знанія, имъ переносно обозначается священное преданіе, какъ второстепенный источникъ истины, въ отличіе отъ главнаго источника, священнаго писанія, которое уподобляется воспріятію [1]). Ни то, ни другое однако, не являются источникомъ познанія абсолютной истины, такъ какъ она недоступна постиженію обыкновенными способами познанія, а открывается избраннымъ людямъ въ священномъ писаніи. Такова официальная, такъ сказать, сторона ученія. Но его дѣйствительное основаніе состоитъ въ развившемся, подъ вліяніемъ буддистовъ, мнѣніи, что посредствомъ чистаго воспріятія мы познаемъ чистое бытіе, которое есть брахманъ. Поэтому ведантисты этой школы говорятъ, что обыкновенные источники знанія не противорѣчатъ писанію. Принятые въ этой школѣ учебники логики [2]), излагаютъ ученіе объ умозаключеніи, съ цѣлью доказать, что и посредствомъ этого источника знанія познается то же, что и посредствомъ умозаключенія, т. е. иллюзорность міра явленій, съ одной стороны, и истинное бытіе его внѣ-опытнаго субстрата, съ другой. Умозаключеніе при этомъ лишь подтверждаетъ то, что доказано воспріятіемъ. Разъ доказано, что воспріятіе „горшка“ представляетъ собою иллюзію, продуктъ Первичной Иллюзіи (*avidyā*), дѣйствительно же познается въ этомъ актѣ воспріятія чистое бытіе брахмана, то возможно слѣдующее умозаклю-

---

[1]) См. выше въ главѣ объ ученіи брахманскихъ системъ о воспріятіи

[2]) См. *Vedāntaparibhāṣā* d. 22 (recto) и слѣд

ченіе [1]): все, что не есть брахманъ, не реально, потому что не содержитъ чистаго бытія, это такая же иллюзія, какъ если принять жемчугъ за серебро и т. д. (данный объектъ не есть брахманъ, слѣдовательно, онъ не реаленъ). „Бытіе горшка и т. п. (т. е. всѣхъ объектовъ познаваемыхъ въ опытѣ) отрицается въ брахманѣ, не какъ бытіе таковыхъ (т. е. не какъ объектовъ опыта), но съ точки зрѣнія абсолютной истины, говоритъ тотъ же учебникъ [2]).

Рамануджа [3]), въ своей полемикѣ противъ послѣдователей Шанкары, опровергаетъ также и этотъ взглядъ на умозаключеніе. Существованіе единаго безкачественнаго, не имѣющаго въ себѣ различія чистаго бытія-брахмана не доказывается, говоритъ онъ, умозаключеніемъ, наоборотъ, оно доказываетъ разнообразіе и множественность бытія.

Ведантисты, вмѣстѣ съ реалистическими школами, приняли отъ буддистовъ раздѣленіе умозаключенія на внутреннее „для себя“, и внѣшнее „для другихъ“ [4]). Послѣднее, такъ же какъ и у буддистовъ выражается въ трехъ членахъ, а не въ пяти, какъ у наяиковъ и вайшешиковъ. Что касается до ученія о неразрывной связи понятій, то ведантисты примыкаютъ къ взгляду реалистовъ о томъ, что связь эта познается изъ наблюденія, а не a priori. Познаніе неразрывной связи признается ближайшей причиной умозаключенія. Значеніе этого положенія было выяснено при разсмотрѣніи буддійскаго ученія объ источникахъ и результатѣ умозаключенія. Изъ всего этого видно, что самая сущность буддійскаго ученія

---

[1]) Ibid., л. 26 (recto).
[2]) Ibid , л 27 (recto).
[3]) См. *Çrîbhâṣya*, стр. 38, перев. Тибо, стр. 43.
[4]) Ср. *Vedântâparibhâṣâ*, л. 25 (recto).

объ умозаключеніи не была принята въ школѣ ведантистовъ. Положеніе объ отождествленіи умозаключенія съ сужденіемъ и мышленіемъ, положеніе, что въ каждомъ актѣ воспріятія имѣется уже мышленіе, или умозаключеніе, положеніе о томъ, что источникъ умозаключенія есть „сходство", а результатъ представленіе, что неразрывная связь понятій покоится на принципахъ достовѣрныхъ a priori, классификація этихъ принциповъ, — все это, по крайней мѣрѣ, въ позднѣйшіе учебники логики ведантистовъ не вошло.

Мимансаки опровергаютъ буддійское ученіе о томъ, что источникъ и результатъ умозаключенія есть одно и то же, т. е. что умозаключеніе есть синтезъ мышленія, а результатъ его, общее представленіе [2]). Они признаютъ неразрывную связь понятій за источникъ умозаключенія, а познаніе этой связи почерпается, по ихъ мнѣнію, исключительно изъ наблюденія [3]). Поэтому, умозаключеніе есть только второстепенный, по сравненію съ воспріятіемъ, и зависящій отъ него источникъ истины [4]).

Изъ разсмотрѣнія ученія брахманскихъ системъ объ умозаключеніи, такимъ образомъ, вытекаетъ то же слѣдствіе, что и изъ всей исторіи взаимо-отношенія буддійской и брахманской философіи: буддисты идеалисты не были поняты, они были отвергнуты и забыты.

---

[1]) Ibid, d. 23 (recto)
[2]) *Ślokav, anum.*, 51 и слѣд.
[3]) Ibid, 12, 13.
[4]) Ibid., *pratyakṣa* 87 и слѣд.

Указатель именъ собственныхъ.

Авалокитешвара 9
Авторъ tippani 33. 156 163 — 165 197. 198 268 273.
Анандагири 17
Анируддха 149 287
Apte 1. 273
Аристотель 294 298. 305 359
Арьясанга 9 12. 13 34. 35 113. 266 267
Athalye 11 44 60 69 и др
Бадараяна 1. 3 8. 12 14 16. 20 и слѣд 28 29. 39 40. 41. 53. 145 229. 267 280. 281.
Бетлингъ 273.
Bodas 10 11 28. 44. 45.
Брихаспати 8
Буддагоша 108
Будонъ 13.
Bühler 7.
Vaihinger 199.
Васильевъ 19 35. 38 44
Васубанду 13 19. 20. 113 266 311.
Ватсъяяна 1 5 25. 32 и слѣд 66. 94 275 288—292 341. 347. 359.
Вачаспатимишра 25 26. 32. 36. 46. 70 74. 169 203 221 и слѣд. 229. 248 250. 252 257 261. 264. 266. 289 290 291.
Веберъ А. 7
Виджнянабхикшу 241
Vindhyeçvarı Prasad Dube 37. 373.
Винитадева 43 172. 193. 258. 263. 268. 269.
Wundt 181. 182. 243
Вьяса 3 150 179.
Hall, F E 7
Garbe 3 4 7. 55 104 142 149.
Гегель 359.
Готама 1. 3. 8 12. 20 и слѣд 27—30 и слѣд. 66 104. 150
Deussen 1. 2. 10 32. 39. 54 81. 102 112 265.
Джаймини 1. 3 8. 12. 20 и слѣд 28 38.
Джнянагарба 195. 258.
Пшвара-Кришна 7.
Jacobi, H. 4 5. 32. 156 343 374
Лейбницъ 262
Камалашила 44.
Канада 3 6 8 9 28 29 47. 58 59. 64 65. 67. 69 97. 104 и слѣд 142 275.
Канишка 9
Кантъ 182 186 198 220. 223. 239 316. 346 359.
Капила 3 7. 8. 12. 30
Кешавамишра 92 217. 234
Colebrooke 11. 21.
Cowell 7. 46. 81
Кумарашила 44.
Кумарила 23. 38 39 44 97 145. 163. 179 184 231 242 245. 285. 291. 345.
la Vallée Poussin, de 1 15 42 77. 81. 212. 278
Мадхава 1. 7. 48. 89. 208 242. 266 267.
Майтреия 9
Малайагири 51
Манджушри 9.
Ману 4. 31
Махавира 6
Махадева 103 266
Mill, J S 208. 299.
Минаевъ 32
Müller, Max 8. 9. 10 32 35. 294.
Нагарджуна 77 78. 80 81. 110. 371 и слѣд.
Панини 7
Панчашикха 7
Партхасаратхимишра 16. 38. 131. 286.
Патанджали 3. 8. 178. 184.
Прашастапада 6 47 59 60 61 65 66 67 69. 105. 142. 147. 151. 275 292. 347 374
Рамануджа 2. 18 20 22 40 41 283 377.
Риккертъ 227 295 327. 359
Rhys Davids, Caroline 108 156.
Satıscandra vidyabhusana 32.
Sigwart 314. 316. 346. 352. 359

Спиноза 359
Sukhtantar 40.
Сюанъ-Цзянъ 9.
Тараната 9 35
Thibaut 39 41. 73 75. 228 и др
Удаяна-ачарья 46 47. 91. 92
Уддьотакара 37 39 66 147. 226 288 289. 291 373
Freytag, W. 142. 265
Хемачандра 240.
Шабарасваминъ 24. 26 145.
Шанкара 14—22 41. 39—48 52—55 71 145 219 228 229. 257. 267. 278. 281 282 283. 348. 377.
Шанкарамишра 28 291.
Шантиракшита 44
Шивадитья 347.
Schrader 5 49 71 101
Шридара 44. 52 60. 61 65. 67 173. 186. 214. 215 254 255 266 347.
Schuppe 199 295
Чандракапта-Таркаланкара 59.
Чандракирти 77 79 90. 111. 218
Ямуна-ачарья 41

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР



Цѣна 2 руб. 50 коп.

